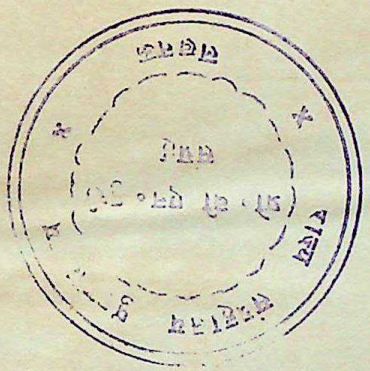
CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

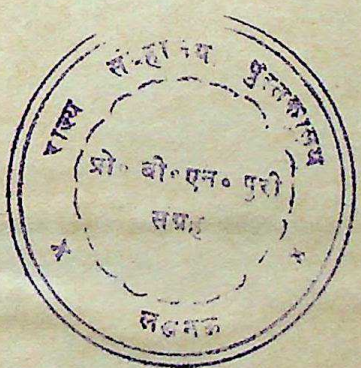
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

256

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigarh Digital Preservation Foundation, Chandigarh

(2)

BIBLIOTHÈQUE

DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

State Museum Library Lucknow

L'INDE CLASSIQUE

MANUEL DES ÉTUDES INDIENNES

* *

Louis RENOU et Jean FILLIOZAT

Membre de l'Institut
Professeur à la Sorbonne

Professeur au Collège de France
et à l'École Pratique des Hautes Études

Tome II avec le concours de

Paul DEMIÉVILLE
Membre de l'Institut
Professeur
au Collège de France

Olivier LACOMBE
Professeur à l'Université
de Lille et à l'École Pratique
des Hautes Études

Pierre MEILE
Professeur à l'École Nationale
des Langues Orientales
Vivantes

राष्ट्रीय संग्रहालय पुस्तकालय
लखनऊ

PARIS — IMPRIMERIE NATIONALE

ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
HANOI

1953

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

BIBLIOTHÈQUE
DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

L'INDE CLASSIQUE

MANUEL DES ÉTUDES INDIENNES

* *

Louis RENOU et Jean FILLIOZAT
Membre de l'Institut
Professeur à la Sorbonne
Professeur au Collège de France
et à l'École Pratique des Hautes Études

Tome II avec le concours de

aul DEMIÉVILLE
Membre de l'Institut
Professeur
u Collège de France

Olivier LACOMBE
Professeur à l'Université
de Lille et à l'École Pratique
des Hautes Études

Pierre MEILE
Professeur à l'École Nationale
des Langues Orientales
Vivantes

PARIS — IMPRIMERIE NATIONALE

ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
HANOI

1953

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

BIBLIOTHÈQUE

DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

Volume III

L'INDE CLASSIQUE

MANUEL DES ÉTUDES INDIENNES

* *

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

L'INDE CLASSIQUE

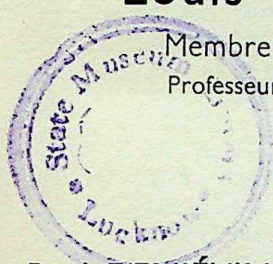
MANUEL DES ÉTUDES INDIENNES

par

Louis RENOU et Jean FILLIOZAT

Membre de l'Institut
Professeur à la Sorbonne

Professeur au Collège de France
et à l'École Pratique des Hautes Études

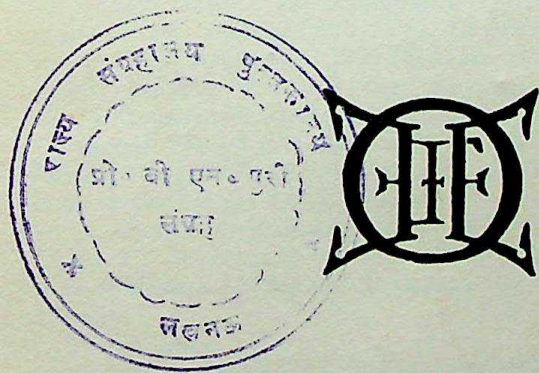


Tome II avec le concours de

Paul DEMIÉVILLE
Membre de l'Institut
Professeur
au Collège de France

Olivier LACOMBE
Professeur à l'Université
de Lille et à l'École Pratique
des Hautes Études

Pierre MEILE
Professeur à l'École Nationale
des Langues Orientales
Vivantes



PARIS — IMPRIMERIE NATIONALE

ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
HANOI

1953

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le tome premier de cet ouvrage
a paru aux Éditions Payot, Paris
1947-1949

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

TABLE DES MATIÈRES

Chapitre VII. La philosophie brahmanique. Les Darśana. Le matérialisme. Les spéculations grammaticales (§ 1358-1516).

1. Introduction. J. Filliozat.
La notion de *darśana* 1358. Le groupe des *darśana* brahmaniques 1359. Leurs origines 1360. Synthèse des six *darśana* 1361. Portée philosophique et religieuse des *darśana* 1362. La pensée des *darśana* et la culture indienne 1363. Descriptions indiennes des *darśana* 1364. Les *darśana* et la pensée occidentale 1365. L'interprétation de la pensée des *darśana* par les Occidentaux 1366-1367. Intérêt général de la philosophie des *darśana* 1368-1369.

2. Les six darśana.
a. La Mīmāṃsā. L. Renou.
Origine de la Mīmāṃsā 1370. Position de la Mīmāṃsā 1371. Les textes : les Mīmāṃsāsūtra 1372. Les commentaires 1373-1375. Les doctrines : le *dharma* 1376. Le *śabda* 1377. L'injonction (*vidhi*) 1378. Les divisions du Veda 1379-1382. La théorie de la connaissance 1383. Les catégories 1384. Le transcendantal (*apūrva*) 1385. La délivrance (*mokṣa*) 1386. Conclusion 1387.
b. Le Vedānta.
Origine du Vedānta 1388. Position du Vedānta 1389-1391. Les *Vedānta*° ou *Brahma-sūtra* 1392-1393. Les commentaires. Śaṅkara 1394-1396. La littérature śaṅkarienne 1397. Rāmānuja 1398. Nimbārka 1399. Madhva 1400. Vallabha 1401. Autres commentateurs 1402. Textes divers 1403. Doctrine de Śaṅkara et de l'*Advaita* en général 1404-1405. La *māyā* 1406. Le non-savoir (*avidyā*) 1407. La délivrance 1408. Théorie de la connaissance et psychologie 1409. Rapports avec le bouddhisme 1410. Doctrine de Rāmānuja 1411-1412. Doctrine de la *Dīpikā* 1413. Doctrine de Nimbārka 1414-1415. Doctrine de Madhva 1416-1417. Doctrine de Vallabha 1418-1420.
c. Le Sāṃkhya.
Origine du Sāṃkhya 1421. Sāṃkhya et bouddhisme 1422. Sāṃkhya ancien et épique 1423-1424. Schéma de la doctrine 1425. Les *Sāṃkhyakārikā* et leurs commentaires 1426-1428. Les *Sāṃkhyasūtra* 1429. Autres textes 1430. La *prakṛti* 1431. Les *guṇa* 1432. L'évolution (*pariṇāma*) 1433. Le *puruṣa* 1434. Les «évolués» : *buddhi, ahaṃkāra, manas, indriya, tanmātra, bhūta* 1435-1438. Le corps subtil 1439. La délivrance 1440. La causalité 1441. La théorie de la connaissance 1442. L'athéisme du Sāṃkhya 1443. Conclusions 1444. J. Filliozat.
d. Le Yoga.
Définition du Yoga 1445. Origine du Yoga 1446. Position du Yoga 1447. Les textes 1448-1450. Les doc-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

trines 1451. Le but du Yoga 1452. Les conditions du Yoga 1453. Les huit articles du Yoga 1454-1455. Les pouvoirs extraordinaires (*vibhūti*) 1456. La conception de l'esprit 1457. Le pessimisme et le Yoga 1458. Yoga et bouddhisme 1459.

Appendice. Le Haṭhayoga : *a.* Textes de Haṭhayoga; *b.* Caractères du Haṭhayoga; *c.* Techniques du Haṭhayoga; *d.* Śodhana; *e.* Āsana; *f.* Mudrā; *g.* Technique du souffle.

e. Le Nyāya.
Définition du Nyāya 1460. Origines du Nyāya 1461-1462. Position du Nyāya 1463-1464. Les textes. Les *Nyāyasūtra* et leurs commentaires 1465-1466. Ouvrages de Nyāya-Vaiśeṣika 1467. Le Navyanyāya 1468. Les doctrines 1469. Les *pramāṇa* 1470. Les *prameya* 1471-1472. Le raisonnement à cinq membres 1473-1475. Les développements du Nyāya 1476-1478.

f. Le Vaiśeṣika.
Origine du Vaiśeṣika 1479. Position du Vaiśeṣika 1480-1481. Les textes. Les *Vaiśeṣikasūtra* 1482-1484. Ouvrages de Nyāya-Vaiśeṣika 1485. Les doctrines, les catégories 1486. Les substances 1487. Les propriétés 1488. Les activités 1489. Les autres catégories 1490. Théorie de l'*ātman* 1491. Théorie de la connaissance 1492-1493. Théorie de la causalité 1494. L'atomisme du Vaiśeṣika 1495-1496.

3. Le matérialisme : les Nāstika, Lokāyatika et Cārvāka. Sources 1497. Généralités 1498. Les Nāstika 1499. Le *lokāyata* et Cārvāka 1500. Les *bārhaspatya* 1501. Le *bhūtavāda* 1502. Pāyāsi 1503. Kambalāsvatara et Kesakambali 1504. Les doctrines 1505. Le *svabhāvavāda* 1506-1507. L. Silburn.

4. Les spéculations sur le langage. L. Renou.
Origines védiques 1508. La théorie des mots *nitya* 1509. La théorie du *sphoṭa* 1510. Les étapes de la parole 1511. Le *bindu* et la *śakti* 1512. Les théories grammaticales. Le mot 1513-1514. La phrase 1515. Les fonctions grammaticales 1516.

Chapitre VIII. L'érudition (§ 1517-1612). L. Renou

Généralités 1517-1518.

1. Grammaire.

a. Les grammairiens sanskrits.
Les origines 1519. Pāṇini : date et lieu 1520. L'*Aṣṭādhyāyī* 1521-1522. Les recueils annexes 1523. Importance de la grammaire de Pāṇini 1524. L'interprétation de Pāṇini 1525. Le *Mahābhāṣya* 1526-1527. La *Kāśikā* 1528. Pāṇinéens ultérieurs 1529. Écoles non-pāṇinéennes 1530-1531. Philosophie grammaticale 1532.

b. Les grammairiens moyen-indiens.
Les grammairiens prākrits 1533-1535. Les grammairiens pālis 1536.

c. Les grammairiens dravidiens [par J. Filliozat et P. Meile].
Généralités 1537. Grammaires tamoules (*Tŏlkāppiyam*) 1538-1541. Grammaires kannara 1542. Grammaires telugu 1543. Grammaires malayāḷam 1544.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

2. Lexicographie.
a. Les lexicographes sanskrits, prākrits et pālis.
Généralités 1545. Amara 1546. Autres lexiques 1547. Lexiques spécialisés 1548. Lexiques vulgaires et moyen-indiens 1549.
b. Les lexicographes dravidiens [par J. Filliozat].
Dictionnaires tamouls 1550. Dictionnaires kannaṛa 1551. Dictionnaires telugu 1552.
3. Métrique.
a. Les métriciens sanskrits et prākrits.
Piṅgala 1553. Autres traités 1554.
b. Les métriciens tamouls [par J. Filliozat] 1555.
4. Poétique.
Les origines 1556-1557. Bharata et Bhāmaha 1558. Daṇḍin et Vāmana 1559. Udbhaṭa et Rudraṭa 1560. Ānandavardhana et Mammaṭa 1561. La poétique entre les IXe et XIIe siècles 1562. Les compilations récentes 1563. Les manuels spécialisés 1564-1565. Le domaine de la poétique 1566. Les *alaṃkāra* 1567-1569. Les *guṇa* et les *doṣa* 1570-1571. Les *rīti* 1572. Le *rasa* 1573-1575. Le *dhvani* 1576-1578.
5. Dramaturgie.
Bharata (*Nāṭyaśāstra*) 1579-1580. Les textes postérieurs 1581-1582. Le drame (*nāṭya*) 1583. Le sujet du drame 1584. Les personnages 1585. Les sentiments (*rasa*) 1586. Style et langue 1587. Danse, chant, musique 1588. Les préliminaires 1589. Les genres dramatiques 1590.
6. L'*Arthaśāstra* et ses dépendances.
Généralités 1591-1592. Kauṭilya. Sommaire de l'œuvre 1593-1596. Le caractère de l'œuvre et sa date 1597-1598. Autres textes 1599-1600. Traités divers dépendant de l'*Arthaśāstra* 1601. L'architecture : textes 1602-1603. La musique : textes 1604-1605. La mimique (*abhinaya*) 1606.
7. Érotique (*kāmaśāstra*).
Généralités 1607. Sommaire du *Kāmasūtra* 1608. Autres manuels d'érotique 1609. La théorie 1610-1611. Caractères généraux de l'érotique indienne 1612.

CHAPITRE IX. LES SCIENCES (§ 1613-1746). J. Filliozat.

1. Introduction 1613-1615.
2. Médecine.
L'hygiène dans la civilisation de Mohan-jo-Ḍaro 1616. Les données indo-iraniennes 1617. Les données védiques 1618. Pathologie 1619. Thérapeutique 1620. Anatomie 1621. Physiologie 1622. Médecins à l'époque védique 1623.
a. Les traités de Suśruta et Caraka 1624.
Légende des origines de la *Suśrutasaṃhitā* 1625. Légende des origines de la *Carakasaṃhitā* 1626. Divisions de l'*Āyurveda* 1627. Analyse de la *Suśrutasaṃhitā* 1628. *Sūtrasthāna* 1629. *Nidānasthāna* 1630. *Śārirasthāna* 1631. *Cikitsāsthāna* 1632 *Kalpasthāna* 1633. *Uttaratantra* 1634. Composition et âge de la *Suśrutasaṃhitā* 1635. Langue de la *Suśrutasaṃhitā* 1636. Âge des données de la *Suśruta-*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

saṃhitā 1637. Analyse de la *Carakasaṃhitā* 1638. *Sūtrasthāna* 1639. *Nidānasthāna* 1640. *Vimānasthāna* 1641. *Śārīrasthāna* 1642. *Indriyasthāna* 1643. *Cikitsāsthāna* 1644. *Kalpasthāna* 1645. *Siddhisthāna* 1646. Composition et âge de la *Carakasaṃhitā* 1647. Textes rattachés à la tradition d'Ātreya 1648-1649.

b. Doctrine classique de l'*Āyurveda* 1650.

La constitution du corps 1651. Formes et fonctions des trois *dhātu* dans l'organisme 1652. Substances du corps 1653. Anatomie et physiologie 1654-1655. Embryologie 1656. Pathologie 1657. Thérapeutique médicale 1658. Thérapeutique chirurgicale 1659.

c. Traités médicaux après le ve siècle 1660.

Manuscrit Bower 1661. *Yogaśataka* 1662. Vāgbhaṭa 1663. *Siddhasāraśāstra* 1664. *Amṛtahṛdayāṣṭāṅgaguhyopadeśatantra* 1665. Mādhava et Vṛnda 1666. Le *Kumāratantra* de Rāvaṇa 1667. Cāṇakya 1668. Les grands commentateurs 1669. Textes médicaux postérieurs au xe siècle 1670. Yoga médical 1671. Anatomie et physiologie spéciales du Yoga 1672. Médecine d'origine arabe 1673. Lexicographie médicale 1674. Médecine bouddhique 1675. Médecine jaina 1676.

d. Médecine tamoule.

Agattiyar et Tereiyar 1677. Les Çittar 1678. Œuvres médicales diverses 1679. Particularités de la médecine tamoule 1680.

Rapports des médecines indienne et grecque 1681. Médecine vétérinaire 1682. Médecine des chevaux 1683. Médecine des éléphants 1684.

3. Sciences physiques et naturelles.

Généralités 1685. Lapidaires 1686.

4. Chimie.

Place de la chimie dans la science indienne 1687. Les débuts de la chimie 1688-1689. Textes attribués à Nāgārjuna 1690. Textes du moyen âge 1691. Caractères généraux des traités chimiques 1692. Chimie tamoule 1693. Rapports des chimie et alchimie indiennes et étrangères 1694.

5. Mathématiques.

Débuts des mathématiques 1695. Les *Śulvasūtra* 1696-1697. Les mathématiques dans les premiers siècles de l'ère chrétienne 1698. Énoncés d'Āryabhaṭa 1699. Développements ultérieurs des mathématiques 1700. Brahmagupta 1701. Mahāvīrācārya 1702. Bhāskara 1703. Manuscrit de Bakhṣālī 1704. Ouvrages tardifs 1705. Rapports des mathématiques indiennes et étrangères 1706-1709.

6. Astronomie.

Débuts de l'astronomie indienne 1710. *Jyotiṣavedāṅga* 1711. *Sūriyapaṇṇatti* 1712. Anciens astronomes 1713. Les cinq *Siddhānta* 1714. Le *Paitāmahasiddhānta* 1715. Le *Vāsiṣṭhasiddhānta* 1716. Le *Pauliśasiddhānta* 1717. Le *Romakasiddhānta* 1718. Le *Saurasiddhānta* (*Sūryasiddhānta*) 1719.

a. Le *Sūryasiddhānta*.

Origine 1720. Contenu 1721. Composition et style 1722-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

1723. Système général du *Sūryasiddhānta* 1724. Système des *yuga* 1725-1726. Mouvement des équinoxes 1727. Détermination du début du *Kaliyuga* 1728. Mouvement des planètes 1729. Commentaires du *Sūryasiddhānta* 1730.
b. Textes ultérieurs.
Āryabhaṭa 1731. Contenu de l'*Āryabhaṭīya* 1732. Données scientifiques d'Āryabhaṭa 1733. Notation numérique d'Āryabhaṭa 1734. L'école d'Āryabhaṭa 1735. Varāhamihira 1736. Brahmagupta 1737. Bhāskara 1738. Ouvrages secondaires 1739- 1740. Jaysiṅgh 1741. Rapports des astronomies indienne et étrangères 1742. Question des *nakṣatra* 1743. Influence mésopotamienne 1744. Influence grecque 1745. Influence de l'astronomie indienne à l'étranger 1746.

CHAPITRE X. LES LITTÉRATURES.

A. La littérature sanskrite (1747-1903). L. Renou.
1. La poésie.
a. Généralités et origines.
Généralités 1747-1753. Le «grand *kāvya*» 1754-1755. Les origines 1756. L'apport épique 1757-1759. L'épigraphie littéraire 1760-1761. Les œuvres bouddhiques et jaina 1762-1763. Aśvaghoṣa 1764-1766.
b. La lyrique de type épique.
Kālidāsa; vie et date 1767. L'œuvre 1768. Le *Meghadūta* 1769-1770. Le *Kumārasambhava* 1771. Le *Raghuvaṃśa* 1772. Spécimen 1773. Appréciation d'ensemble 1774. Bhāravi 1775-1776. Māgha 1777-1778. Le *Bhaṭṭikāvya* 1779. Kumāradāsa 1780. Śrīharṣa et Maṅkha 1781-1782. Autres *mahākāvya* 1783-1784. Les *kāvya* historiques 1785. Bilhaṇa 1786. Kalhaṇa 1787.
c. La lyrique proprement dite.
Généralités 1788-1789. La *Caurapañcāśikā* 1790. Le *Ṛtusaṃhāra* 1791. Amaru 1792-1793. Spécimens 1794. La lyrique prākrite. Hāla 1795-1796. Spécimens 1797. Les Anthologies 1798.
d. La poésie gnomique.
Généralités 1799. Cāṇakya 1800. Bhartṛhari 1801-1802. Spécimens 1803. Poètes ultérieurs 1804. La poésie didactique 1805-1807.
2. La littérature narrative.
a. Les contes.
Généralités 1808-1811. Le *Pañcatantra* 1812-1813. Sommaire 1814-1815. Les versions plus récentes 1816-1817. Le *Hitopadeśa* 1818. Diffusion du *Pañcatantra* 1819-1820. La *Bṛhatkathā* 1821. Les recensions jaina 1822. Budhasvāmin 1823. Kṣemendra 1824. Somadeva et le *Kathāsaritsāgara* 1825-1826. Spécimens 1827-1828. Les contes du *Vetāla* 1829. Les histoires du Trône 1830-1831. La *Śukasaptati* 1832-1833. Divers 1834.
b. Les romans.
Le *Daśakumāracarita* 1835-1836. *Vāsavadattā* 1837. Bāṇa 1838. Le *Harṣacarita* 1839-1840. *Kādambarī* 1841-1842. Les rapports avec le roman grec 1843. Les *campū* 1844.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

3. Le théâtre.
a. Généralités. Origines.
Origines : le *Veda* 1845-1848. Influence grecque 1849-1850. Les langues 1851. La pratique 1852-1853.
b. Des débuts à Kālidāsa.
Aśvaghoṣa 1854-1856. Le problème de Bhāsa 1857-1858. Les œuvres de Bhāsa 1859-1863. La *Mṛcchakaṭikā* 1864-1866. Le *Mudrārākṣasa* 1867-1868. Le *Devīcandragupta* 1869-1870. Kālidāsa : *Mālavikāgnimitra* 1871. *Vikramorvaśīya* 1872. *Śakuntalā* 1873-1874. Spécimen 1875-1876. Appréciation d'ensemble 1877.
c. Les successeurs de Kālidāsa.
Harṣa 1878. *Priyadarśikā* et *Ratnāvalī* 1879. *Nāgānanda* 1880. Bhavabhūti 1881-82. *Mālatīmādhava* 1883. Les drames rāmaïtes de Bhavabhūti 1884-1885. Spécimens 1886. Le *Veṇīsaṃhāra* 1887. Rājaśekhara 1888-1889. Autres drames rāmaïtes 1890. Le *Mahānāṭaka* 1891-1892. La *Gopālakelicandrikā* 1893. Drames ultérieurs 1894-1896. Pièces « historiques » 1897-1898. Les monologues comiques 1899-1900. Les *prahasana* 1901. Remarques générales 1902-1903.

B. L'ancienne littérature tamoule (non religieuse) [§ 1904-1928]. P. Meile.
Généralités 1904. Les Huit Recueils. Généralités 1905-1907. Les Dix Idylles 1908. *PuRanāNūRu* 1909-1910. Poèmes d'Agam 1911-1912. *PadiRRuppattu* 1913. Données chronologiques 1914. Les poètes 1915. *Agapporuḷ* et *PuRapporuḷ* 1916. Le Saṅgam 1917. Les Dix-huit Recueils 1918. Le *KuRal* 1920. Les Cinq Poèmes 1921. Le Lai de l'Anneau 1922. *Maṇimēgalai* 1923-1924. *Cindāmaṇi* 1925. *Çūlāmaṇi* 1926. *Peruṅ-kadai* 1927. Œuvres diverses 1928.

CHAPITRE XI. LE BOUDDHISME (§ 1929-2386).

1. Les sources. J. Filliozat.
Généralités 1929.
a. Sources archéologiques.
Importance des monuments bouddhiques 1930. Piliers bouddhiques 1931. Stūpa 1932. Monastères 1933-1934. Monuments divers 1935. Statues et figurations 1936. Reliques et reliquaires 1937.
b. Sources numismatiques et épigraphiques.
Monnaies 1938. Inscriptions 1939.
c. Sources philologiques.
Les textes 1940.
Les littératures bouddhiques indiennes.
Les canons 1941. Traditions sur les langues des canons 1942. Autorité des diverses langues bouddhiques 1943.
1° Littérature bouddhique en pāli.
A. Littérature canonique pāli.
Le canon pāli et sa langue 1944. Le canon pāli et son école 1945. Divisions du canon pāli 1946. Table générale du canon pāli 1947. *Vinaya I*; le *Suttavibhaṅga* 1948. *Vinaya II*; les *Khandhaka* 1949. *Vinaya III*; le *Parivāra* 1950. Les *sutta* 1951. Style des *sutta* 1952. Les *Nikāya*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh
1953. *Suttapiṭaka I; le Dighanikāya* 1954. Principaux *sutta* 1955-1956. *Suttapiṭaka II*; *Majjhimanikāya* 1957. *Suttapiṭaka III*; *Saṃyuttanikāya* 1958. *Suttapiṭaka IV*; *Aṅguttaranikāya* 1959. *Suttapiṭaka V*; *Khuddakanikāya* 1960. *Dhammapada* 1961. *Udāna* 1962. *Itivuttaka* 1963. *Suttanipāta* 1964. *Vimānavatthu* et *Petavatthu* 1965. *Thera-* et *Therīgāthā* 1966. *Jātaka* 1967. *Niddesa* 1968. *Paṭisaṃbhidāmagga* 1969. *Apadāna* 1970. *Buddhavaṃsa* 1971. *Cariyāpiṭaka* 1972. *Abhidhammapiṭaka I*; *Dhammasaṅgaṇi* 1973. *Abhidhammapiṭaka II; Vibhaṅga* 1974. *Abhidhammapiṭaka III; Kathāvatthu* 1975. *Abhidhammapiṭaka IV; Puggalapaññatti* 1976. *Abhidhammapiṭaka V-VII*; *Dhātukathā, Yamaka, Paṭṭhāna* 1977. Formation du canon pāli 1978-1979.

B. Littérature pāli paracanonique 1980.

Pāṭimokkha et *Kammavāca* 1981. *Paritta* 1982. *Milindapañha* 1983. *Nettipakaraṇa, Peṭakopadesa* et *Suttasaṅgaha* 1984.

C. Littérature pāli non-canonique 1985.

Les commentaires perdus du canon 1986. Les commentaires classiques 1987. Buddhadatta 1988. Buddhaghosa 1989. Authenticité 1990. Œuvres 1991. Dhammapāla 1992. *Jātakaṭṭhavaṇṇanā* et *Dhammapadaṭṭhakathā* 1993. Commentaires divers 1994. Manuels et poèmes religieux 1995. *Chagatidipani* et *Lokapaññatti* 1996.

2° Littérature bouddhique en sanskrit.

Généralités 1997.

a. Littérature canonique et paracanonique en sanskrit.

Fragments du canon des Sarvāstivādin 1998. Fragments du canon des Mūlasarvāstivādin 1999. *Avadānaśataka* 2000. *Divyāvadāna* 2001. Fragments des canons des Mahāsāṅghika. *Mahāvastu* 2002. Textes du Mahāyāna 2003. Principaux *sūtra*. *Lalitavistara* 2004. *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* 2005-2006. *Laṅkāvatārasūtra* 2007. *Samādhirāja* 2008. *Suvarṇaprabhāsa* 2009 *Sūtra* sur Amitābha, Avalokiteśvara, etc., 2010. *Ratnakūṭa* 2011. *Buddhāvataṃsaka* 2012. *Prajñāpāramitā* 2013. *Sūtra* divers et *dhāraṇi* 2014. *Mañjuśrīmūlakalpa* 2015. Littérature tantrique canonique 2016-2017.

b. Littérature non-canonique en sanskrit et autres langues indiennes.

Généralités 2018.

Commentaires et traités d'exposition de doctrines (*Abhidharmakośa, Abhisamayālaṃkāra*) 2019. Textes mādhyamika Nāgarjuna 2020. Auteurs mādhyamika divers 2021. Textes des Vijñānavādin 2022. École de Dignāga et des logiciens 2023. Textes de caractère littéraire 2024. Littérature hymnique 2025-2026. Littérature narrative 2027. Textes tantriques 2028-2029. Textes en apabhraṃśa et vieux-bengali 2030. Critiques d'authenticité et d'interprétation dans le bouddhisme 2031.

c. Sources non-bouddhiques 2032.

3° Littérature bouddhique en traductions tibétaines.

Les traductions tibétaines des textes bouddhiques 2033. Les interprétations tibétaines et la philologie bouddhique 2034. Les collections tibétaines de traductions

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

2035. Le *Bka'-'gyur* 2036. Contenu des sections 2037. *Mdo. Mahāyānasūtra* 2038. *Sūtra* des écoles anciennes 2039. *Rgyud* 2040. *Bstan-'gyur* 2041-2043. *Mdo-man* et sources diverses 2044.

4° Les sources chinoises. P.Demiéville.

Remarques préliminaires 2045. Importance des sources chinoises 2046. Données historiques 2047.

A. Pèlerins et traducteurs chinois.

Les premiers pèlerins 2048-2050. Début des grands pèlerinages 2051-2052. Études de Yoga bouddhique au Kaśmīr 2053. Fa-hien 2054. Song Yun 2055. Choueiking tchou 2056. Hiuan-tsang 2057-2061. La route du Tibet 2062. Yi-tsing 2063. Pèlerins du VIII° siècle 2064-2065. Les derniers pèlerins 2066.

B. Propagandistes et traducteurs indiens.

Généralités sur les traductions chinoises 2067-2069. Les traducteurs du II° siècle ap. J.-C. (Chine du Nord) 2070-2072. Les traducteurs du III° siècle ap. J.-C. (Chine du Sud) 2073. Dharmarakṣa 2074. Kumārajīva et Buddhabhadra 2075. Kumārajīva 2076-2079. Buddhabhadra 2080. Traduction des ouvrages canoniques du Petit Véhicule (V° s.) 2081-2084. Introduction de l'école Yogācāra 2085. Paramārtha 2086-2087. Le Tantra 2088-2090. Śubhakarasimha 2091. Vajrabodhi 2092. Amoghavajra 2093-2095. Les derniers traducteurs 2096-2100.

C. Aperçu du canon chinois.

a. Historique du Canon : Constitution du Canon 2101-2102. Classification 2103. Éditions manuscrites et imprimées 2104-2106.

b. Contenu du Canon actuel.

Généralités 2107.

I. Section des Āgama 2108. II. Section des Données antérieures 2109. III. Section de la Gnose 2110. IV. Section du « Lotus de la [vraie] Loi » 2111. V. Section de l « Ornementation fleurie » 2112. VI. Section de l'« Amas de Joyaux » 2113. VII. Section du « Grand Parinirvāṇa » 2114-2118. VIII. Section de la « Grande Assemblée » 2119. IX. Section intitulée « Collection de Sūtra » 2120-2121. X. Section du Tantra 2122-2123. XI. Section du Vinaya 2124 2128. XII. Section des Śāstra commentant des Sūtra 2129 2130. XIII. Section de l'Abhidharma 2131-2136. XIV Section Mādhyamika 2137-2140. XV. Section du Yoga 2141-2146. XVI. Section intitulée « Collection de Śāstra » 2147-2149. XXI. Section des ouvrages historiques 2150-2154. XXII. Section des recueils de matériaux 2155-2156. XXIII. Section des doctrines extérieures 2157. XXIV. Section des catalogues 2158-2162.

c. Instruments de travail modernes élaborés au Japon 2163-2169.

2. La vie du Buddha. J. Filliozat

L'interprétation des sources 2170. Interprétation philosophico-symbolique 2171. Interprétation mythologique 2172. Interprétation évhéméríste 2173-2174. Confrontation des sources 2175. Critères d'authenticité des traits biographiques 2176. Pays et famille du Buddha

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

2177. Conception, gestation et naissance 2178. Prédiction d'Asita 2179. Enfance 2180. Mariage et vie princière 2181. Les quatre rencontres et le dégoût du monde 2182. Le Grand Départ 2183. Premiers travaux religieux 2184. Les austérités et leur abandon 2185. La préparation à l'Éveil 2186. L'assaut et la tentation de Māra 2187. L'éveil 2188. Les sept premières semaines 2189. Offrande Trapuṣa et Bhallika 2190. Hésitations et résolution 2191. Sermon de Bénarès 2192. Les premiers disciples 2193. Conversions à Uruvilvā 2194. Conversions à Rājagṛha 2195. Visite au pays natal 2196. Retour à Rājagṛha 2197. Visite à Śrāvastī 2198. Visites à Vaiśālī et Kapilavastu 2199. Luttes contre les six maîtres rivaux 2200. Miracles de Śrāvastī et Sāṃkāśya 2201. Calomnies et déboires 2202. Pérégrinations et retraites 2203. Influence lointaine 2204. Forfaits de Devadatta 2205. Ajātaśatru et Virūḍhaka. Ruine des Śākya 2206. Derniers sermons 2207. Le rejet de la vie et les dernières semaines 2208. La totale extinction 2209. Funérailles 2210. Partage des reliques 2211.

3. L'histoire du bouddhisme.
La Communauté à la mort du Buddha 2212. Mahākāśyapa 2213. Concile de Rājagṛha 2214-2215. La Communauté après le concile de Rājagṛha 2216. Concile de Vaiśālī 2217. La communauté après le concile de Vaiśālī 2218. Le bouddhisme sous Aśoka le Maurya 2219. Concile de Pāṭaliputra 2220. Propagation du bouddhisme sous Aśoka 2221. Les débuts du bouddhisme à Ceylan 2222. Rédaction des textes canoniques pāli et schismes à Ceylan 2223. Le bouddhisme après les Maurya 2224. Le bouddhisme des Indo-Grecs à Kaniṣka 2225. Le bouddhisme sous Kaniṣka. Concile du Kaśmīr 2226-2227. Le bouddhisme de Kaniṣka à Harṣa 2228. Transformations du bouddhisme 2229. Le bouddhisme au temps de Harṣa 2230-2231. Développement du tantrisme 2232. Déclin et disparition du bouddhisme 2233. L'action des écoles du Vedānta 2234. L'action des invasions musulmanes 2235. Dernières traces du bouddhisme dans l'Inde 2236.

4. Les doctrines bouddhiques.
Le milieu prébouddhique 2237. Opinions anonymes 2238. Sectes diverses 2239. Les maîtres du bodhisattva 2240. Les six maîtres rivaux 2241-2242. Croyances religieuses dans le milieu prébouddhique 2243.
A. Les doctrines des écoles anciennes du bouddhisme («Hīnayāna») 2244-2245. Les quatre Vérités. La Douleur 2246. Les autres Vérités 2247. Les quatre Vérités et l'ensemble de la doctrine 2248.
I. L'état des choses.
La loi et les choses 2249. L'ensemble des apparences. Rūpakkhandha 2250-2251. Les ensembles des sensations et perceptions. Vedanā- et Saññā-kkhandha 2252. L'ensemble des constructions psychiques. Saṅkhārakkhandha 2253-2254. L'ensemble des pensées. Viññānakkhandha 2255. Les champs d'extension et les dispositions de base des choses 2256. Les «inconfectionnés» 2257. L'agen-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

cement synthétique des choses 2258. Cosmologie 2259. Le domaine du désir 2260. Le domaine des apparences 2261. Le domaine de l'absence d'apparences 2262. La matière du monde 2263. Le temps 2264. Divisions calendériques et cosmiques 2265. Les êtres 2266. Les damnés, les trépassés et les animaux 2267. Les Asura 2268. Les dieux 2269-2270. Les dieux de méditation 2271. Les hommes. Le roi cakkavattin 2272. Bodhisattva et Buddha 2273. Le Buddha Tathāgata 2274. Caractères physiques des Buddha 2275. Caractères moraux des Buddha 2276. Les āveṇikadhamma 2277. Les dasa bala 2278. Autres caractères 2279. L'enseignement essentiel du Buddha 2280. Les Buddha successifs 2281.

II. Le jeu des choses. 2282.

L'enchaînement des conditions de la douleur 2283-2284. Renaissances et transmigration 2285. Les actes 2286. L'existence intermédiaire 2287. La nature de l'être transmigrant 2288. Les facteurs d'existence 2289.

III. Les conditions de l'arrêt de la douleur.

Conditions générales 2290. Conditions morales 2291. Conditions psychophysiologiques et intellectuelles 2292. Les conditions de l'éveil, Bodhi 2293. L'extinction, Nirvāṇa 2294. Théories diverses 2295. Nature du Nirvāṇa 2296.

IV. Le chemin de l'arrêt de la douleur.

a. Les moyens de la marche dans le Chemin 2297.

La technique du comportement 2298. Les techniques psychiques 2299. Les dispositions de l'activité 2300. Les créations psychiques 2301. Les méditations 2302. Les positions du psychisme 2303-2304. Les «affranchissements» et les «stages de dominateur» 2305. But des exercices psychiques 2306.

b. La marche des êtres vers l'arrêt de la douleur 2307. Le converti. Sotāpanna 2308. Le sakadāgāmin et l'anāgāmin 2309. Le saint, Arahant 2310. Le bodhisatta 2311.

B. Les divisions des écoles anciennes 2312. Sthavira. Mahīśāsaka 2313. Dharmaguptaka 2314. Haimavata 2315. Kāśyapīya 2316. Vātsīputrīya. Sammitīya 2317. Mahāsaṅghika 2318. Bahuśrutīya 2319. Caitīya 2320. Sarvāstivādin 2321. Vaibhāṣika-Sautrāntika 2322-2323.

C. Les doctrines du Grand Moyen de progression (Mahāyāna). Origines du Mahāyāna 2324. Caractères principaux du Mahāyāna 2325. Bouddhologie 2326. La doctrine des corps du Buddha 2327-2328. Caractères de l'état de Buddha 2329. Les divers Buddha 2330. Amitābha 2331. Akṣobhya. Bhaiṣajyaguru 2332. Les bodhisattva et les conditions de leur état 2333. Les dix étapes de la carrière 2334. Les dix «extrêmes» de vertus 2335. Principaux bodhisattva 2336. Maitreya 2337. Avalokiteśvara 2338. Manjuśrī 2339. Divinités 2340. Doctrines des sūtra mahāyāniques 2341-2342. Théories des Mādhyamika 2343. Critique de l apparence des choses 2344. Dialectique et logique 2345. Théories des Vijñānavādin-Yogācāra 2346. Psychologie des Vijñānavādin 2347. Les choses et la réalité 2348. Le salut d'après les

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Vijñānavādin 2349. Logique bouddhique 2350. Dignāga 2351-2353. L'école de Dignāga 2354.
D. Les doctrines du Mahāyāna tardif et des Tantra.
Origine des Tantra 2355. Les tendances ritualistes et spéculatives du bouddhisme tardif 2356-2357. Les Buddha et les Bodhisattva 2358-2260. Formes diverses des Buddha, Bodhisattva et Śakti 2361. Divinités 2362. Doctrines tantriques 2363. Symbolisme et Yoga tantrique 2364. Conceptions et méthodes du Yoga tantrique 2365. Rejet de la honte et du dégoût 2366. Sectes ou écoles diverses 2367.

5. Discipline boudhique. — La Communauté.
Les fidèles laïcs 2368. Les moines 2369. Noviciat et ordination 2370. Les devoirs du moine 2371. Équipement des moines 2372. Vie des moines 2373. Hiérarchie et personnel des couvents 2374. Cérémonies de la Communauté 2375. L'énumération des péchés 2376. Actes disciplinaires 2377. Pénitences 2378. Les règles des nonnes 2379. Discipline communautaire mahāyānique 2380.

6. Cultes bouddhiques.
Les reliques du Buddha 2381. Culte des reliques, monuments et figurations 2382. Pompes, louanges et largesses 2383. Rituels accessoires dans les écoles anciennes 2384. Cultes mahāyāniques 2385. Cultes tantriques 2386.

CHAPITRE XII. LE JAINISME (§ 2387-2493).

1. Les sources. L. Renou.
Généralités 2387. Les *pūrva* (*puvva*) 2388. Les *Aṅga* 2389-2396. Les *Upāṅga* (*Uvaṅga*) 2397-2400. Les dix *Prakīrṇaka* 2401. Les *Cheda* (*sūtra*) 2402. Autres traités canoniques 2403-2404. Le Canon des Digambara 2405. Les commentaires de Canon 2406. Caractéristiques du Canon 2407-2408. Chronologie du Canon 2409. Sources post-canoniques 2410 Sources en gujrātī, etc., 2411. Sources en dravidien 2412. Épopées 2413. Biographies légendaires 2414-2416. Récits historiques 2417. Romans 2418-2419. Contes 2420-2421. Drames et lyrique 2422. Poésie didactique 2423-2424. Philosophie 2425-2427. Littérature érudite et scientifique 2428. Sources littéraires brahmaniques 2429. Sources bouddhiques 2430. Autres sources littéraires 2431. Sources épigraphiques 2432. Sources archéologiques 2433.

2. L'histoire de l'Église.
Les Tīrthakara 2434-2435. Pārśva 2436. Mahāvīra 2437-2438. Relations avec le bouddhisme 2439. Les premiers disciples 2440. Bhadrabāhu et le premier Concile 2441. La scission 2442-2443. L'expansion vers l'Ouest 2444. L'expansion vers le Sud 2445. Subdivisions 2446.

3. Rites et coutumes.
Situation actuelle 2447. Influences hindouistes 2448. Continuité de la tradition 2449. La règle monastique (*kalpa*, *sāmācārī*) 2450-2453. Les laïcs (*upāsaka*) 2454. O. Lacombe.
Doctrines.
2455. Théorie de la connaissance 2456-2463. Nayavāda

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

4264. Syādvāda 2465. Les catégories 2466-2467. L'âme 2468. La matière 2469. L'espace 2470. Le temps 2471. Les substances conditionnant le mouvement et le repos (*dharma* et *adharma*) 2472. Cosmologie 2473. Eons, phases et âges du monde 2474. Classification des âmes 2475. Structure du composé âme-corps 2476-2479. La servitude (*bandha*) 2480-2484. La morale des vœux 2485. La morale des laics 2486. La morale des religieux ou discipline de libération 2487-2490. Les quatorze stades de qualification spirituelle (*guṇasthāna*) 2491-2492. Logique jaina. Siddhasena Divākara [par J. Filliozat] 2493-2494.

Appendice 1. Paléographie. J. Filliozat.

Écriture de Mohan-jo-Ḍaro, p. 665. Caractères généraux des écritures de l'Inde ancienne, p. 665. Formation des écritures indiennes, Origine du nom de brāhmī. Origine du nom de kharoṣṭhī, p. 667. Origine de la brāhmī, p. 668. Origine de la kharoṣṭhī, p. 669. Évolution de l'araméo-indien, p. 670. Brāhmī d'Aśoka, p. 672. Écriture de Bhaṭṭiprolu, p. 673. Écritures septentrionales antérieures à l'ère chrétienne, p. 673. Écritures du Nord et de l'Ouest à partir de l'ère chrétienne. Inscriptions des Śaka et des Kuṣāṇa, p. 673. Inscriptions des Andhrabhṛtya, Kṣaharāta et Kṣatrapa d'Ujjayinī, p. 674. Écritures gupta, p. 674. Écritures gupta proprement dites, p. 675. Manuscrits gupta en Asie centrale, p. 675. Écritures d'Asie centrale empruntées aux types gupta, p. 676. Écritures dérivées des types gupta de l'Inde, p. 676. Nāgarī, p. 677. Nāgarī jaina, p. 678. Śāradā, p. 679. Écritures népālaises, p. 679. Écritures bengalies, p. 679. Écritures modernes du Nord-Ouest et de l'Ouest, p. 680. Écritures du Sud : Caractères généraux, p. 680. Inscriptions des Pallava et des Cālukya, p. 681. Principaux types définitifs, p. 681. Écritures kannaṛa et telugu, p. 682. Écritures tamoules, p. 682. Écritures importées du Nord, p. 682. Écriture singhalaise, p. 683. Écritures d'Indochine et d'Indonésie, p. 683. Chiffres. Chiffres araméo-indiens, p. 683. Chiffres indiens anciens, p. 702. Chiffres décimaux sans zéro, p. 703. Chiffres décimaux avec zéro, p. 703. Origine des chiffres, p. 704. Notations numériques en lettres, p. 704. Principaux mots représentant les chiffres, p. 708. Notions sur les manuscrits. Matière des manuscrits, p. 709. Écriture des manuscrits, p. 712. Titres et colophons p. 712.

Appendice 2. Notions de métrique. L. Renou.

Métrique védique, p. 713. Le śloka, p. 713. Les autres vers syllabiques, p. 715. Les vers à mores, p. 716. Les vers prākrits, p. 717. Notions de métrique tamoule [par J. Filliozat], p. 717.

Appendice 3. Notions de chronologie. J. Filliozat.

Divisions du temps, p. 720. Repères célestes, p. 721. *Nakṣatra*, p. 721, *Rāśi*, p. 721.

a. Divisions lunaires, p. 722. Mois lunaires, p. 722. Jours lunaires, *tithi*, 722.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

b Divisions solaires, p. 722. Années et mois solaires, p. 722. Concordance des divisions lunaires et solaires, p. 725. Yoga, p. 725.
c. Divisions joviennes, p. 725. Cycle duodénaire de Bṛhaspati, p. 725.
Cycle sexagénaire de Bṛhaspati, p. 726. Cycles accessoires, p. 727. Calendrier, p. 727. Datations. p. 727.
Liste générale des *nakṣatra* [par L. Renou], p. 729 Signes du zodiaque, p. 731. Saisons et mois, p. 732. Noms des *Tithi*, p. 734. Noms des *Karaṇa*, p. 734. Jours de la semaine, p. 734. *Nakṣatra* et *Yoga* correspondants, p. 734. Subdivision du jour civil (*sāvanadivasa*), p. 735. Parties du jour, p. 735. Tableau du cycle duodénaire de Bṛhaspati, p. 735. Tableau du cycle sexagénaire de Bṛhaspati, p. 735. Ères usitées dans l'Inde p. 736.

APPENDICE 4. LES RÉFORMES RELIGIEUSES CONTEMPORAINES. L. Renou.
Rāmmohan Rây, p. 739. Keshab Candra Sen, p. 740. Dayānanda Sarasvatī, p. 741. Satyānanda Agnihotrī, p. 741. Shivadayāl Singh, p. 742. Rāmakṛṣṇa, p. 743. Vivekānanda, p. 743. Rāmana et Aurobindo, p. 744.

APPENDICE 5. TERMES USUELS DE LA GRAMMAIRE SANSKRITE, p. 746.

APPENDICE 6. Les 39 avatāra de Viṣṇu d'après l'*Ahirbudhnyasaṃhitā*, p. 750.

APPENDICE 7. Liste des langues (*bhāṣā*), p. 751.

APPENDICE 8. Liste des *Smṛti*, p. 752.

APPENDICE 8 *bis*. Liste des *Agama*, p. 752.

APPENDICE 9. Listes des *Upapurāṇa*, p. 753.

APPENDICE 10. Doctrines (*mata*) réfutées dans le Śaṅkaravijaya d'Ānandagiri, p. 754.

APPENDICE 11. Liste des 64 arts (*kalā*, *aṅgavidyā*) d'après le *Kāmasūtra*, p. 755.

APPENDICE 12. Liste des 108 *Upaniṣad* (liste de la *Muktikā-up.*) p. 757.

APPENDICE 13. PRINCIPALES MESURES DE POIDS, p. 758. J. Filliozat.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CHAPITRE VII

LA PHILOSOPHIE BRAHMANIQUE

LES DARŚANA

LE MATÉRIALISME. LES SPÉCULATIONS GRAMMATICALES

1. Introduction

§ 1358. **La notion de darśana.** La philosophie en tant que discipline intellectuelle spéciale a été tout d'abord conçue dans l'Inde comme une méthode d'enquête. Les mots qui la désignent semblent le prouver. On l'a appelée d'abord *tarka* ou *nyāya*, mots qui dénotent la conduite de l'esprit, et plus souvent *ānvīkṣikī* «enquête», dérivé de la racine *īkṣ-* «regarder», avec le préverbe *anu* «à la suite, en suivant». On a appelé les théories philosophiques spéciales *mata* «opinions», c'est-à-dire ce qui est pensé, ou *vāda* «doctrine», ce dont on parle, ce qu'on expose et ce qu'on discute. Mais c'est finalement *darśana*, nom dérivé comme *ānvīkṣikī* d'une racine «voir» (*dṛś-*), qui a été adopté à partir de l'épopée tardive pour désigner les diverses branches de la philosophie indienne.

Strictement, *darśana* veut dire «vue», toutefois on le traduit communément par «système». Les deux interprétations se justifient. Les *darśana* sont bien des «vues» sur les divers points du domaine philosophique. Ce sont aussi des systèmes en tant qu'ils constituent des groupements coordonnés de notions. Ce sont encore des écoles car le plus souvent ceux qui les suivent en transmettent successivement de maître à disciple, de *guru* à *śiṣya*, l'enseignement traditionnel (*paraṃparā*). Surtout, les auteurs qui s'y rattachent composent rarement des livres originaux, ils commentent des textes reconnus pour fondamentaux ou des commentaires de ces textes. Ce faisant, ils interprètent et enseignent des théories classiques, ils font véritablement un travail d'école. Il est vrai qu'ils innovent parfois audacieusement mais ce n'est qu'en prétendant mieux restituer la véritable doctrine primitive des textes dont ils partent. Ces textes mêmes sont souvent des textes d'écoles, des *sūtra* ou «aphorismes», des *kārikā* ou vers mnémoniques où les doctrines sont exprimées en formules condensées à l'extrême pour être mieux gardées dans la mémoire. De pareils sommaires à retenir devaient de toute nécessité être complétés par des explications orales.

Les vues, systèmes ou écoles qui ont reçu dans l'Inde le nom de *darśana* sont très variés. Certains même sortent du domaine de la philosophie. C'est ainsi que le philosophe Mādhava compte au nombre des *darśana* l'école du grammairien Pāṇini et celle des alchimistes (§ 1364). Il s'ensuit que la philosophie indienne traite *de omni re scibili* ou plus exactement que le nom de *darśana* signifie «vue» en un sens général et non pas strictement «vue philosophique» selon la nomenclature occidentale.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

§ 1359. **Le groupe des darśana brahmaniques.** Les doctrines bouddhistes ou jaina, les théories matérialistes sont éventuellement considérées comme des *darśana* (§ 1364) mais ce nom s'applique tout particulièrement à six courants d'enquête philosophique qui sont rapprochés par ce trait commun; ils sont brahmaniques et reconnaissent, au moins théoriquement, l'autorité du Veda, des *Brāhmaṇa* et des *Upaniṣad*. Ils sont de ce fait des *darśāna* orthodoxes par opposition aux *darśana* hétorodoxes, bouddhistes, jaina ou matérialistes. On les désigne parfois en bloc sous le nom d'*āstikya* «croyance en l'existence de la divinité et du but suprême» en les opposant au *nāstikya*, à l'incroyance.

§ 1360. **Leurs origines.** Les *darśana* orthodoxes semblent s'être codifiés entre le IIe et le Ve siècle de notre ère (Jacobi) dans la grande période d'activité spirituelle et littéraire commencée par une réaction de la culture indienne contre les invasions (§ 463) et poursuivie avec éclat à la grande époque des Gupta. Il est certain que les origines des spéculations alors constituées en systèmes sont bien plus anciennes. Beaucoup, dont quelques-unes sont essentielles, remontent à l'époque des *Upaniṣad*, sinon plus haut. Si l'*Arthaśāstra* attribué à Kauṭilya donne une idée exacte de la philosophie, à l'époque de Candragupta le Maurya, à la fin du IVe siècle av. J.-C., deux *darśana* orthodoxes, le *Sāṃkhya* et le *Yoga* et un hétérodoxe constituaient déjà la philosophie (*ānvīkṣikī*). La psychologie et les spéculations de logique venaient de s'élaborer, au moins en partie, dans les écoles médicales. Les éléments qui devaient constituer les *darśana* étaient réunis, c'est alors qu'ils ont été coordonnés et exposés dans des textes scolastiques, constituant la philosophie classique du brahmanisme. Il est très probable que l'activité du bouddhisme à la même époque a contribué indirectement à la codification de cette philosophie, par la réaction qu'elle a suscitée dans la société et plus précisément dans la caste brahmanique.

§ 1361. **Synthèse des six darśana.** Sans doute originellement distinctes, celles des vues sur le monde qui appartenaient aux brâhmanes ont tendu à être harmonisées. Elles ne l'ont pas été systématiquement ni complètement. Elles sont loin de s'accorder quand elles arrivent devant les mêmes problèmes par des acheminements différents. Mais les différences mêmes de leurs directions de recherches les conduisent souvent sur des terrains distincts où elles se spécialisent et leurs résultats spéciaux peuvent se compléter. La somme des vues partielles est un tableau total de l'Univers.

Le Sāṃkhya dénombre les éléments constitutifs du monde tant spirituel que matériel et découvre deux plans, l'un phénoménal, celui de la *prakṛti*, l'autre transcendant, celui du *puruṣa*. Le Yoga joue des éléments révélés par cette analyse pour obtenir pratiquement une maîtrise tant physiologique que psychologique et le passage d'un plan à l'autre. Le Vaiśeṣika s'attache à l'analyse subtile de la matière et des catégories notionnelles, le Nyāya à celle des démarches rationnelles de l'esprit. La Mīmāṃsā «examine» ce qui n'est ni esprit, ni matière et ne ressortit par conséquent à aucun des autres *darśana*, le Veda qui enjoint l'acte rituel réalisateur de l'«Ordre», du *dharma*. Enfin le Vedānta regarde au-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

delà même de cette réalité suprême qu'est le Veda et atteint l'Être absolu. On voit que les *darśana* se complètent deux à deux : le Sāṃkhya et le Yoga parce qu'ils sont comme une théorie et son application pratique, le Vaiśeṣika et le Nyāya parce qu'ils analysent la matière et l'esprit, la Mīmāṃsā et le Vedānta en ce qu'ils concernent le Veda et l'au-delà du Veda. A eux six les *darśana* brahmaniques englobent tout. Dans les écoles brahmaniques ils sont étudiés en commençant par le Nyāya-vaiśeṣika, on passe ensuite au Sāṃkhya-yoga pour étudier en dernier lieu la Mīmāṃsā et le Vedānta, on passe ainsi graduellement de la connaissance la plus immédiate à la science de l'absolu (Ballantyne).

§ 1362. **Portée philosophique et religieuse des darśana.** En dehors de leur caractère philosophique les six *darśana* brahmaniques ont un caractère religieux précisément parce qu'ils sont brahmaniques et surtout parce que la connaissance à laquelle ils conduisent est salvatrice. Ils sont en effet les héritiers des *Brāhmaṇa* et des *Upaniṣad* pour qui le souverain bien s'acquiert par un savoir. Dans l'esprit des *Brāhmaṇa* celui qui sait les formules et connaît les rites a atteint le but suprême, à plus forte raison le disciple de la Mīmāṃsā qui pénètre les secrets de l'efficience des formules. Dans l'esprit des *Upaniṣad,* celui qui connaît le *brahman* et l'*ātman* va plus loin encore, sa connaissance lui donne le sentiment de sa participation à l'Être absolu. Ainsi par le chemin de la connaissance, le *jñānamārga,* on s'élève au-dessus de la conscience humaine vulgaire, on s'affranchit des illusions qui l'égarent, on fait son salut. C'est pourquoi la philosophie des *darśana* sauve en même temps qu'elle éclaire et parce qu'elle éclaire.

Les *darśana* ne constituent pourtant pas des systèmes plus religieux que philosophiques; leur caractère de vues promenées sur le monde reste essentiel. Celui des *darśana,* le Yoga, qui peut passer pour le moins philosophique, l'est en réalité presque au même titre que lse autres. Ce Yoga par l'emploi qu'il fait d'exercices spirituels et physiologiques paraît en effet constituer bien plus une discipline technique qu'une philosophie. Il est pourtant une méthode d'exploration et de domination du psychisme inconscient. Les états psychiques qu'il réalise sont des expériences dans le domaine qui échappe aux sens et à la pensée ordinaire. Le *yogadarśana* est une «vue» qui complète les autres et porte là où elles n'atteindraient pas. Le *darśana* réputé le plus «mystique» est bien plutôt un système d'enquête et d'action psycho-physiologiques.

§ 1363. **La pensée des darśana et la culture indienne.** Non seulement les *darśana* constituent bien la philosophie brahmanique mais leur étude s'impose pour connaître profondément la culture indienne, même en ses aspects non philosophiques. L'influence de la pensée des *darśana* n'a pas été limitée dans l'Inde au milieu spécial des philosophes. L'étude du Nyāya fait partie du bagage indispensable à la formation de tout pandit. La Mīmāṃsā a influé largement sur la jurisprudence. La religion est en grande partie la création des philosophes. Tous les textes classiques supposent le vocabulaire et les idées du Sāṃkhya et du Vedānta familiers aux lecteurs. Enfin la diffusion universelle d'idées issues des spéculations des *darśana* a préparé l'Inde entière à l'acceptation courante de concepts qui nous paraissent étranges et qui chez elle sont ordinaires.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

L'étude des *darśana* est donc indispensable à l'intelligence de la mentalité indienne en général.

C'est ainsi qu'un des traits frappants de cette mentalité est la facilité avec laquelle elle accepte l'idée de l'inexistence du monde matériel. L'idée que le monde extérieur n'est qu'un rêve bien lié apparaît à première vue comme tout à fait étrange à l'Occidental. Son origine est souvent pour lui inexplicable. L'étude de la théorie indienne de la perception en donne pourtant la clé. Nous allons voir que, selon les Indiens, les sens ne sont pas des récepteurs passifs d'impressions venues de l'extérieur, mais des forces actives qui façonnent les perceptions en en prenant les éléments au monde extérieur. Ces forces peuvent aussi entrer en jeu d'elles-mêmes, sans prendre aucun élément au monde extérieur, pour produire les rêves. Dès lors on peut se demander — et c'est ce qu'ont fait les idéalistes indiens — si, après tout, leur jeu n'est pas constamment indépendant de tout monde extérieur existant, s'il ne dépend pas exclusivement d'une *māyā*, d'une puissance d'illusion qui mettrait seule en branle les forces alimentant la conscience. L'idéalisme absolu n'apparaît plus alors comme une monstrueuse production, spontanée et inexplicable, du génie indien, mais on voit que l'esprit indien est préparé à la négation des objets des sens par la théorie de la perception que les *darśana* ont rendue classique, on conçoit aisément comment il accepte sans révolte les conséquences extrêmes de la philosophie de l'*ātman-brahman*.

§ 1364. **Descriptions indiennes des darśana (brahmaniques et autres).** Un certain nombre d'ouvrages tardifs décrivent les *darśana*. La plupart se bornent à l'exposé de certains d'entre eux et font d'ordinaire cet exposé dans des buts de polémique. Ce ne sont donc pas des ouvrages d'histoire de la philosophie mais plutôt des examens contradictoires des systèmes philosophiques. Fréquemment, à côté des *darśana* classiques, les *darśana* les plus divers sont envisagés.

Le *Sarvadarśanasiddhāntasaṃgraha*, attribué à Śaṅkara, étudie non seulement le Vaiśeṣika, le Nyāya, la Pūrvamīmāṃsā, le Sāṃkhya, le système de Patañjali et le Vedānta, mais encore les systèmes des matérialistes, des jaina, plusieurs systèmes bouddhistes et celui du *Mahābhārata*. A la fin du IXe siècle, l'auteur jaina Haribhadra Sūri a écrit un *Ṣaḍdarśana-samuccaya*, «Collection des six *darśana*», mais il compte parmi ces *darśana* le bouddhisme et le jainisme à l'exclusion du Vedānta et du Yoga. En 906, son disciple Siddharṣi a décrit sommairement les six *darśana* dans son *Upamitibhavaprapañcakathā* en prākrit. Vers 1600, Appaya Dīkṣita a composé un *Caturmatasārasaṃgraha* qui traite spécialement des doctrines des écoles vedântiques *dvaita*, *viśiṣṭādvaita*, *advaita* et *śivādvaita* et une *Vādanakṣatramālikā* contenant surtout des controverses relatives à la Mīmāṃsā. Un *Bahuvidhamatasaṃgraha* est une réfutation de toutes sortes de doctrines. Il est de date inconnue mais peu ancienne. L'auteur, également inconnu, était un *advaitavedāntin*. Mais le plus important des exposés des *darśana* est le *Sarvadarśanasaṃgraha* par Mādhava (XIVe siècle). Il en décrit quinze, rangés dans un ordre de valeurs, à son point de vue, croissantes. Il commence par le système des matérialistes qui est ainsi donné pour le pire. Il comprend des systèmes que

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

nous ne considérerions pas comme philosophiques : celui du grammairien Pāṇini et celui, alchimique, du «Seigneur des essences élémentaires» (*raseśvaradarśana*). Mais, du point de vue indien, la science du grammairien, qui est celle du jeu de la parole, se classe naturellement à côté de celle du jeu du raisonnement, le Nyāya. D'autre part, l'alchimie du *raseśvaradarśana* est une science salvatrice, par là elle se rapproche des autres *darśana* et, d'ailleurs, la science de la matière de l'Univers a autant de titres que l'atomisme Vaiśeṣika à être classée dans la philosophie.

D'autres exposés plus récents des *darśana* ont encore été rédigés en sanskrit, tels le *Sarvamatasaṃgraha* d'auteur inconnu et le *Ṣaḍdarśanasiddhāntasaṃgraha*, composé par Rāmabhadradīkṣita et un groupe d'auteurs sur l'ordre du souverain marathe de Tañjāvūr, Śahjī (1685-1711). D'intéressantes données doctrinales sur les *darśana* se trouvent dans le poème tamoul ancien *Maṇimēgalei* (§ 1223).

§ 1365. **Les darśana et la pensée occidentale.** Dès que les doctrines des *darśana* ont été connues en Europe, surtout par les travaux de Colebrooke, au début du XIXe siècle, on s'est aperçu qu'elles étaient comparables à celles de la philosophie grecque. Certains, croyant alors qu'elles étaient prodigieusement anciennes et que toute civilisation venait de l'Inde, en firent les modèles de celles de la Grèce. D'autres, par réaction, soutinrent qu'elles ne pouvaient être que modernes et que la pensée philosophique n'ayant pu naître qu'en Grèce, elles étaient empruntées au monde hellénique. En fait, les spéculations grecques et indiennes, même parallèles, apparaissent comme généralement indépendantes en dépit d'influences réciproques sporadiquement décelables que nous étudierons au tome III en même temps que les rapports des diverses formes de la pensée indienne, aussi bien bouddhique que brahmanique avec la pensée grecque. Dans tous les cas, l'appartenance réelle des *darśana* à la philosophie a été établie. Victor Cousin jugeait même que les *darśana* correspondaient par leur contenu et leur ordre théorique de succession aux systèmes philosophiques généraux qu'il croyait retrouver dans l'histoire de la philosophie occidentale en un enchaînement régulier, toujours le même : sensualisme, idéalisme, scepticisme et mysticisme. La loi qu'il prétendait découvrir dans le développement des systèmes occidentaux devenait générale dès qu'elle se vérifiait aussi pour les systèmes indiens.

La conception de Cousin était trop arbitraire, mais il avait raison de recourir à l'étude comparée des doctrines philosophiques grecques et orientales. Il est toutefois resté difficile pour beaucoup d'historiens de la philosophie d'utiliser les opinions indiennes en parallèle avec celles de l'Occident. Certains inclinent à admettre que les pensées indienne et occidentale sont irréductibles l'une à l'autre. En fait il n'est pas rare qu'une même explication paraisse convaincante à un philosophe indien et insuffisante à un Occidental ou réciproquement. Pourtant les démarches de l'esprit sont les mêmes dans le monde indien et dans le monde occidental; ce qui diffère ce sont les notions préétablies sur lesquelles se fondent les explications. Les discordances entre les philosophies de ces deux mondes sont bien moins entre ces philosophies elles-mêmes

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

qu'entre les données reçues dans les cultures traditionnelles où elles puisent.

§ 1366. **L'interprétation de la pensée des darśana par les Occidentaux.** La pénétration de la pensée indienne par les Occidentaux exige d'eux une connaissance préalable de la culture indienne, particulièrement des idées religieuses, cosmologiques et scientifiques qui ont formé le fonds du savoir des philosophes indiens. Elle exige aussi de grandes précautions dans l'usage et l'établissement des traductions qui supposent nécessairement l'interprétation des termes philosophiques employés par les textes originaux.

La détermination des équivalences entre termes philosophiques indiens et européens est très délicate. On comprend la signification des termes indiens par les définitions qui en sont données et par leur emploi dans les textes, mais on s'aperçoit fréquemment, une fois qu'on les a compris, qu'on ne possède pas de terme européen adéquat pour les exprimer. En ce cas, beaucoup de traducteurs renoncent à rendre le terme sanskrit et le conservent tel quel après l'avoir défini. D'autres forgent un terme européen nouveau qu'ils sont obligés d'expliquer et qui impose au lecteur un effort de mémoire superflu. D'autres encore se contentent d'une traduction approximative. Le procédé de ces derniers donne des phrases plus claires mais qui sont la source d'erreurs d'interprétation et de jugements injustes. Il faut ajouter que, même lorsqu'un terme indien trouve un équivalent exact dans une langue européenne, cet équivalent n'est pas toujours exact dans toutes les acceptions, les mots européens, malheureusement pour le langage philosophique européen lui-même, n'ayant pas toujours une valeur unique et déterminée.

§ 1367. Le mot *manas*, par exemple, est parfois laissé sans traduction, parfois rendu par le mot «mental» dont on fait alors un substantif, sans que cela puisse le rendre plus apte à signifier *manas*, enfin on utilise volontiers pour équivalents «esprit» (à cause de la parenté de *manas* avec *mens* du latin) et «sens commun» («sensorium commune» et non «bon sens»). En fait, le *manas* est défini comme ayant pour fonction de «disposer ensemble» (*saṃkalpayati*) les données des sens, c'est-à-dire de former les conceptions qui apparaissent dans la conscience, images, désirs, etc. Il centralise pour cela les données de la sensibilité et on pourrait l'identifier avec ce que nous appelons la «conscience». Mais beaucoup d'entre nous sont habitués à considérer la conscience comme le théâtre où se jouent les scènes que l'esprit contemple et non pas comme un organe créateur de représentations et de volitions. Le mot «conscience» n'évoquerait pas pour eux ce que le mot *manas* signifie pour les auteurs sanskrits. Les termes «esprit» et «sens commun» l'évoquent mieux mais non très exactement. La traduction du mot *manas* est impossible ou infidèle. Il est difficile de sortir de ce dilemme. On est contraint en pareil cas soit de rendre, quand c'est possible, le terme sanskrit par une expression composée explicative, soit d'adopter la traduction la moins inadéquate en l'accompagnant toujours du terme original pour signaler qu'elle n'en est pas l'équivalent absolu. Autrement l'interprétation peut faire fausse route.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

§ 1368. **Intérêt général de la philosophie des darśana.** La difficulté de la traduction des termes philosophiques sanskrits en langage occidental souligne ce qui précisément donne à l'étude de la pensée indienne un des principaux éléments d'intérêt. La pensée indienne donne des mêmes faits des interprétations différentes de celles que la pensée occidentale a construites; c'est la preuve que celle-ci n'épuise pas à elle seule toutes les possibilités de représentation philosophique et s'enferme éventuellement dans des préjugés traditionnels dont la valeur aurait besoin d'être remise en question.

La perception est habituellement considérée par les Occidentaux comme le résultat d'une excitation produite sur des organes récepteurs spéciaux par le milieu ambiant; des connexions nerveuses transmettent ces excitations à des centres où s'élaborent, par des effets physico-chimiques dès maintenant connus ou soupçonnés, des images représentatives du milieu excitateur. Beaucoup d'esprits se satisfont de cette construction, justifiée d'ailleurs par des constatations précises et des contre-épreuves décisives. Mais les spécialistes qui multiplient ces constatations et réalisent ces contre-épreuves savent qu'ils ne font que préciser toujours davantage les conditions de la perception et que rien ne leur apprend jamais comment en définitive une excitation matérielle devient phénomène psychologique.

§ 1369. Dans les *darśana,* la condition de la perception est une «saisie» (*grahaṇa*). Les organes des sens ne sont pas des récepteurs passifs d'excitations, ce sont des «forces» (*indriya*) qui agrippent au passage et parfois vont chercher (c'est le cas de la vue) les objets extérieurs (§ 1472). Chaque force spécialisée «saisit» les éléments qui dans ces objets lui correspondent, la force visuelle saisit les éléments lumineux, la force auditive les éléments sonores et ainsi des autres. Toutes prennent par contact connaissance de leurs prises et font en quelque sorte rapport de cette connaissance au *manas* (§ 1367) qui en compose les représentations rendues conscientes par la *buddhi* (§ 1472). Cette théorie explique les erreurs sensorielles, les rêves, les hallucinations, par le fonctionnement inopiné des forces saisisseuses qui représentent les sens et qui, étant actives par elles-mêmes et non pas simplement mues par des excitations extérieures, sont susceptibles de faire au *manas* des rapports fictifs, causant ainsi la formation de représentations irréelles.

Pareille construction est scientifiquement sans valeur, puisqu'elle ne précise pas les conditions réelles où la perception s'effectue. Rationnellement elle n'est pas inacceptable. Elle ignore, il est vrai, par quel processus exact s'effectue, lors de la «saisie» d'un objet par la «force sensorielle», l'éveil (*buddhi*) de sa connaissance dans la conscience, mais la théorie occidentale ne sait pas davantage comment l'excitation matérielle et localisée d'un organe devient représentation consciente. Les théories indienne et occidentale de la perception sont également impuissantes au fond à en rendre compte et l'indienne se présente par rapport à l'occidentale comme la géométrie non-euclidienne en face de l'euclidienne. Elle convient mal à des fins pratiques mais elle n'est pas irrationnelle et rappelle par son existence qu'il est des façons de traiter les problèmes

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

philosophiques autres que celles qui nous satisfont communément sans pourtant être exactes. Ceci peut amener, le cas échéant, à des efforts utiles de révision de nos idées et à une plus juste conscience de leur caractère subjectif.

D'autre part il est évident que, puisqu'il existe des solutions indiennes originales pour des problèmes philosophiques, l'histoire de la philosophie ne peut être générale qu'à condition d'en tenir compte et de ne pas rester spécialisée dans l'étude des systèmes d'Occident.

2. Les six *darśana*

a. *La Mīmāṃsā*

§ 1370. **Origine de la Mīmāṃsā.** Le terme de *mīmāṃsā* «investigation» (proprement «fait de vouloir intensément penser») se rencontre dans toute la littérature, depuis l'*Atharva-* et le *Yajur-Veda*. Il exprime l'intérêt qu'on prenait dès une haute antiquité à «rechercher» les points du rituel ou de la spéculation qui pouvaient prêter à un doute, et le souci qu'on avait dans les milieux scolastiques d'établir une herméneutique rationnelle des textes sacrés.

L'objet de la Mīmāṃsā est double, selon qu'il porte sur le *dharma* («devoir rituel» et «mérite» qui en résulte) ou sur le *brahman*. De là deux formes de Mīmāṃsā, la *pūrvamīmāṃsā* «investigation première», qui concerne les rites et qui est la Mīmāṃsā par excellence — on dit aussi Karmamīmāṃsā «investigation des actes (rituels)» — et l'*uttaramīmāṃsā* ou Vedānta (mīmāṃsā), dont il sera question § 1388 et suivants. Ce n'est pas un hasard si ces deux disciplines se trouvent ainsi rapprochées : l'une et l'autre plongent par leurs racines dans le vieux fonds védique, elles s'opposent l'une à l'autre et en même temps se complètent comme s'opposent et se complètent *Brāhmaṇa* et *Upaniṣad*, et on peut imaginer une Mīmāṃsā rudimentaire, élaborée peut-être dans les milieux sāmavédiques, qui aurait groupé une systématique rituelle et une systématique ontologique.

L'usage du mot *mīmāṃsā* se poursuit dans les *Dharmaśāstra*, soulignant les liens qui s'établiront au Moyen Âge entre la (Pūrva)Mīmāṃsā et la pensée juridique (§ 878, 1387). Pāṇini connaît le terme, et le *Mahābhāṣya* parle des Mīmāṃsaka comme de gens dont les traditions sont bien assises : l'argumentation grammaticale d'autre part n'est pas sans rapport avec la Mīmāṃsā : on a noté (Paranjpe, Jacobi) que les *vārttika* de Kātyāyana (IIIe ou IIe siècle avant l'ère) concordent sur certains points de forme et de fond avec la phraséologie des *Mīmāṃsāsūtra*. Enfin le réalisme de la Mīmāṃsā et certains procédés de sa dialectique permettent de la rapprocher du Nyāya-Vaiśeṣika (Strauss) — le mot *nyāya* lui-même est synonyme de *mīmāṃsā* — en sorte que, malgré son extrême originalité, la Mīmāṃsā se tient au carrefour de la spéculation brahmanique.

Aucun de ces rapprochements ne donne de date sûre pour la constitution du *Mīmāṃsādarśana*. On peut admettre qu'il se serait fixé à la fin de l'époque védique, si du moins il a jamais répondu à ce qui a dû être son objet pratique originel, à savoir donner les règles pour l'établisse-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

ment d'un *Kalpasūtra* et d'un *prayoga* rituel. Mais la Mīmāṃsā telle que l'expose son traité le plus ancien, les *Sūtra* de Jaimini, est déjà orientée vers des fins théoriques tout autant que pratiques. Peut-être à cet égard ces *Sūtra* ont-ils subi l'influence des *Sūtra* de Bādarāyaṇa : Jaimini fait appel à l'autorité de Bādarāyaṇa, qui réciproquement cite les opinions de Jaimini une dizaine de fois. Il est difficile de décider sur la priorité de l'un ou de l'autre recueil, d'autant que, si les vues des deux «auteurs» coïncident dans les *Mīmāṃsāsūtra*, dans les *Brahmasūtra* la moitié des passages comparés les opposent.

La date des *Sūtra* de Jaimini est elle-même incertaine : se fondant sur les parallèles de la tradition des grammairiens, Jacobi pose 300-200 av. J.-C., tandis que Keith ne les estime pas antérieurs au IIIe siècle de notre ère.

§ 1371. **Position de la Mīmāṃsā.** L'objet de la Mīmāṃsā est d'examiner les versets (*mantra*) et les interprétations (*brāhmaṇa*) qui forment la trame du rituel védique, afin de poser des règles générales, de fixer dans tous les cas douteux la «jurisprudence» rituelle et d'assurer une pratique correcte. C'est là le développement naturel des vieux recueils de règles interprétatives, les *paribhāṣāsūtra* qui étaient attestés de manière sommaire et inégale dans les *Kalpasūtra*. La Mīmāṃsā procède à l'investigation du *dharma*, dont le contenu est déterminé par les «injonctions» (*codanā*) du Veda; elle donne la théorie de ces injonctions, les classe et les exemplifie. Le problème de la délivrance n'est pas plus effleuré par la Mīmāṃsā primitive qu'il ne l'était par le Veda : comme dans le cas d'autres *darśana*, Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṃkhya, on verra certains textes tardifs ébaucher une technique du salut, indiquer par exemple le résultat transcendantal que produit le mérite ou le démérite rituels. Mais à l'origine la Mīmāṃsā est résolument réaliste et technique : un corps autonome de règles, autour desquelles viendra se grouper peu à peu, parfois artificiellement, tout l'appareil spéculatif que comporte un *darśana*, une épistémologie, des essais de psychologie, de métaphysique et de sotériologie.

§ 1372. **Les textes : Les Mīmāṃsāsūtra.** Ce recueil se divise en 12 *adhyāya* (il existe un supplément, le *Saṃkarṣa(ṇa)kāṇḍa*, en style différent et d'authenticité contestée, V. A. Ramasvami Sastri) et compte environ 2.700 *sūtra* : chaque *adhyāya* se décompose en plusieurs *pāda* ou «quartiers», généralement au nombre de 4, qui traitent chacun d'un ou de plusieurs «sujets» (*adhikaraṇa*). Quoique moins elliptiques que les *Brahmasūtra*, les *Sūtra* de la Mīmāṃsā sont tout à fait comparables à ceux-ci pour l'arrangement, la teneur, l'inspiration : cette analogie confirme l'hypothèse que la rédaction des *Sūtra* a pu se faire des deux côtés vers la même époque. Sur la personnalité de Jaimini, on ne sait rien d'authentique. Tout invite à croire que, comme les autres fondateurs de *darśana*, le nom de Jaimini est, sinon mythique, du moins générique et conventionnel, et que les *Sūtra* résultent d'une compilation d'école.

Au premier *adhyāya*, les *Sūtra* définissent le *dharma*, exposent la relation entre le mot et le sens, entre le *vidhi* et l'*arthavāda*, traitent de la valeur des *mantra*, du conflit éventuel entre *smṛti* et *śruti*, etc. L'*adhyāya*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

2 définit l'injonction et son signe grammatical, le verbe, l'efficience propre du verbe; il détermine les différentes sortes d'action verbale. L'*adhyāya* 3 est consacré au *śeṣa*, c'est-à-dire aux éléments («complémentaires») qui dans un acte rituel servent à quelque chose d'extérieur à eux, et s'opposent au *śeṣin* («ce qui est pourvu d'un complément») ou éléments essentiels. Le 4° distingue le *kratvartha* «ce qui a lieu en vue de l'acte» et est de ce fait obligatoire; et le *puruṣārtha* «ce qui a lieu en vue du sujet (qui sacrifie)» et peut être omis sans entraîner un vice radical du sacrifice. Le 5° concerne le *krama*, l'ordre dans lequel doivent se suivre les opérations rituelles. Le 6° détermine ce qu'est la qualification (*adhikāra*) au sacrifice, comment elle se manifeste et quelles sont les personnes qualifiées. Les trois sections suivantes traitent de l'*atideśa*, c'est-à-dire de l'extension par analogie du schéma du *darśapūrṇamāsa*, qui est le sacrifice archétype (*prakṛti*), aux autres sacrifices, qui sont considérés comme des ectypes (*vikṛti*); la section 9 concerne plus spécialement l'*ūha* (modifications des *mantra*) étudié en relation avec le principe d'*atideśa*. A l'*adhyāya* 10, il est question du *bādha* «exclusion» et de l'*abhyuccaya* «inclusion»; au 11, du *tantra*, portions communes du rite qui n'ont besoin d'être énoncées qu'une fois, et de l'*āvāpa*, portions qui ont à être répétées. Enfin le dernier livre a pour sujet le *prasaṅga*, c'est-à-dire la possibilité qu'ont certains éléments propres à un acte rituel d'être employés dans un autre acte.

§ 1373. **Les commentaires.** Les *Mīmāṃsāsūtra* ont fait l'objet d'importants commentaires, dont les plus connus sont ceux de Śabara-(svāmin), de Prabhākara et surtout de Kumārila. Ces deux derniers ont formé des écoles distinctes. Sans doute y a-t-il eu une tradition plus ancienne, qui s'est perdue : Śabara cite un *vṛttikāra* qu'on assimile parfois à Upavarṣa, auteur qu'il cite également. Mais le premier auteur notable est Śabarasvāmin, qu'on situe en général au v° siècle et qui a dû être originaire du Nord. Son *bhāṣya* est rédigé dans le style souple, concis, fortement articulé, décelant la dialectique de type ancien. Commentateur fidèle de Jaimini, il inaugure la polémique anti-bouddhique qui restera l'un des traits majeurs de la Mīmāṃsā.

C'est avec Prabhākara et Kumārila que la doctrine revêt son aspect spéculatif. Prabhākara, surnommé le *guru*, est probablement du vii° siècle et légèrement antérieur à Kumārila (G. Jhā), dont la tradition veut pourtant qu'il ait été l'élève. Son œuvre se résume en deux commentaires au *Śābarabhāṣya*, l'un développé, la *Bṛhatī* (qui ne nous est parvenue que fragmentairement), l'autre bref, la *Laghvī*, de style archaïsant. La manière dont il combat les thèses bouddhistes ne laisse pas de montrer qu'il a été influencé par elles (Stcherbatsky).

Kumārila, sans doute du viii° siècle et originaire du Sud, surnommé *bhaṭṭa* «le maître» ou *bhaṭṭapāda*, fut un interprète pénétrant et hardi de la Mīmāṃsā, habile à intégrer *sūtra* et *bhāṣya* dans un vaste ensemble doctrinal. On lui doit le *Ślokavārttika* (proprement *Mīmāṃsāślokavārttika*), rédigé en versets (d'où le nom de cet ouvrage), qui commente le *pāda* initial du premier *adhyāya;* le *Tantravārttika*, qui commente les trois autres *pāda* du premier *adhyāya* ainsi que les *adhyāya* 2 et 3; la *Ṭupṭīkā*, qui glose plus brièvement les neuf *adhyāya* restants. Son attitude

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

est libre vis-à-vis de Śabara, irréductible vis-à-vis du bouddhisme. Malgré leur style recherché, ses ouvrages sont vivants et alertes, et le *Tantravārttika* est riche en notations de faits de langue et d'usages.

§ 1374. Le principal commentateur de Prabhākara fut Śālikanāthamiśra (vers 750) qui rédigea aussi une œuvre *mīmāṃsaka* autonome, la *Prakaraṇapañcikā*, et dont le *Nayaviveka* de Bhāvanātha résume les thèses. Quant à Kumārila, sa descendance littéraire est nombreuse : le *Ślokavārttika* fut commenté sous le titre de *Nyāyaratnākāra* par Pārthasārathimiśra (probablement XIVe s., Mithilā), qui glosa aussi directement les *Sūtra* (*Śāstradīpikā*), discuta des points importants de la doctrine (*Tantraratna*) et écrivit enfin un traité autonome (*Nyāyaratnamālā*). Maṇḍanamiśra, qu'on identifie souvent avec le śaṅkarien Sureśvara, compila vers le IXe siècle un *Vidhiviveka* : cet ouvrage eut l'honneur d'être commenté par Vācaspatimiśra (*Nyāyakaṇikā*), dont le nom se retrouve avec éclat à propos de tous les *darśana*.

Prabhākara s'oppose à Kumārila sur un grand nombre de points de détail : par exemple il ne reconnaît que 5 *pramāṇa* (§ 1383), il définit autrement l'*arthāpatti* (ibid.) et la relation du mot avec la phrase, etc. (Kane).

§ 1375. Des traités de Mīmāṃsā nombreux se sont succédé jusqu'à la fin du XVIIe siècle, où Khaṇḍadeva écrivit encore dans l'esprit kumārilien la *Bhaṭṭadīpikā* et le *Mīmāṃsākaustubha*. Il y eut aussi maints traités spéciaux (ainsi le *Mānameyodaya* de Nārāyaṇabhaṭṭa, fin du XVIe siècle, qui traite de la preuve) et notamment des textes sur les incidences juridiques du système.

Enfin il convient de faire une place à quelques manuels fort connus, qui traitent du vocabulaire technique de la Mīmāṃsā et des aspects pratiques de la doctrine. C'est l'*Arthasaṃgraha* (proprement *Mīmāṃsārthasaṃgraha*) de Laugākṣibhāskara, le plus sommaire et le plus clair; l'auteur, dont la date est mal déterminée, antérieure en tout cas au XIVe siècle, s'est fait également un nom dans le domaine du Nyāya-Vaiśeṣika. Le *Jaimīnīyanyāyamālāvistara* du célèbre polygraphe Mādhava (§ 1397), résumé des Sūtra sous forme de *kārikā* que relie une brève prose. Enfin le *Mīmāṃsānyāyaprakāśa* d'Āpadeva, auteur marathe du XVIIe siècle, adepte de Pārthasārathimiśra, qui condense la doctrine en une prose serrée; l'ouvrage est connu aussi sous le nom d'*Āpadevī*.

§ 1376. **Les doctrines. Le dharma.** La notion de *dharma* est, comme on l'a vu, au point de départ : le *dharma*, c'est-à-dire toute matière (*artha*) comportant une motivation (*prayojana*), constitue l'objet unique du Veda. Mais alors que dans le Vedānta le Veda sera donné comme procédant du *brahman*, dans la Mīmāṃsā le Veda est une sorte de substance autonome, éternelle, n'ayant aucune base personnelle, n'exprimant la volonté de personne. C'est la Mīmāṃsā tardive qui introduira isolément la notion d'un Être suprême «se remémorant» le Veda des manifestations antérieures, au début de chaque ère nouvelle, et le révélant aux hommes. Le Maître de la Mīmāṃsā, c'est l'injonction (§ 1378), sous sa forme pure, inconditionnée, ayant pour serviteur l'acte sacrificiel (Prabhākara). Pas plus qu'il n'y a créateur ou régisseur du monde, il

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

n'y a production ou dissolution de la matière. On voit assez clairement comment sur tous ces points la Mīmāṃsā développe les thèses implicites des Brāhmaṇa.

§ 1377. Le śabda. L'éternité du Veda a pour cause et pour contrepartie l'éternité des signes phoniques qui le composent. Le *śabda,* à la fois «son» et «mot», est comme l'espace (*ākāśa*) indéfiniment présent en puissance : c'est là un des postulats essentiels du système, qu'on soutient en réfutant les thèses adverses du Nyāya-Vaiśeṣika et du bouddhisme. Le son éternel est au son empirique ce qu'est l'être à sa manifestation : il est un et immodifiable. L'apparence seule est cause qu'il varie, augmente ou diminue avec le nombre de ceux qui parlent, qu'il cesse et prend naissance, qu'il est perçu par plusieurs personnes à la fois. En fait, il n'y a pas de modification du phonème, mais un nouveau phonème qui prend la place du premier; l'accroissement ou la diminution du bruit n'est que l'accroissement ou la diminution des conjonctions et des disjonctions de l'air. Comme arguments de l'éternité du *śabda,* Kumārila allègue que d'une part le son communique une signification déterminée, d'autre part qu'on le reconnaît (*pratyabhijñā*) lorsqu'on l'a une fois entendu (Abegg).

Les mots ont une aptitude innée à susciter les représentations; il existe une connexion innée entre le mot et ce qu'il signifie, sans que la convention humaine ni l'intervention divine jouent un rôle. Le mot désigne l'espèce (*ākṛti, jāti*) et non l'individu (*dravya*) [§ 1513]; l'espèce est elle aussi une entité transcendante, éternelle, ayant une réalité objective dans les individus (Glasenapp). Sur tous ces points la pensée mīmāṃsaka se heurte soit au Nyāya, soit à la philosophie grammaticale. C'est à celle-ci qu'elle a pu emprunter enfin sa description sur l'interprétation des mots par le *yoga* (méthode étymologique et grammaticale) et la *rūḍhi* (méthode fondée sur la valeur traditionnelle du mot); la *rūḍhi* en principe prévaut sur le *yoga.*

§ 1378. L'injonction. Au centre de la structure linguistique du sacrifice, il y a l'injonction (*codanā*) ou prescription (*vidhi*) : c'est là le cœur même du Veda. L'injonction s'exprime par une forme verbale, un verbe «injonctif» qui est ou un optatif, ou une forme à valeur d'optatif (*liṅartha*). Prenons le mot *yajeta* «il doit sacrifier» : l'élément final *-(e)ta* porte en lui une efficience (*bhāvanā*) — proprement «le fait d'amener à l'existence» — qui se marque à la fois par une valeur générale de «verbalité» — c'est l'*ārthī bhāvanā* (ou *phalabhāvanā*) «l'efficience relative à un but» — et par une valeur particulière d'optativité — c'est la *śābdī bhāvanā* «l'efficience dépendant du mot» : celle-ci est la plus importante, c'est celle qui «amène à l'existence» l'autre *bhāvanā,* laquelle à son tour «amène à l'existence» l'action désignée par le verbe : *yajeta* par exemple signifie littéralement «il doit (optativité) amener à l'être (verbalité) quelque chose par un sacrifice» (Edgerton). Enfin chaque *bhāvanā* comporte trois éléments, la fin ou l'objet produit, l'instrument ou le moyen, le mode d'exécution : ainsi dans *agnihotraṃ juhuyāt svargakāmaḥ* «celui qui désire le ciel doit offrir l'oblation au Feu», la fin est le ciel, le moyen est l'*agnihotra,* le mode d'exécution consiste en les *aṅga* ou éléments subsidiaires de ce rite.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

§ 1379. Les divisions du Veda. Dès les *Sūtra* le Veda a été conçu comme comportant cinq divisions : les injonctions (*vidhi*), les formules sacrées (*mantra*), les noms (*nāmadheya*), les prohibitions (*pratiṣedha*), les descriptions (*arthavāda*).

a. L'injonction est tout d'abord primaire, secondaire (ou accessoire, *guṇavidhi*), qualifiée (*viśiṣṭa*) — celle-ci valant là où ni le rite ni ses accessoires n'ont été établis par une injonction antérieure. Mais la classification importante est celle qui distingue : 1° les injonctions d'origine (*utpatti*), qui indiquent la nature générale d'un rite (ex. «il offre l'*agnihotra*») — c'est la portion essentielle de la *śruti*, et on en compte environ 70 au total; 2° les injonctions d'application (*viniyoga*), qui marquent la relation entre un acte principal et un acte subsidiaire (ex. «il fait oblation avec du lait caillé»); 3° les injonctions d'emploi (*prayoga*) qui commandent l'ordre (*krama*) dans lequel se suivent les parties du rite — l'ordre étant soumis à six critères (*pramāṇa*) qui, du plus puissant au plus faible, sont l'énoncé direct, le sens, la teneur, la position, la primauté et la procédure; 4° enfin, les injonctions de qualification (*adhikāra*), qui fixent les conditions dans lesquelles l'agent est en mesure d'obtenir les fruits de l'acte rituel qu'il a entrepris; l'*adhikāra* pose en particulier le problème de la participation au rite des *śūdra* et des femmes. On parle enfin des *niyamavidhi* ou «injonctions restrictives», des *parisaṃkhyāvidhi* ou «injonctions de spécification exclusive».

Comme le *krama*, la relation entre l'acte essentiel (*pradhāna*) et l'acte subsidiaire (*aṅga*) se détermine par six critères qui sont, par ordre d'importance décroissante, l'énoncé direct (*śruti*), le pouvoir inhérent (*liṅga*) (à un mot de noter telle chose, ce qui revient à : l'implication), la relation syntaxique (*vākya*), le contexte (*prakaraṇa*), la position (*sthāna*), la dénomination (*samākhyā*). On appelle «tenailles» (*saṃdaṃśa*) quelque chose qui est enjoint entre deux actes subsidiaires, eux-mêmes enjoints par référence à un autre subsidiaire.

§ 1380. *b.* Les formules. Elles ont pour objet d'évoquer à la mémoire ce qui a trait au sacrifice : c'est là leur effet direct et visible, qu'il y a lieu d'assumer et de rechercher partout où il peut se trouver. Lorsqu'aucun effet visible (*dṛṣṭa*) n'est reconnaissable, alors seulement on admet — car les mantra ne sauraient être dépourvus d'objet (*anarthaka*) — qu'il y a un effet invisible (*adṛṣṭa*), immatériel, qui confine à ce qui sur le plan métaphysique sera l'*apūrva* (§ 1385). Ce principe de l'*adṛṣṭatva*, que la Mīmāṃsā partage avec le Nyāya-Vaiśeṣika, n'est utilisé qu'avec parcimonie, sinon, comme l'observe Thibaut, le rituel entier se résoudrait en un faisceau d'actes dont personne ne pourrait comprendre la combinaison.

§ 1381. *c.* Les noms. Il s'agit des termes techniques qui servent à désigner les rites : leur objet est de définir la chose enjointe. Quelles sont les raisons qui font qu'un mot est considéré comme un nom? La Mīmāṃsā distingue 4 (éventuellement 5) motifs : la crainte d'impliquer une valeur possessive, la crainte de scinder une proposition, la déclaration faite dans un autre passage de la *śruti*, la ressemblance avec tel autre passage. Le principe du *vākyabheda*, la «scission de proposition», qui consiste en bref à poser qu'une seule chose peut être enjointe en un

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

même temps, autrement dit que chaque proposition du rituel doit traiter d'une seule et même chose, a passé de la Mīmāṃsā à l'argumentation grammaticale et juridique (Kane).

§ 1382. *d.* Les prohibitions. Elles ont pour effet d'empêcher un acte, ce sont des injonctions négatives. La négation qu'elles comportent se construit en général avec la portion optative de la forme verbale, non avec la racine ou avec un autre mot. Toutefois il y a certains cas où il paraît expédient de ne pas utiliser ce mode de prohibition, mais de donner une injonction positive accompagnée d'une négation qui porte soit sur la racine verbale — donc «accomplir tel acte opposé à l'acte noté par le verbe» — soit sur un nom, donc «accomplir l'acte en relation avec quelque chose d'autre que le nom» : c'est le *paryudāsa* ou «exclusion» (Edgerton). La raison principale qui fait préférer le *paryudāsa* à la prohibition normale est que cette dernière entraînerait une «option» (*vikalpa*), en ce sens que le Veda se trouverait enjoindre et interdire une même chose. La préoccupation des Mīmāṃsaka est d'éviter l'option, qui passe pour impliquer huit vices logiques (Āpadeva) ; ils admettent toutefois que la prohibition est parfois nécessaire, même s'il doit en résulter une option (Edgerton). Enfin, ils achèvent cette subtile démonstration en délimitant l'«exclusion» d'avec la «restriction» (*upasaṃhāra*).

e. La dernière division du Veda est l'*arthavāda,* c'est-à-dire les parties descriptives ou explicatives : ces parties accessoires, qui complémentent soit des injonctions, soit des prohibitions, ont aussi leur objet propre, qui est d'inciter à agir ou à s'abstenir d'agir, ou bien, dit-on encore, de glorifier les actes adjoints et de flétrir les actes prohibés. On distingue les *guṇavāda,* ex. «le soleil est le pilier sacrificiel», les *anuvāda,* ex. «le feu est un remède contre le froid», les *bhūtārthavāda,* ex. «Indra lança le foudre sur Vṛtra».

§ 1383. **La théorie de la connaissance.** Toute connaissance, excepté la mémoire, est valide et consiste en la claire notion de l'objet. Seule la mémoire, qui dépend d'expériences antérieures, ne comporte pas de validité immédiate. Il y a six moyens de connaissance, *pramāṇa* (proprement «les mesures-critères, mesures-pro[totypes]») : la perception (*pratyakṣa*) et l'inférence (*anumāna*), reconnues par toutes les écoles brahmaniques ; puis l'analogie (*upamāna*), que la Mīmāṃsā partage avec le Nyāya ; le verbe ou tradition sacrée (*śabda*), auquel les Mīmāṃsaka comme les Vedāntin confèrent une autorité exceptionnelle ; enfin la supposition allant de soi (*arthāpatti*) et l'*abhāva* «absence, négation», ou *anupalabdhi* «non perception» (sorte de raisonnement par l'absurde, «perception du néant» [Stcherbatsky]) que le Vedānta a pu emprunter à la Mīmāṃsā de Kumārila (Prabhākara ignore l'*abhāva*) : l'absence est quelque chose de réel (*vastutā*), suppose un substrat extérieur. Quant à la perception, elle comporte deux formes, l'une élémentaire et purement sensible, qui donne des images vagues, l'autre à laquelle participe la pensée et qui donne des images nettes, qui a un objet défini : doctrine empruntée au bouddhisme et qui se propagera dans tous les autres systèmes (Stcherbatsky).

En contre-partie de la connaissance correcte, l'erreur demande à être démontrée pour telle : elle consiste, non à affirmer une chose autrement

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

qu'elle n'est, mais à ne pas affirmer : dans l'exemple classique de la corde prise pour un serpent, c'est le serpent qui est la réalité pour celui qui parle, il n'y a pas de corde.

§ 1384. **Les catégories.** Sur la question des catégories, la Mīmāṃsā suit fidèlement le Nyāya-Vaiśeṣika et tandis que Kumārila conserve 5 catégories (substance, qualité, mouvement, généralité, non-être), Prabhākara en étend la liste à 8, remplaçant le non-être par l'inhérence et ajoutant la capacité (à produire un effet), la ressemblance et le nombre. Trois substances sont éternelles, le temps, l'espace, les atomes : on a vu toutefois que la «substance résonante» est également conçue comme éternelle. Enfin, comme le Vaiśeṣika, la Mīmāṃsā reconnaît l'importance du concept de genre (*jāti*) opposé au concept d'individu. Chez elle le «genre» est éternel en ce qu'il continue d'exister chez d'autres individus lorsque ceux où on l'avait observé d'abord ont disparu; lorsque paraît ou disparaît un individu, un lien d'inhérence se trouve produit ou aboli, mais la *jāti* poursuit son existence propre. Toutefois la Mīmāṃsā se refuse à considérer le «genre» comme entièrement séparé des individus. La théorie a eu quelque incidence dans les cercles de philosophes de la grammaire, pour déterminer si le mot désigne le genre ou l'individu.

Rappelons enfin que la méthode de présentation qui prévaut dans la Mīmāṃsā, et que le Vedānta a cultivée à sa suite, consiste en cinq moments : on pose la question à traiter (*viṣaya*), on exprime le doute qu'elle comporte (*saṃśaya* ou *viśaya*), on développe une vue préliminaire possible (*pūrvapakṣa*), qui sera combattue par la «vue ultérieure» (*uttarapakṣa*), laquelle coïncide généralement avec la réfutation définitive et la conclusion (*siddhānta*); l'*uttarapakṣa* est parfois remplacé par la *saṃgati* qui consiste à poser des connexions avec le contexte.

§ 1385. **Le transcendantal.** On s'étonne qu'une métaphysique ait pu s'introduire dans cet immense ensemble de discussions à base ritualiste. Du moins est-ce une métaphysique limitée, qui ne comporte guère de spéculations sur la divinité créatrice (laquelle est niée), sur le monde extérieur (dont avec le Nyāya-Vaiśeṣika la Mīmāṃsā affirme la réalité, en combattant radicalement l'idéalisme bouddhique), sur le principe spirituel : Kumārila et Prabhākara se bornent à poser des âmes multiples, distinctes du corps et de la conscience (*buddhi*), omniprésentes et éternelles.

En revanche, la Mīmāṃsā connaît une force suprasensible, qui commande l'action : c'est l'*apūrva*, proprement «ce qui est sans précédent», sorte d'énergie, aspect transcendant de l'«injonction», qui se développe quand le sacrifice est accompli dans les conditions requises, qui déclanche l'obtention du fruit et dure après que l'acte est achevé : substance existant en soi, sans être fonction d'aucun support matériel. Affinant la conception de l'*adṛṣṭa* (§ 1380), avec lequel l'*apūrva* se confond d'ailleurs partiellement, la doctrine est certainement l'une des plus originales du système (G. Jhā).

§ 1386. **La délivrance** (*mokṣa*) n'est abordée explicitement que par les Prābhākara : le corps est délivré de renaître par la destruction du mérite et du démérite rituels; qui veut être délivré doit donc se

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

détourner non seulement des actes prohibés, mais même de ceux qui ont pour fruit l'accès à l'autre monde ; il doit viser à épuiser le *karman*. Il s'agit là d'idées banales, qui confirment que la théorie est venue se greffer secondairement dans la Mīmāṃsā, peut-être simplement pour lui conférer la dignité d'un *darśana*, ou pour munir ce système athée (*anīśvaravāda*) d'une manière d'alibi.

§ 1387. **Conclusion.** Il serait injuste de considérer la Mīmāṃsā comme une simple casuistique du rituel, plus injuste encore comme un «désert» (Barth). Elle est riche en enseignements : méthodologie rigoureuse, dialectique souple, discussions serrées en matière d'exégèse, de vocabulaire, de grammaire, elle est parmi les disciplines indiennes un modèle de précision. On conçoit qu'elle ait pu agir sur d'autres systèmes, sur le śaṅkarisme qui en est nourri, sur la philosophie grammaticale, sur le *Dharmaśāstra* surtout, qui adapte avec ardeur, durant tout le moyen âge, les préceptes mīmāṃsistes à la critique juridique et même à la procédure (Kane) : déjà Manu (XII. 111) signalait la présence d'un Mīmāṃsaka dans les cours de justice.

La Mīmāṃsā a été assurément entraînée dans le déclin qui, Vedānta excepté, a frappé toute la spéculation indienne. De même qu'elle n'a pas épargné ses adversaires, elle a été elle-même violemment attaquée : on ne lui a pas ménagé l'ironie, l'accusation d'être une doctrine athée, voire l'injure suprême d'être un bouddhisme déguisé.

b. *Le Vedānta*

§ 1388. **Origine du Vedānta.** Le Vedānta est avec la Mīmāṃsā le seul *darśana* parfaitement orthodoxe, celui dont on ne peut concevoir qu'il ait jamais été autre qu'orthodoxe : c'est au premier chef une exégèse des *Upaniṣad* au même titre que la Mīmāṃsā est une exégèse des *Brāhmaṇa*. Il porte d'ailleurs le nom de «Mīmāṃsā seconde» (§ 1370) — on dit aussi *Brahmamīmāṃsā* «Investigation du *brahman*», *Śārīrakamīmāṃsā* «Investigation du (Soi) incarné» — et consiste dans le principe à appliquer à un domaine nouveau les méthodes qui ont été établies pour les injonctions sacrificielles (Strauss). C'est dire que l'*Uttaramīmāṃsā* n'a pu se former qu'après — ou tout au plus : en liaison étroite avec — la Mīmāṃsā première et que sa mise en forme ne saurait avoir été très ancienne.

Le mot Vedānta signifie «fin du Veda» et désigne en propre les *Upaniṣad* en tant qu'elles parachèvent l'édifice védique : c'est le sens que Śaṅkara, par exemple, donne constamment à ce terme. L'emploi qui en est fait pour noter le *darśana* repose sur une abréviation de *Vedāntamīmāṃsā*. Dans le langage courant Vedānta désigne le «système» de philosophie théologique tel qu'il a été édifié par les «cinq grands commentateurs» (Śaṅkara, Rāmānuja, Nimbārka, Madhva, Vallabha) et souvent même, abusivement, la seule doctrine de Śaṅkara, considéré comme le Vedāntin par excellence.

Du point de vue orthodoxe, le Vedānta comporte une triple route (*prasthānatraya*) : les *Upaniṣad* représentant la *śruti* ou «révélation», la *Bhagavadgītā* représentant la *smṛti* (les auteurs post-rāmānujiens se

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

réfèreront aussi au *Bhāgavatapurāṇa*, Rāmānuja lui-même au *Viṣṇupurāṇa*, tous éventuellement aux *Saṃhitā* védiques), les *Brahmasūtra* enfin, comme le texte qui sert de base à l'exégèse littérale. Il s'agit d'interpréter ces trois textes en un dogme unique, dénué de contradictions internes.

§ 1389. Position du Vedānta. Le Vedānta revendique à bon droit de prolonger la pensée upaniṣadique : bien que d'autres *darśana*, notamment le Sāṃkhya, utilisent aussi les *Upaniṣad*, ils se fondent beaucoup plutôt sur le raisonnement. Dans le Vedānta, au contraire, chaque point de la doctrine a sa source dans la *śruti* : la *śruti* est la plus haute autorité, le critère de la vérité par excellence. Mais les *Upaniṣad* ont une spéculation diffuse, peu systématique et qui n'est pas exempte de contradictions, à l'intérieur parfois d'un même traité. Il y a peut-être eu de bonne heure des essais divergents pour les ramener à un enseignement synthétique, et de fait les *Brahmasūtra* portent les traces de doctrines non conformes, attribuées à une série de docteurs, parmi lesquels figure le maître même de la *Pūrvamīmāṃsā*, Jaimini. Quoiqu'il en soit, le seul essai qui ait survécu est celui précisément que circonscrivent les *Brahmasūtra*. Ces *Sūtra* formaient l'ossature d'un enseignement oral qui s'est perdu : les plus anciens commentaires que nous en ayons datent de nombreux siècles plus tard, mais à travers leurs vues personnelles ils ont dû garder les lignes générales de cet enseignement, et les «maîtres» qu'ils citent eux-mêmes (les *vṛttikṛt* et autres) révèlent encore qu'une longue tradition exégétique les a guidés. Les *Brahmasūtra* sont les plus concis de tous les textes du même genre ayant présidé aux divers *darśana ;* sur bien des points ils se bornent à des mots repères, sans connexion apparente. C'est cette présentation énigmatique qui a autorisé l'extraordinaire multiplicité de vues qui marque le Vedānta classique : chaque commentateur a interprété les *Sūtra* à sa manière, enseignant telle valeur pour tel mot, telle manière de joindre ou de disjoindre deux *sūtra* successifs, de suppléer les éléments qui font défaut.

Cette situation explique qu'il soit malaisé de définir globalement la position du Vedānta. La doctrine repose sur la notion de l'unité de la réalité spirituelle, sous son double aspect du Soi individuel ou *ātman* (qu'on précise en *jīvātman* «Soi vivant» ou, brièvement, *jīva*), et du Soi suprême ou *brahman* (*paramabrahman, paramātman*). On peut la définir comme un monisme, encore que le monisme absolu (le terme sanskrit est *advaita*, littéralement «non dualité») ne se présente que chez Śaṅkara, l'effort des commentateurs ultérieurs ayant tendu à atténuer cette vision unitaire, à la concilier avec la pluralité des phénomènes ; chez Madhva même, on aboutira à un dualisme caractérisé. Mais dans l'ensemble, c'est la recherche de l'unité qui définit le système ; les formules upaniṣadiques qui en donnent la clef sont les fameux *mahāvākya : tat tvam asi* «tu es cela» de la *Chāndogya*, *ahaṃ brahmāsmi* «je suis le *brahman*» de la *Bṛhadāraṇyaka*. On a souvent parlé de panthéisme à propos du Vedānta : mais une doctrine suivant laquelle le monde serait *brahman*, en ce sens que l'état de *brahman* serait une fonction du monde, est étrangère au Vedānta, qui reconnaît bien plutôt que le *brahman* est la seule réalité, et que l'univers n'en est qu'une fonction secondaire : c'est ce que Otto propose de désigner par le terme de théopanisme.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

§ 1390. La question de la réalité du monde extérieur a été cruciale dans le Vedānta classique, sans qu'on voie clairement les vues qu'avaient sur ce point les *Sūtra*. Ici encore il y a divergence totale entre l'acosmisme et l'illusionnisme de Śaṅkara, qui pousse à ses conséquences extrêmes les prémisses «théopanistes», et le relatif réalisme des autres commentateurs.

A quelles fins est imparti cet enseignement? Comme les autres *darśana*, mais de manière plus linéaire, plus «authentique» qu'aucun d'eux, le Vedānta prétend conduire à la délivrance, laquelle réalise l'unité de l'être définitivement et en pleine conscience, résorbant le *jīva* en le *brahman*, abolissant l'*avidyā* «le non-savoir» et le *karman*.

La méthode pratique qui y mène n'est pas les œuvres, comme dans la Mīmāṃsā : c'est affaire de connaissance (*vidyā*) autant que d'intuition (*anubhava*), c'est la méditation (*dhyāna*), ou, comme on dit à l'origine, *upāsanā*, c'est-à-dire «approche», une réflexion fervente ayant porté d'abord sur les équivalences ésotériques des *Upaniṣad*.

§ 1391. Après Śaṅkara, la connaissance cède la place à des valeurs affectives, l'attitude du sujet aspirant à la réalisation s'emplit d'émotivité et le Vedānta, d'abstraite ontologie, s'engagera de plus en plus dans la religion. Ç'a été le grand tournant de la doctrine, et ce qui explique son retentissement : elle est devenue le support dogmatique du śivaïsme et plus encore du viṣṇuisme. Le problème du Dieu suprême personnel, exclu des *Upaniṣad* et des *Sūtra*, relégué par Śaṅkara au rang de «savoir inférieur», devient le centre du nouveau Vedānta : il s'agit de définir l'Īśvara, de décider s'il a forme de Viṣṇu ou de Śiva, d'enseigner les moyens d'y accéder et si la grâce seule ou le synergisme y sont requis (Glasenapp). Ces aspects théologiques du Vedānta sectaire ont été sommairement décrits au chapitre des Sectes : on se limitera ici à l'aspect philosophique.

Exagérément admiré par les uns, honni par d'autres (qui y ont vu une régression de la pensée), le Vedānta considéré dans son ensemble résume en ses étonnantes vicissitudes toutes les tendances de l'esprit métaphysique indien. Très pauvre de substance première, sommaire quant à la terminologie, il a draîné à son profit croyances et doctrines, en sorte que, plus pleinement qu'aucun autre *darśana*, il s'est approché d'une philosophie totale; la mystique chrétienne y a trouvé des apparentements immédiats (Otto, Dandoy); tous les mouvements spéculatifs dans l'Inde contemporaine y puisent leur inspiration.

§ 1392. **Les Vedāntasūtra.** Les *Vedānta-* ou *Brahmasūtra* («Aphorismes sur le *brahman*») — on dit encore *Uttaramīmāṃsāsūtra*, *Śārīrakamīmāṃsāsūtra* — sont attribués au *ṛṣi* Bādarāyaṇa, qu'une tradition relativement récente identifie à Vyāsa, l'auteur fabuleux de l'épopée et des *Purāṇa*. On ne sait naturellement rien de la date de ces *Sūtra*, sinon qu'ils doivent être contemporains ou de peu postérieurs aux *Sūtra* de Jaimini, eux-mêmes mal datables (§ 1370). La polémique latente qu'engagent quelques Sūtra avec le *Mahāyāna* semble interdire d'ailleurs de les situer au-delà du IIIe siècle (Jacobi). On a rappelé les particularités de leur teneur (§ 1389). Ils forment un groupe de 555 aphorismes qui s'enchaînent de façon serrée, décrivent, réfutent, jalonnent

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

une vaste polémique dirigée essentiellement contre le Sāṃkhya, puis contre le bouddhisme : les termes topiques des systèmes critiqués sont d'ailleurs omis, et même pour les *Upaniṣad,* dont c'est l'affaire par excellence des *Sūtra* de fournir une interprétation à la fois «philologique» et philosophique, les passages cruciaux sont donnés par voie allusive.

L'ensemble se divise en 4 *adhyāya* et chacun d'eux en 4 *pāda* comptant de 20 à 50 *sūtra;* à l'intérieur d'un même *pāda,* les *sūtra* se groupent en «sujets» (*adhikaraṇa*), dont les dimensions sont susceptibles de varier selon les commentateurs.

§ 1393. Le premier chapitre ou *samanvayādhyāya* «de l'enchaînement» définit le *brahman,* pose les thèses fondamentales qui le concernent, puis enseigne qu'une série de termes des *Upaniṣad* (noms d'éléments, organes des sens, etc.) se rapportent au *brahman :* c'est l'introduction exégétique de l'œuvre. Le 4e *pāda* institue une controverse contre les Sāṃkhya. La tâche de la première moitié du second chapitre ou *avirodhādhyāya* «de la non-contradiction» est de réfuter les objections d'ordre spéculatif contre le Vedānta, en montrant que sur ce terrain même ni Sāṃkhya, ni Nyāya, ni bouddhisme ou toute autre doctrine, ne peut être démontrée. Le 3e *pāda* discute la question si le monde phénoménal est ou non produit (c'est-à-dire est ou non co-éternel au *brahman*) ; le 4e traite des *prāṇa.* Le chapitre 3 (*sādhanādhyāya* «de la réalisation») expose les imperfections de l'âme individuelle, les rapports de celle-ci au *brahman,* enfin les moyens d'atteindre le *brahman,* notamment par la méditation ; le 4e *pāda* traite de la connaissance du *brahman.* Enfin, le *phalādhyāya* «du fruit», après avoir poursuivi la description de la méditation, enseigne la condition de «celui qui sait» après la mort, le chemin par lequel l'âme délivrée monte au *brahman* et les rapports de cette âme au *brahman.*

On a rappelé qu'il était impossible de restituer la pensée exacte des *Sūtra* sur une série de points capitaux. Il ne semble pas que cette abstraite exposition rende compte de la richesse des *Upaniṣad* (Thibaut) ; Bādarāyaṇa a sans doute voulu fixer des jalons pour une synthèse. En tout cas, s'il fallait choisir parmi les commentateurs ceux qui ont chance d'avoir le mieux approché les *Sūtra,* ce seraient les tenants du *bhedābheda* qui soutiennent que les âmes individuelles, quoique essentiellement unes avec le *brahman,* conservent lors de la délivrance une existence éternelle distincte (Jacobi, Ghate).

D'après Belvalkar, le noyau des *Sūtra* serait une exégèse des textes *Chāndogya,* œuvre de Jaimini. La *Chāndogya* joue, en effet, un rôle privilégié au premier *adhyāya,* et comme le nom de Jaimini se rattache à l'une des écoles du *Sāmaveda,* il y a peut-être là un fait à retenir.

§ 1394. **Les commentaires. Śaṅkara.** Le premier commentateur des *Sūtra* dont le texte ait été conservé, celui dont la tradition est la mieux fixée, la plus populaire et à peu près la seule vivante, est Śaṅkara, communément appelé Śaṅkarācārya «Maître Śaṅkara». On situe, en général, son activité entre la seconde moitié du VIIIe et le début du IXe siècle ; on a voulu préciser ces dates (par exemple 788-820) que certains auteurs ont récemment contestées (on a été jusqu'à poser

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

le ve siècle!). Brâhmane śivaïte, né (probablement) à Kāladi (Malabar), il vécut longtemps à Śṛṅgeri (Maisūr) où il aurait fondé un temple et un monastère qui est demeuré jusqu'à aujourd'hui une sorte de pontificat du śaṅkarisme. Il mourut jeune à Kedarnāth (Himālaya), certains disent à Kāñcī. L'histoire de sa vie est un tissu de données incertaines : dans l'hagiographie brahmanique, on le représente comme un prédicateur, qui aurait fait à travers l'Inde une campagne de propagande religieuse : c'est le *Śaṅkaravijaya* ou *°digvijaya* «le triomphe de Śaṅkara» dont parlent les biographes. Outre Śṛṅgeri, il aurait fondé les trois autres communautés (§ 1238) qui forment les assises les plus solides du culte *smārta* (§ 1273). La majorité des philosophes et des réformateurs de l'Inde médiévale, jusqu'aux chefs modernes d'*āśrama*, relèvent plus ou moins directement de son autorité. Le tantrisme même (dont il a, assure-t-on, épuré les rites) prétendit se l'annexer. Les Śaiva le reconnaissent pour une incarnation de Śiva, auquel son nom même (le «bénéfique») semble le rattacher. On lui attribue des miracles. Dans les milieux bouddhistes, il passe pour avoir persécuté violemment le bouddhisme, avec lequel cependant sa doctrine a certaines affinités qui l'ont fait taxer de «bouddhiste déguisé»; Madhva, qui l'attaqua sans ménagement, voyait en lui une sorte de démon.

§ 1395. Il semble acquis qu'il a été l'élève de Govinda, lui-même élève de Gauḍapāda. Ce Gauḍapāda — qu'il ne faut pas confondre avec l'auteur du même nom qui commenta les *Sāṃkhyakārikā* — est célèbre par un commentaire fort libre sur la *Māṇḍūkya-Upaniṣad*, les *Māṇḍūkya-* ou (de son nom) *Gauḍapādīya-Kārikā* (ou encore *Āgamaśāstra*). Ce serait la première œuvre importante ayant suivi les *Sūtra*, si l'on néglige les fragments de Bhartṛprapañca. Ces *Kārikā* forment une suite de 215 versets groupés en 4 sections, formules concises, parfois brillantes, souvent obscures, qui décrivent un Vedānta sommairement acosmique et négativiste. Il y figure l'image fameuse du brandon qu'on meut en cercle et qui symbolise les manifestations du monde, sans base réelle. On a beaucoup discuté autour de ces *Kārikā* : certains y ont vu à tort un texte de *śruti*, d'autres un écrit bouddhique, et de fait la 4e section (où peut-être le Buddha est nommé au vers 99) reflète les doctrines Mādhyamika (Dasgupta, La Vallée Poussin, Vidhushekara Bhattacharya); Amarnath Ray croit que Gauḍapāda a voulu concilier Vedānta et bouddhisme. Peut-être Śaṅkara doit-il à son prédécesseur sa position illusionniste extrême.

Le *Yogavāsiṣṭha* (§ 880), probablement aussi antérieur à Śaṅkara (B. L. Atreya), professe un Vedānta inclinant vers le Vijñānavāda (Dasgupta).

§ 1396. L'activité littéraire de Śaṅkara est à peine plus authentifiable que sa vie. On lui a attribué une masse d'ouvrages, jusqu'à des poèmes religieux à tendances tantristes (cf. *Mohamudgara, Satśalokī, Saundaryalaharī*, § 880, 883) et des poèmes profanes (*Amaruśataka*). D'authenticité incertaine l'attribution du *Vivekacūḍāmaṇi*, traité dogmatique, l'*Upadeśasāhasrī*, dialogue théologique mi-vers mi-prose, l'*Ātmabodha*, compendium en 67 strophes avec glose, le commentaire sur les *kārikā* de Gauḍapāda. Très probablement śaṅkariens les commen-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

taires sur un certain nombre d'*Upaniṣad*, notamment sur neuf *Upaniṣad* «védiques», le *Gītābhāṣya* qui interprète la *Bhagavadgītā* en insistant sur la morale et les croyances extérieures. En fait, le seul ouvrage dont l'attribution demeure hors de doute, et d'ailleurs le plus important de tous, est l'imposant commentaire sur les *Brahmasūtra*, le *Brahmasūtrabhāṣya* ou *Śārīrakamīmāṃsābhāṣya*, l'une des grandes productions de la philosophie indienne. Le *Bhāṣya* a été lui-même commenté plusieurs fois, notamment par le fameux polygraphe Vācaspatimiśra, vers 850 (la *Bhāmatī*). Śaṅkara se signale par l'énergique densité du style autant que par la rigueur de la dialectique.

§ 1397. La littérature śaṅkarienne est à perte de vue. Elle commence avec les élèves directs du maître, dont l'un, Sureśvara — qu'on a identifié souvent, mais à tort (Kuppuswami Sastri), avec Maṇḍanamiśra, *advaitin* rival de Śaṅkara, auteur de la *Brahmasiddhi* (et connu aussi comme mīmāṃsiste, § 1374) — composa un manuel en vers et prose, la *Naiṣkarmyasiddhi*. Un élève de Sureśvara, Sarvajñātman, résuma le *bhāṣya* de Śaṅkara (*Saṃkṣepaśārīraka*). Antérieur peut-être à ce dernier est Vimuktātman, auteur de l'*Iṣṭasiddhi*, *kārikā* et glose traitant surtout de la *māyā*, tandis que Śrīharṣa — le poète connu du XIIe siècle, auteur du *Naiṣadhīya* — inaugure avec le *Khaṇḍanakhaṇḍakhādya* la thèse de l'inexplicabilité généralisée (*anirvācyavāda*). Au XVIe siècle, Prakāśānanda dans sa *Vedāntasiddhāntamuktāvalī* s'efforce de réfuter Rāmānuja.

Des ouvrages élémentaires sont la *Vedāntaparibhāṣā* de Dharmarāja (date indéterminée), qui insiste sur la logique, et surtout le *Vedāntasāra* «L'essence du Vedānta» de Sadānanda (début du XVIe siècle) qui amalgame à l'*Advaita* des idées Sāṃkhya. Ce texte, rédigé en sortes de *sūtra*, est fort répandu, moins toutefois que la *Pañcadaśī* «Les quinze (chapitres)», exposé versifié du Vedānta sāṃkhyisant, dont les auteurs sont Mādhava et Bhāratītīrtha. Ce dernier est connu aussi par le *Dṛgdṛśyaviveka*, mais c'est Mādhava qui demeure le plus fécond et le plus connu de cette longue lignée. Frère de l'érudit védisant Sāyaṇa avec lequel on l'a souvent confondu, ministre du roi Bukka et de son fils Harihara II (XIVe siècle, dynastie de Vijayanagara), il composa toutes sortes d'ouvrages grammaticaux, juridiques, philosophiques (parmi ceux-ci le *Sarvadarśanasaṃgraha*, § 1364). Retenons ici le *Jīvanmuktiviveka* et la «vie» légendaire de Śaṅkara, en style de *kāvya*, *Śaṅkaradigvijaya* (une autre «vie» similaire portant le même titre ou un titre voisin est l'œuvre d'Ānandagiri). La tradition confond souvent ce Mādhava avec Vidyāraṇya, auteur d'une analyse versifiée des *Upaniṣad* «védiques», l'*Anubhūtiprakāśa*.

Pour les époques plus récentes [néo-Vedānta], il faut citer au moins Madhusūdana Sarasvatī (XVIe siècle, certains disent XVIIe), actif propagandiste de l'*Advaita* dans ses œuvres nombreuses dont il faut retenir l'*Advaitasiddhi* et le *Prasthānabheda* qui contient un aperçu sur les doctrines et les sectes. Et Appayadīkṣita (XVIe siècle également) qui, à côté d'ouvrages de secte (§ 1297), compila plusieurs traités d'*Advaita śivaïte* (théiste!) ou d'*Advaita* pur (*Siddhāntaleśasaṃgraha*); il fut aussi un poéticien estimé (§ 1563).

§ 1398. **Rāmānuja.** L'école védāntique la plus mémorable après

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

celle de Śaṅkara eut pour chef Rāmānuja, qui fut la personnalité prééminente du Śrīvaiṣṇavisme (§ 1324 et suiv.). Son commentaire sur les *Brahmasūtra*, qui porte le nom de *Śrībhāṣya* «Le commentaire en l'honneur de Śrī» (le mot *śrī* rappelle les noms de *śrīvaiṣṇava*, *śrīsaṃpradāya*, attachés à la secte), est une œuvre de dialectique magistrale, menée avec une sorte de passion qui contraste avec la sérénité de Śaṅkara. Le commentaire au *sūtra* initial forme à lui seul un traité complet qui expose avec ampleur les thèses adverses et leur réfutation et qu'on appelle par abrégé le *Siddhānta*. D'autres ouvrages de Rāmānuja qui, comme le *Śrībhāṣya*, mettent en évidence la polémique anti-śaṅkarienne, sont le commentaire de la *Bhagavadgītā* (*Gītābhāṣya*), le *Vedārthasaṃgraha*, exposé général de la doctrine, le *Vedāntasāra*, abrégé du *Śrībhāṣya*, et plusieurs autres. La *Dīpikā* de Śrīnivāsa (§ 1327) repose sur cette école, dont l'un des promoteurs, maître du maître de Rāmānuja, avait été Yāmunācārya (§ 1324).

§ 1399. **Nimbārka.** Contrairement aux autres chefs d'école vedāntin, Nimbārka (§ 1310) n'a laissé que de brefs résumés doctrinaux, dont une glose sur les *Sūtra* intitulée le *Vedāntapārijātasaurabha*. Le manuel important de la secte est le *Vedāntakaustubha* de Śrīnivāsa, XIIIe siècle, distinct de l'auteur précité de la *Dīpikā*. Cf. encore la *Kaustubhaprabhā* de Keśavakāśmīrin.

§ 1400. **Madhva.** Au contraire, la production de Madhva (§ 1308) fut considérable : on lui doit des commentaires sur la plupart des textes à tendances védāntiques, la *Gītā*, les 10 *Upaniṣad* anciennes, le *Bhāgavatapurāṇa* (*Bhāgavatatātparyanirṇaya*), les *Brahmasūtra* (*Brahmasūtrabhāṣya* et sa suite, versifiée, l'*Anuvyākhyāna*) et même le *Mahābhārata*. A Madhva succédèrent une série imposante de théologiens jusqu'aux confins de l'époque contemporaine; on trouvera quelques noms § 1308.

§ 1401. **Vallabha.** Une vaste littérature est sortie également du cinquième grand commentateur des *Sūtra*, Vallabha (§ 1311). On lui attribue l'important *Aṇubhāṣya* (proprement *Brahmasūtrāṇubhāṣya*), ainsi qu'un exposé versifié arrangé en paraphrase libre du *Bhāgavatapurāṇa* (le *Tattvārthadīpanibandha*), un commentaire plus strict du même *Purāṇa*, la *Subodhinī*, enfin un recueil de seize tracts (*prakaraṇa*) qui traitent du dogme ou de l'hymnologie. L'œuvre est mal transmise et connue fragmentairement.

§ 1402. **Autres commentateurs.** Voici la liste des autres commentateurs des *Sūtra*, dans l'ordre chronologique présumé : Bhāskara, IX-Xe siècle, auteur du texte appelé de son nom *Bhāskarabhāṣya*, voisin de Nimbārka et comme lui de tendances *bhedābheda* (§ 1414) — la différence étant dans le lien, l'identité dans la délivrance — hostile à Śaṅkara et sans nuance «sectaire». Viṣṇusvāmin (§ 1309). Śrīkaṇṭha Śivācārya (probablement du XIIIe siècle, quoique la tradition le place avant Śaṅkara), auteur du *Śaivabhāṣya* «commentaire śivaïte», à tendances *viśiṣṭādvaita* très proches de Rāmānuja. Vijñānabhikṣu, le docteur connu du Sāṃkhya-Yoga (§ 1429, 1450), qui tenta d'infiltrer des thèses Sāṃkhya dans le Vedānta (*Vijñānāmṛta*). Śuka, XVIe siècle, auteur présumé

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

du texte appelé de son nom *Śukabhāṣya,* à tendances *viśiṣṭādvaita.* Śrīpati (§ 1305), śivaïte comme Śrīkaṇṭha, à tendances *bhedābheda* comme Bhāskara : le *Śrīkarabhāṣya* est peut-être un remaniement par Śrīkara d'un commentaire plus ancien de Śrīpati (Srikantha Sastri). Enfin, Baladeva, XVIIIe siècle, dont le *Govindabhāṣya* est un traité caitanyiste à tendances (*acintya*)*bhedābheda.*

§ 1403. **Textes divers.** Il est à peine besoin de rappeler que les idées védāntiques sont éparses dans une foule de textes littéraires ou religieux, du *Mahābhārata* (sous un revêtement Sāṃkhyayoga) aux *kāvya* les plus récents, aux textes de *bhakti* les plus spéciaux, en passant par les *Purāṇa, Tantra, Saṃhitā, Āgama,* etc. Jusqu'à un traité de grammaire comme le *Vākyapadīya* laisse déceler l'influence du système.

Il faudrait tenir compte enfin des langues indiennes autres que le sanskrit : on aurait là un nouvel indice de l'extraordinaire popularité du Vedānta. Citons au moins des recueils mi-théologiques, mi-philosophiques de Śivaïtes tamouls tels que le *Vedāndacūḷāmaṇi* (§ 919), le *Tattuvāmirdam* de TattuvarāyaN (nettement śaṅkarien), le *Kaivalyanavanīdam* de Tāṇḍavamūrti (XVIIe ou XVIIIe siècle). On a aussi des œuvres viṣṇuites, celles notamment de Piḷḷai Lokācārya (XIIIe siècle), adepte de Rāmānuja, dont l'*Arthapañcaka* (portion des 18 *Rahasya* «Écrits secrets»), texte de *bhakti* védāntisante, mérita d'être traduit en sanskrit. En marathe, des poèmes de Vāman Paṇḍit (*Yathārthadīpikā, Nigamasāra*), de Rāmdās, de Sohirobā (XVIIIe siècle) [§ 983]; bien antérieurement, la fameuse *Jñāneśvarī* (§ 979) illustrait de bout en bout les thèses de la *māyā.* En hindi, la populaire *Vicāramālā* «La guirlande des pensées» d'Anāthadāsa (XVIIe siècle). En gujrāti, les poésies de l'orfèvre Akhā (§ 975), fervent advaitin; cf. encore § 905, 909, 927.

§ 1404. **Doctrine de Śaṅkara et de l'Advaita en général.** Développant unilatéralement les tendances monistes des *Upaniṣad* et systématisant, non sans violences (Ghate, Thibaut), la pensée des *Brahmasūtra,* Śaṅkara pose que toute la réalité des choses réside en le *brahman,* c'est-à-dire en un principe (neutre) «absolu» (telle est à tout prendre la traduction la moins inadéquate du terme, bien qu'elle n'en rende nullement la résonance primitive), qui représente l'«être» (*sat*) au-delà des contingences et qui est identique au «Soi» (*ātman*) des êtres vivants. Hors de là, tout n'est qu'apparence ou vue imparfaite. C'est ce qu'exprime la formule populaire *brahma satyaṃ jagan mithyā* «le *brahman* est la réalité, le monde est l'erreur». L'objet du Vedānta, qui d'après les *Sūtra* est l'investigation du *brahman,* sera plus précisément pour Śaṅkara et son école la connaissance de l'identité *brahman-ātman* et des conséquences qui en résultent. Le Vedānta śaṅkarien se définit donc comme un «non-dualisme» (*advaita*) intégral (*kevala*) ou, comme on dit encore «sans spécification» (*nirviśeṣa*).

Comment atteindre cette connaissance? Parmi les *pramāṇa* reconnus par les autres écoles, Śaṅkara met hors de pair l'Écriture révélée ou, comme il dit, le Vedānta : c'est l'Écriture qui est la source infaillible de connaissance dans le domaine qui est le sien, à savoir l'exposition du *brahman.* Les autres moyens ne sont que des adjuvants. La révélation est éternelle et exempte de contradictions. Mais il faut savoir la

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

comprendre, et c'est là que l'initiative exégétique de Śaṅkara, part considérable de son œuvre, s'emploiera, en accord avec les méthodes de la Mīmāṃsā et du Nyāya, à définir le sens de tel passage védique, à retenir telle référence, telle valeur, plutôt que telle autre.

Le contenu du *brahman* est ineffable : essence infinie, omnisciente, omniprésente, éternellement pure (*śuddha*), éveillée (*buddha*) et libre (*mukta*), éternellement immuable (*kūṭastha*), dénuée de formes, de parties, d'attributs (*nirviśeṣa, nirguṇa :* l'expression *aṃśa* des *Brahmasūtra,* II, 3, 43 est à entendre métaphoriquement). Le *brahman* est l'identité de l'être, du sentir et du jouir souverainement, ce que le Vedānta ultérieur résumera en la formule connue *saccidānanda.*

Il est, avons-nous rappelé, identique à l'*ātman,* terme qui combine la notion de «personne» et celle, réflexive et quasiment grammaticale, de «soi» : le *brahman* n'est autre que «le Soi suprême» (*paramātman*). L'*ātman* n'est pas la somme des «âmes» individuelles, mais une essence infinie, une comme le *brahman,* foncièrement spirituelle, ni agissante ni souffrante. C'est une conscience absolue, qui n'est pas l'objet de la notion du moi, mais en est le témoin (*sākṣin*). L'équation upaniṣadique *tat tvam asi* est à entendre, non littéralement, mais avec une implication : *tat* = *tvam* quand on a rejeté du *tvam* tout ce qui est de l'ordre contingent.

§ 1405. Ce que l'*ātman* est à nous, le *brahman* l'est au monde. Le monde n'a pas de réalité au sens transcendant (*pāramārthika*), il n'a de réalité qu'au sens pragmatique (*vyāvahārika*). C'est ici qu'apparaît la distinction — l'une des originalités du système — entre les deux sortes de «savoir» (*vidyā*), le savoir supérieur (*parā*) qui conclut à l'irréalité du monde, le savoir inférieur (*aparā*) qui nous fait sentir le monde comme réel. Il y a là deux plans de connaissance, où l'on ne sera pas tenté de distinguer avec Deussen une doctrine ésotérique et une doctrine exotérique, mais bien plutôt deux degrés d'approche vers le *brahman.*

De quelle nature est cette irréalité? Śaṅkara combattra les thèses du nihilisme bouddhique, qu'admettait implicitement Gauḍapāda, suivant lesquelles le monde est une simple construction forgée (*kalpita*) par l'esprit, un néant : thèses que reprendra l'*Advaita* ultérieur (*Siddhāntamuktāvalī*) lorsqu'il pose qu'en dehors du réel absolu (*brahman*) il n'y a que du perçu-pour-réel (*prātītika*), et que les objets ne sont que des projections (*vikalpa*) ou des modifications (*vikāra*) de la substance spirituelle. Pour Śaṅkara, le monde, fondé sur des perceptions, n'est pas une simple perception (*upalabdhimātra*) : il se distingue par sa coordination des images du rêve, et l'illusion qu'il crée persiste jusqu'au jour où l'identité suprême sera reconnue; encore moins est-il semblable à l'hallucination, qui n'a qu'une réalité d'apparence (*prātibhāsikasatya*). Il «ne peut être défini ni en tant que cela (= qu'être), ni en tant que non-cela (= que non-être)». il est inexplicable (*anirvacanīya*), thèse que l'*Advaita* ultérieur étendra en un agnosticisme illimité. Car le monde, dit-on encore, est un effet, et tout effet est impensable (*acintya*).

Maṇḍanamiśra distinguera deux tendances, l'une à laquelle il adhère, le *bhāvādvaita* ou *sadadvaita* «non-dualisme ontologique» qui admet,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

à côté du *brahman*, réalité positive, des réalités négatives (négation du monde, annulation de l'*avidyā*), l'autre qu'il rejette, l'*abhāvādvaita* qui ne reconnaît d'autre entité, positive ou négative, que le *brahman*.

§ 1406. **La māyā.** Le monde a une cause, qui est *māyā*. Ce terme, qui a fait fortune dans le Vedānta, et de là dans de vastes couches de la pensée indienne, désignait à l'origine une activité aberrante, la force miraculeuse d'une divinité ou d'un démon, puis les faux prestiges engendrés par cette force. De bonne heure la *māyā* s'est agrégée à la *prakṛti* du Sāṃkhya, pour désigner la force qui provoque l'évolution de la *prakṛti* et partant le développement du monde, et qui, d'autre part, égare les êtres en leur montrant une diversité là où il n'y a qu'unité. Rien dans les profondeurs de la notion de *māyā* n'exige d'y reconnaître une «illusion», une «fantasmagorie», et les Vedāntin non śaṅkariens protesteront que la *māyā* du *Bhāgavatapurāṇa*, par exemple, ne met pas en cause la réalité du monde. C'est cependant l'acception illusionniste qui (déjà présente dans les *Upaniṣad* selon Prabhu Dutt Shāstrī et Deussen) a prévalu dans l'*Advaita* et s'est répandue, avec des modalités diverses, dans le *Yogavāsiṣṭha* et la *Pratyabhijñā* kāśmīrienne : c'est elle aussi que Gauḍapāda développe en ses conséquences extrêmes. L'univers est dès lors, non le résultat d'une transformation (*pariṇāma*) comme dans les conceptions upaniṣadiques et sāṃkhya, mais celui d'un *vivarta*, d'une «expansion», le déploiement du *brahman* en une apparence phénoménale; Śaṅkara et les Kāśmīriens parlent aussi d'*ābhāsa* «reflet». La *māyā* chez Śaṅkara n'en est pas moins une force positive (*bhāvarūpa*), triplement colorée (*trivarṇa*), c'est-à-dire possédant, comme préciseront les Advaitin ultérieurs, les trois *guṇa*. Résidant dans le *brahman*, c'est elle qui, par l'office des *guṇa* diversement réfractés, «multiplie» le *brahman*, fait de lui une «personnalité souveraine», un Īśvara, lui donnant tour à tour la faculté de projeter (*vikṣepaśakti*) et celle de cacher (*āvaraṇaśakti*) les formes. Parallèlement la *māyā* agit sur l'*ātman* : la lumière (*bimba*) du principe spirituel est reflétée (*pratibimba*) par elle, et de ces reflets sont formés les *jīva*, les âmes individuelles.

Quel est l'objet de la création du monde? Tantôt on nous dit que c'est un jeu (*līlā*) gratuit, tantôt que c'est une grâce du Seigneur, le moyen qu'il offre aux hommes «d'intelligence médiocre» d'avancer dans la voie de la délivrance; pour Mādhava, ce sera un intermédiaire indispensable pour accéder au *brahman*.

La connaissance que nous avons de la *māyā* est un postulat (*kalpanā*) pour expliquer la production d'un monde irréel : elle représente l'irrationnel (Lacombe) du système, une entité «sans commencement» (*anādi*), inexplicable comme le monde lui-même, et dont les textes populaires soulignent à satiété le contenu illusoire : on l'assimile au mirage (*mṛgatṛṣṇikā*) du désert, et son nom même évoque les prestiges du magicien (*māyāvin*) professionnel.

En définitive, il n'y a qu'irréalité, mais à des états divers : la *māyā* n'est réalité que sur le plan de l'ignorance ou, ce qui revient au même, de la perception (*pratyakṣa*); elle est inexplicable sur le plan du savoir; non-être au point de vue transcendantal.

§ 1407. **L'avidyā.** Plus encore que la *māyā*, dont Śaṅkara lui-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

même traite sommairement, l'*avidyā* «non-savoir» est le pivot de l'argumentation *advaita* : les auteurs récents confondent souvent les deux termes ou les remplacent par celui d'*ajñāna*. La *māyā* elle-même est *avidyā*. C'est l'aspect subjectif, épistémologique, de la *māyā* ontologique, éternel comme celle-ci, opposé au savoir parfait (*parā vidyā* ou *vidyā* tout court). La source de l'*avidyā* est l'indiscrimination (*aviveka*) entre l'objet et le sujet, c'est l'erreur consistant à surimposer (*adhyāsa;* chez les post-Śaṅkariens, *adhyāropa*) au moi et aux attributs du moi le non-moi et les attributs du non-moi, et inversement. Dans le domaine du *brahman,* toute diversité (*bheda*) ou dualité (*dvaita*) est une *avidyā* : en particulier la projection en Īśvara et les croyances qui en résultent. Dans le domaine de l'*ātman,* l'*avidyā,* en distinguant du Soi le corps et les fonctions organiques, crée le *jīva* ou âme individuelle, proprement «le vivant» (on dit aussi *vijñāna* «conscience distincte»), qui apparaît avec son semblant d'autonomie, ses facultés d'agir et de souffrir. Tout ce qui se juxtapose à l'*ātman* pour former le *jīva* est compris dans le terme d'*upādhi* «apposition (contingente), substrat».

Les Advaitin ont développé ici toute une théorie, ébauchée par Śaṅkara et empruntée partie aux *Upaniṣad,* partie au *Sāṃkhya,* pour rendre compte du passage de l'*ātman* au *jīva.* Il y a quatre étapes qui répondent dans l'ordre inverse aux quatre états psychiques de la veille, du sommeil avec rêves, du sommeil sans rêves, et du «quatrième» (*turīya*). Ce dernier est l'état absolu d'*ātman,* sans détermination. A la deuxième étape le *brahman* s'associant à l'entité spirituelle pure (*cit*) est Prājña «l'intelligent» : il devient Īśvara du point de vue générique (*samaṣṭi*) et «corps causal» (*kāraṇadeha*) du point de vue individuel (*vyaṣṭi*). A la troisième étape, le *brahman* reçoit pour *upādhi* l'ensemble des organes internes, sens, souffles, éléments ténus, et devient alors Taijasa «le lumineux» : il forme le «corps subtil» (*sūkṣmaśarīra*) et, sur le plan divin, Hiraṇyagarbha. A la dernière étape, l'*upādhi* consiste en le «corps grossier», fait des «éléments grossiers» : c'est le *jīva* et, sur le plan divin, Vaiśvānara ou Virāj.

Certains textes, au lieu d'*upādhi,* parlent de «gaines» (*kośa*) — l'idée remonte à la *Taittiriya-U.* — conçues comme s'emboîtant les unes dans les autres. Le corps grossier est la gaine du suc de la nourriture (*annarasamaya*), qui contient la gaine des souffles (*prāṇamaya*), puis celle de l'organe mental (*manomaya*), puis celle de la conscience (*vijñānamaya*) — qui à elles trois composent le corps subtil, et contiennent elles-mêmes enfin la gaine de félicité (*ānandamaya*), laquelle produit le corps causal.

L'âme individuelle secrète le *karman,* déclanche le *saṃsāra* et toutes les souffrances inhérentes à la condition humaine : sur ce point le Vedānta a entériné les vues populaires du brahmanisme.

§ 1408. **La délivrance.** Quel est le remède à l'*avidyā?* Devenir un *vidvas,* un «sachant». Mais ici, à nouveau, il y a deux plans superposés. Les œuvres, les croyances populaires, l'hommage (*upāsanā*) aux formes symboliques (*pratīka*) du *brahman* valent pour le *vidvas* «inférieur» : elles donnent accès à la «délivrance progressive» (*krama-mukti*), qui se fait à échéance lointaine. La délivrance immédiate (*sadyo-mukti*), dont la forme typique est la «délivrance du vivant» même

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

(*jīvanmukti*), est le lot du *vidvas* «supérieur». Celui-ci s'est qualifié par les quatre «réalisations» prochaines (*sādhana*) : discriminer l'éternel du non-éternel, se déprendre du fruit de l'acte, acquérir les six vertus (pacification, maîtrise des sens, cessation d'activité, patience-endurance, concentration, foi), aspirer à la délivrance. Il est passé par les quatre stades, *śravaṇa* «audition» du Veda, *manana* «réflexion», *nididhyāsana* «approfondissement de la pensée» qui se coule dans la forme du *brahman, samādhi* «concentration» sur le *brahman,* avec ou sans la notion distincte du connaisseur et de la connaissance. Alors se produit une «intuition» inédite (*anubhava*) ou «compréhension» (*avagati*) qui aboutit à une «vision parfaite» (*samyagdaśarna*). C'est la prise de possession du *brahman,* l'éveil de l'être. Libre des attaches humaines, il ressentira quelque temps encore le contre-coup de son *karman* avant de se fondre définitivement en le *brahman,* dans une béatitude infinie.

§ 1409. **Théorie de la connaissance et psychologie.** Le śaṅkarisme se présente donc comme une mystique à tendances intellectualistes (non émotionnelles), reposant sur une ontologie. Mais cette vue sommaire n'épuise pas toute la doctrine qui a tendu à constituer une philosophie totale. Une morale d'abord : morale héroïque qui conduit l'homme à réaliser le surhomme en dépouillant son humanité (Lacombe) ; morale à deux aspects, un aspect temporel qui conduit à agir, un aspect éternel qui mène à cesser l'acte (*nivṛttimārga*), le premier visant à un bonheur fini, le second à la félicité absolue. Les thèses cosmogoniques et eschatologiques du Vedānta qui supportent cette morale sont, comme elle-même, les thèses du brahmanisme commun.

C'est plutôt du Sāṃkhya que se rapproche la psychologie *advaita :* la hiérarchie des organes et des fonctions est semblable de part et d'autre, sauf que les termes de *buddhi, manas, ahaṃkāra, citta* sont souvent confondus en la notion unique d'«organe interne». Le jeu psychique se passe entre l'objet passif et le sujet actif; sous l'empire de l'*avidyā* la *cetanā* «conscience», émanation de l'esprit pur (*cit*), dirige les fonctions (*vṛtti*), lesquelles vont de la perception brute à la formation des idées et tendances sous le mode synthétique (*saṃkalpa*) ou analytique (*vikalpa*). Le Vedānta s'est approprié aussi, en l'enrichissant, le thème des virtualités psychiques héritées, sous leur forme dynamique (*saṃskāra*) ou passivement réceptive (*vāsānā*). Il a une doctrine originale de la mémoire et du rêve.

La perception, qui participe au double plan des valeurs śaṅkariennes — elle est vraie dans la mesure où elle atteste la non-différence, fausse quand elle enseigne la diversité — consiste à projeter hors du corps l'organe interne qui se dirige vers l'objet à l'aide des sens et en épouse la forme. Comportant un noyau de perception pure et un apport subjectif de l'activité mentale, elle se manifeste pour la conscience empirique enveloppée dans un réseau de différences et de relations (Lacombe). L'erreur réside dans un vice organique du sujet qui conçoit l'objet autrement qu'il n'est (*anyathākhyāti*) ; selon d'autres vues, la perception fausse est causée par quelque chose de positif, mais d'inexplicable (*anirvacanīyakhyāti*) comme la *māyā* même. Comme la perception (vraie),

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

le raisonnement (valide) corrobore les données de la Révélation, en postulant comme elle le double aspect réel/irréel du monde. La *Vedāntaparibhāṣā* développera toute une logique qui, chose notable, ne diffèrera pas foncièrement de celles des écoles réalistes (Stcherbatsky). Rappelons enfin que l'*Advaita* a sa théorie de la causalité, qu'on a proposé (Belvalkar) d'appeler *satkāraṇavāda* et qui postule que l'effet existe comme cause : cette identité n'étant valable que sur le plan absolu; sur le plan empirique il est admis un «excédent» (*atiśaya*) qui explique comment la cause peut produire un effet.

§ 1410. **Rapports avec le bouddhisme.** Il resterait à préciser la position controversée de Śaṅkara par rapport au bouddhisme : on a observé depuis longtemps une «ressemblance de famille» (La Vallée Poussin). La question serait de savoir s'il y a davantage. On a pensé notamment que Śaṅkara, dont le zèle anti-bouddhique est d'une sincérité indéniable, et même passionnée, avait reçu du *Mahāyāna* ses thèses illusionnistes et acosmiques. Mais, encore que le mot et la notion de *māyā* figure dans le bouddhisme avec une connotation populaire, assez voisine de celle que lui donne l'*Advaita*, Śaṅkara l'a revêtu, en tout cas, de traits singuliers qui ne concordent pas avec le *Vijñānavāda*, encore moins avec le *Śūnyavāda* : il n'est qu'à demi-idéaliste, et son illusionnisme est plus dialectique que substantiel. Plus voisine du bouddhisme (Nāgārjuna), bien qu'en son fond upaniṣadique, serait la distinction entre les deux «savoirs». Mais c'est surtout dans un domaine annexe, la théorie de la connaissance, que l'imprégnation bouddhique (Dharmakīrti) semble avoir été décisive (Stcherbatsky) : il est vrai qu'elle atteint moins Śaṅkara que les Advaitin qui ont suivi.

La doctrine doit son immense retentissement à plus d'un facteur : son indéniable orthodoxie qui en fait, par delà les *Brahmasūtra*, le tenant le plus autorisé des *Upaniṣad* (Thibaut), son aspect linéaire qui la rend aisément assimilable et d'une saisissante rigueur; le fait qu'elle a ses racines dans le fond même de la mentalité indienne, et qu'enfin, par l'adhésion qu'elle donne aux croyances hindouistes, elle ménage l'accès au théisme sentimental qui va désormais envahir le Vedānta.

§ 1411. **Doctrine de Rāmānuja.** L'idée maîtresse est que l'unité réside non dans un principe unique, mais dans des parties distinctes autour d'un principe : l'être se scinde en trois ordres, substantialité (*vastu*), essence (*bhāva, svabhāva*), existence (*sat*) [Lacombe]; autrement dit le *brahman* a des modes (*prakāra*) qui sont les âmes individuelles (qu'englobe le terme de *cit*) et le monde inanimé (*acit*), l'un et l'autre aussi réels que le *brahman*, et leur différence elle-même réelle, naturelle, éternelle. C'est le *viśiṣṭādvaita* «non-dualisme spécifié» ou, comme on traduit encore, «du divers en tant que tel», doctrine qui paraît s'être formée sur le *bhepābheda* de Bhāskara et le *śaktivāda* de Yādavaprakāśa (P. T. Raju), mais en mettant l'accent sur la différenciation (L. Srinivasacharya).

La notion éminente de «mode» comporte une série d'aspects : un aspect logique — attribut (*viśeṣaṇa*) de la substance (*dravya*) —, un aspect ontologique — effet (*upādeya*) de la cause substantielle (*upādāna*) —,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

un aspect éthique — subordination (*śeṣa*) de l'esprit fini à l'infini qui a le primat (*śeṣin*) ; enfin il y a un mode «corporel» : le corps est conçu comme le mode de l'âme, de la même manière que le monde physique et les âmes sont le corps du Seigneur (Lacombe), un instrument de son jeu (*līlā*). Ce corps éternel, inconscient, comporte un double état, l'état subtil (*sūkṣma* ou *tamas*) où formes et noms ne sont pas explicités, l'état grossier (*sthūla*) où l'unité devient pluralité : le *brahman* est cause dans l'état subtil, effet dans l'état grossier. La causalité rāmānujienne, comme celle du Sāṃkhya, pose l'effet comme une modification dans la forme de la cause au sein de laquelle il est déjà présent (*satkāryavāda*). Il suit de là que la création du monde n'est qu'une transformation (*pariṇāma*) du subtil en grossier — la dissolution étant le phénomène inverse — transformation qui n'affecte nullement la nature du *brahman*.

Par une opposition radicale à Śaṅkara, Rāmānuja professe ainsi un réalisme intégral qui se manifeste jusque dans la théorie de l'erreur : l'erreur est une affirmation de l'être (*satkhyāti*).

Le *brahman* se définit positivement et négativement, comme «exempt d'imperfections» et «fait de qualités de pure excellence» qui sont en nombre infini. Rāmānuja réfute le *nirguṇatva* des Advaitin. Le *brahman* est connaissable par la seule Révélation, ni la perception ni le raisonnement n'y ouvrant l'accès. Le principe spirituel (*cit*) est «de même saveur» (*ekarasa*) que le *brahman ;* il s'en distingue parce qu'il est démuni de pouvoir cosmique et que ses dimensions sont celles de l'atome : sujet conscient et connaissant (on l'appelle connaissance, *jñāna,* parce que la connaissance est sa véritable essence), doué d'intuition, de béatitude, de faculté d'agir, il se morcelle, comme le *puruṣa* des Sāṃkhya, en l'infinité des âmes individuelles (*jiva*) et, grâce à l'*avidyā,* ces âmes s'unissant à la matière entrent dans le cycle de la souffrance.

L'équivalence *tat tvam asi* est à entendre métaphoriquement : il n'y a pas identité entre *brahman* et *jiva,* mais similitude.

§ 1412. Quant à la délivrance, elle demeure pour l'essentiel affaire de gnose, mais cette gnose est conçue en fonction d'une série de facteurs : la grâce divine, les efforts spirituels parmi lesquels Rāmānuja compte aussi bien la méditation au sens śaṅkarien que l'ensemble des devoirs d'état et des devoirs rituels (le *karmakāṇḍa* du Veda est l'une des avenues de la délivrance, presque au même degré que le *jñānakāṇḍa*). Mais l'accent est mis sur une sorte d'évocation aimante de la divinité, d'où résultera une vision divine évidente (*pratyakṣatā*). Unie au *brahman* et retrouvant sa pureté et sa béatitude premières, l'âme ne perd pas pour autant son individualité, elle participe au *brahman* bien plutôt qu'elle ne s'identifie à lui, elle en est inséparable (*apṛthaksiddha*).

On voit comment cette doctrine tente, tout en sauvegardant l'unité, d'expliquer la diversité sans recourir à l'hypothèse de l'irréel, aux *upādhi* ni à la *māyā* (dont Rāmānuja utilise la notion, mais au sens d'un «pouvoir merveilleux»). Elle s'efforce d'équilibrer le *brahman* un et l'Īśvara facteur de diversité.

Sur nombre de points secondaires, le contenu ne diffère pas sensiblement de l'*Advaita :* en particulier, le soubassement psychologique est le même. Trois *pramāṇa* autonomes sont seuls retenus : perception, infé-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

rence, témoignage verbal. Mais les thèses essentielles sont développées en un évident parti-pris de s'opposer trait pour trait à Śaṅkara. L'interprétation des *Upaniṣad* marque des tendances individualistes et fidéistes, qui s'écartent parfois hardiment de l'esprit des œuvres. Ces mêmes tendances au contraire, appliquées aux *Brahmasūtra,* rendent, au moins par endroits, l'intention textuelle plus fidèlement que la rigidité de Śaṅkara (Thibaut, Jacobi).

§ 1413. **Doctrine de la Dīpikā.** La *Dīpikā* de Śrīnivāsa (§ 1327) résume en définitions et apophtegmes schématiques la pensée de Rāmānuja, en insistant sur la sotériologie. Après un exposé des trois *pramāṇa,* elle traite des *prameya* «objets de connaissance» qu'elle subdivise en substance (*dravya*) et non-substance (*adravya*), puis la substance en *jaḍa* «inerte» (la *prakṛti* ou matière et le temps) et en *ajaḍa* «non-inerte». L'*ajaḍa* comprend à son tour l'essence pure (*śuddhasattva*), la connaissance (*jñāna*) — sous son double aspect de participation aimante, *bhakti,* et d'abandon, *prapatti* — qui constituent la catégorie de «ce qui n'est pas pour soi» (*parāktva*); et, d'autre part, l'âme (*jīva*) — dont Nivāsa décrit les classes hiérarchisées — et le Seigneur (Īśvara), dont il nous donne les signes (*pratyaktva*) et les cinq formes, âme et Seigneur formant la catégorie du «pour soi». Quant à la non-substance, elle comprend les qualités primordiales (*gṇṇa*), les qualités sensibles (*indriya*), l'union (*saṃyoga*) et le pouvoir (*śakti*).

§ 1414. **Doctrine de Nimbārka.** Comme Rāmānuja, Nimbārka admet trois principes, le spirituel (*cit,* aussi *bhoktṛ* «agent de jouissance»), le non-spirituel (*acit,* aussi *bhogya* «objet de jouissance»), le Seigneur (Īśvara) — le terme est employé indifféremment pour *brahman.* La relation entre ces trois principes n'est ni la non-différence (*abheda*) qui contrarierait l'enseignement védique et mènerait à les confondre en un seul, ni la différence (*bheda*), car un *brahman* distinct ne saurait avoir aucune action; elle ne s'explique pas davantage par des *upādhi* ou par une *māyā;* elle repose sur un équilibre entre différence et non-différence, l'une et l'autre naturelles et réelles (*svābhāvika*), et le système porte le nom de *bhepābheda,* qu'on peut rendre par «identité dans la différence», ou de *dvaitādvaita* «dualisme et non-dualisme». La thèse est peut-être celle qui approche le plus de l'intention des *Sūtra* (§ 1393); peu élaborée, elle forme un stade préliminaire dans l'interprétation ontologique (Ghate), bien que, historiquement parlant, la doctrine dérive de Rāmānuja.

Bheda signifie possibilité d'une existence séparée, *abheda* impossibilité, et la formule *tat tvam asi* est illustrée significativement par le rapport entre le feu et les étincelles : les étincelles ont part à la nature du feu, mais ne sont pas identiques à lui, sinon elles ne pourraient se différencier ni du feu ni entre elles-mêmes.

La *cit,* qui a pour essence (*svarūpa*) la connaissance (*jñāna*), reflète elle aussi un *bhedābheda* entre cette connaissance et le «sujet connaissant» ou *jīva* (l'âme individuelle) qui la composent; l'identité de ces deux essences, qui sont, l'une *dharma* «propriété», l'autre *dharmin* «porteur de propriété», n'est que la non-perception de leur différence. Essentiellement agissant et éprouvant, le *jīva,* c'est-à-dire «la notion du Je»

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(*ahamartha*) est régi (*niyamya*) par le Seigneur «régent» (*niyantṛ*); atomique, infini en nombre, sa nature est altérée par le *karman*, entité sans commencement et sans fin (sauf par la grâce divine), fruit de l'*avidyā*.

L'*acit* est de trois espèces, également éternelles : *aprākṛta* «ce qui n'est pas issu de la *prakṛti*», comme l'éclat du Seigneur, *prākṛta* «ce qui est issu de la *prakṛti*» (et qui correspond aux 24 *tattva* du Sāṃkhya), enfin *kāla* «le temps».

§ 1415. Quant à l'Īśvara-*brahman*, cause matérielle et efficiente du monde, possesseur de tous attributs heureux, sa représentation se meut dans le cadre classique des *vyūha* et des *avatāra* : il a nom et forme de Kṛṣṇa. Le *jīva* comme le monde physique sont l'effet de la «transformation» (*pariṇāma*) du *brahman* (passage du subtil au grossier) : le mécanisme consiste à projeter (*vikṣepa*) une *śakti* ou «énergie», laquelle a double aspect, agent de jouissance et objet.

Bien que le *jīva* soit un effet du *brahman*, il est éternel, non créé, et atteint dans la délivrance (*muktī*), comme dans le sommeil intense (*suṣupti*), sa pureté originelle; il est une part du *brahman* (*aṃśa*, terme que, il est vrai, Nimbārka rend par *śakti*). La délivrance aboutit à identifier le *jīva* au *brahman*, mais cette identité, bien que naturelle, ne consiste pas en une unité de forme (*svarūpaikya*); elle vise seulement à exclure toute situation indépendante (*nirapekṣasthitirahitatva*). Quant à l'accès à la délivrance, Nimbārka élabore une technique de *prapatti* (§ 1310) à six degrés, engendrant une *bhakti* de tendance mi-intellectualiste, mi-émotionnelle.

On vient de rappeler que Nimbārka est voisin de Rāmānuja avec lequel il offre maintes interprétations concordantes de la *śruti* ou des *Sūtra*. Mais chez Nimbārka *bheda* et *abheda* sont sur le même plan et, d'autre part, *cit* et *acit*, qui forment le corps du *brahman*, ne deviennent pas pour autant, comme chez Rāmānuja, les modes ou attributs du *brahman* (Ghate).

§ 1416. **Doctrine de Madhva.** En contraste accusé avec les autres formes du Vedānta et notamment avec l'*Advaita* qu'il combat violemment. Madhva instaure un strict dualisme (*dvaita;* on dit parfois *saviśeṣadvaita* ou *saviśeṣabheda* «dualisme qualifié»). Il pose plus exactement trois principes réels, absolument distincts, encore que le premier, d'éminente dignité, ait le pas sur les deux autres : le *brahman*, le spirituel (*cit* ou *jīva*), l'inerte (*jaḍa*) ou non-spirituel (*acit*). Doué d'une infinité de spécifications parfaites (*saviśeṣa — nirviśeṣa* signifiera selon Madhva «dénué des formes matérielles» et *arūpa* «n'ayant pas forme de prakṛti»), le *brahman* possède huit fonctions principales; il donne l'être (*sattā*) aux âmes dont il connaît la vraie nature (*svarūpa*); il est *satyasaṃkalpa* «d'idéation vraie» : il a forme et nom de Viṣṇu ou Hari. Les *jīva* sont distincts l'un de l'autre, innombrables, voués à l'ignorance et aux maux qui en résultent : les *jiva* ordinaires sont dits *bhinnāṃśa*, ils sont «parties» du *brahman* tout en étant différents de lui; quelques âmes privilégiées, ainsi les *avatāra* de Viṣṇu, sont *abhinnāṃśa* ou *svarūpāṃśa*, identiques au *brahman* en substance et puissance, aussi incommensurables aux âmes ordinaires que le feu de la fin du monde l'est à la luciole.

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Enfin, l'*acit* dérive de la *prakṛti* à laquelle préside Lakṣmī, substrat du monde matériel éternellement distinct du *brahman* : le *brahman*, d'après Madhva, n'est que la cause efficiente, non la cause matérielle du monde (sinon, il se transformerait à chaque instant).

§ 1417. La formule *tat tvam asi* signifie «tu es à Cela», *ayam ātmā brahma* «cette âme s'accroît» ou bien «le *brahman* pénètre partout». Toutes les propositions védāntiques sont à réinterpréter ou, si la chose ne se peut, elles sont censées, lorsqu'elles enseignent le monisme, inspirées par les tenants de la *māyā* ou par les nihilistes. Une foule de mots que la tradition explique comme des équivalents de *brahman*, ou même des mots de l'usage courant, ne sont autres, d'après Madhva, que des noms ésotériques de Viṣṇu.

La délivrance (*mokṣa*) est la perception de la forme vraie (*svarūpa*) du Soi, telle que la grâce de Hari permet de l'obtenir. Les moyens humains d'y prétendre sont l'acquisition de certaines hautes vertus morales, mais surtout l'apprentissage de la connaissance auprès d'un *guru*, le refuge (*śaraṇa*) en le Seigneur, l'amour-foi (*bhakti*) et la réflexion sur les «cinq distinctions» éternelles (distinction entre *brahman* et *jīva*, entre *brahman* et *jaḍa*, entre un *jīva* et un autre *jīva*, entre *jīva* et *jaḍa*, entre un *jaḍa* et un autre *jaḍa*). Même délivrée, l'âme, tout identique qu'elle soit au *brahman*, conserve sa différence.

Fantastique sur le plan de l'interprétation littérale — que Madhva violente parfois sciemment, ignorant ce qui ne sert pas ses fins — médiocre comme synthèse philosophique (Ghate), la doctrine n'en a pas moins connu une vaste expansion, dont témoignent de grands développements spéculatifs; on signale une théorie originale du raisonnement et de la perception, reprise par Jayatīrtha (P. Nagaraja Rao). Glasenapp la résume comme un Sāṃkhya-Yoga théiste influencé par des éléments Nyāya-Vaiśeṣika, qui se serait agrégé à la tradition des *Brahmasūtra*.

§ 1418. **Doctrine de Vallabha.** C'est le *śuddhādvaita* «non-dualisme pur», c'est-à-dire pur de *māyā*. En bref, âme (*jīva*) et monde (*prapañca*) sont identiques au *brahman*, d'une identité concrète, semblable à celle qui existe entre la partie et le tout; toute différence est par jeu (*līlārtham*), la relation de cause à effet est une identité absolue et le *tat tvam asi* est vrai littéralement.

Comme dans les autres doctrines, la source de connaissance par excellence est la *śruti*, dont Vallabha élargit le champ aux œuvres fondées sur la *śruti*; il y ajoute aussi les révélations qu'il a reçues personnellement de Kṛṣṇa.

Le *brahman* est l'absolu et le tout, à la fois matière, âme individuelle, Seigneur. Sujet et objet du processus cosmique, cause efficiente et matérielle, il est *nirguṇa*, non au sens śaṅkarien du terme, mais en ce que ses qualités qui sont infinies n'ont rien à voir avec celles que les *guṇa* engendrent dans les âmes assujetties au *saṃsāra*. Être personnel, doué de souveraineté (*aiśvaryavant*), immanent et transcendant, il apparaît dans les *avatāra*, et agit par une infinitude de «pouvoirs» (*śakti*) parmi lesquels figure la *māyā* «force mystérieuse».

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

§ 1419. Le monde, qui n'embrasse qu'une partie de l'essence divine et en présente les attributs obscurcis (il ne possède que le *sattva*, *caitanya* «spiritualité» et *ānanda* «béatitude» y sont voilés), est éternel et réel : Vallabha condamne comme démoniaque la thèse *advaita* de l'illusion. Due à un mouvement spontané de la divinité, la création et la dissolution du monde ne sont que l'effet de la manifestation (*āvirbhāva*) et de l'occultation (*tirobhāva*) alternantes de la *māyā*. Vallabha adhère pour le détail de l'évolution cosmique au Sāṃkhya des *Purāṇa*, sauf qu'il reconnaît 28 *tattva* au lieu de 24 et qu'il discrimine pour chacun d'eux trois plans correspondant aux trois formes fondamentales du *brahman* : le plan divin (*ādhidaivika*) pour la manifestation divine intégrale, le plan intérieur (*ādhyātmika*) pour la forme non manifestée, appelée *akṣara*, le plan du «régent interne» (*antaryāmin*) pour la forme particulière aux *avatāra*. La création se joue en trois actes (Glasenapp) : Dieu crée les *tattva*, puis entre dans l'œuf cosmique qui en est le produit, enfin gouverne les êtres.

Les âmes individuelles sont des essences atomiques, connaissantes et actives, issues de l'obscurcissement de l'attribut *ānanda* du Seigneur. Chacune d'elles est non un reflet, comme dans l'*Advaita*, mais une parcelle du *brahman*, au pouvoir amoindri. Enseignant que les âmes dépendent totalement du *brahman*, la doctrine aboutit à un net déterminisme, au service duquel elle forge un thème original de prédestination. Les âmes sont classées en séries hiérarchisées (l'âme pure, l'âme migrante à plusieurs échelons, l'âme délivrée [§ 1134]), selon qu'elles sont par nature qualifiées pour la délivrance, pour la transmigration ou pour les ténèbres : en définitive le salut demeure entre les mains de la faveur ou de la miséricorde divine.

§ 1420. Sur cette base, Vallabha édifie un réseau de corrélations minutieuses entre la nature de l'agent (laquelle peut être sāttvique, rājasique ou tāmasique), la nature de l'acte et le fruit qui en résulte.

Comme d'autres écoles védāntiques, il définit deux voies à la délivrance, la connaissance (*jñāna*) et, à un rang beaucoup plus haut, la *bhakti*. La connaissance est la voie de celui qui a identifié le Seigneur comme son vrai Soi, en s'aidant d'une série de réalisations (*sādhana*) : elle aboutit à l'*akṣara* (§ 1418), qui est en quelque sorte le côté extérieur du divin. La *bhakti*, amour immense qui transcende les catégories du bien et du mal et conduit l'être vers la forme la plus élevée du divin, se divise en trois stades et comporte trois classes : elle fait l'objet d'une description fort articulée, dont on a donné (§ 1311) un bref aperçu.

Glasenapp caractérise le vallabhisme comme une systématisation des doctrines du *Bhāgavatapurāṇa* à la lumière de certaines vues épistémologiques et sectaires. De fait, l'attache au Vedānta traditionnel est plus formelle que profonde : toutefois il est sensible que Vallabha a été influencé par Śaṅkara et surtout par Nimbārka.

On a là l'un des systèmes les plus résolument théocentriques de l'Inde ancienne; la base philosophique en est ténue et peu originale (Ghate), et l'ensemble des conceptions éthiques ou cosmogoniques repose sur le fond commun de l'indianité.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

c. *Le Sāṃkhya*

§ 1421. **Origine du Sāṃkhya.** Le nom de Sāṃkhya, qui apparaît depuis la *Śvetāśvatara-Upaniṣad,* signifie proprement «ce qui repose sur le nombre», allusion à l'emploi caractéristique que fait cette doctrine des énumérations et d'une hiérarchie classificatoire. Plus généralement, le mot signifie aussi «théorie, réflexion» (opposé à *yogā* «pratique»). Par rapport aux deux Mīmāṃsā, l'originalité du Sāṃkhya est de se placer sur un terrain non védique : ni le rituel, ni la croyance au *brahman* ne sont reconnus. Cet aspect «non-brahmanique», comme on l'a dit, du système, l'évident archaïsme que révèle son caractère schématique, sa mise en évidence de forces substantielles (Glasenapp), ont autorisé à supposer qu'il s'était constitué hors de l'influence védique, peut-être dans ces mêmes régions qui ont vu l'avènement du bouddhisme; Garbe a cru reconnaître une influence *kṣatriya.* On a pensé aussi que le Sāṃkhya avait pu hériter de traditions extra-indiennes, déesse mère ou vieux couples cosmogoniques. Comme les autres *darśana,* le Sāṃkhya entre progressivement dans l'orthodoxie, d'athée devient théiste et se plie, plus encore que le Vedānta, aux exigences du sentiment religieux (Barth). Néanmoins, il faut reconnaître que le dualisme Sāṃkhya revêt dès l'origine des formes éminemment indiennes, que le *puruṣa* est un vieux terme (*prākṛta* figure dans le *Śat. Br.*) et que l'antinomie entre Sāṃkhya et Vedānta, faible à l'origine, a toujours été plus apparente que réelle, cf. § 1425.

§ 1422. **Sāṃkhya et bouddhisme.** On a beaucoup discuté des rapports entre Sāṃkhya et bouddhisme. La plupart des savants ont admis, durant un temps, que le Sāṃkhya était la base philosophique du bouddhisme (Senart, Jacobi, Garbe, Pischel et, avec des nuances, Oldenberg); on est devenu ensuite moins affirmatif (La Vallée Poussin), et Stcherbatsky retient surtout un rapprochement, à vrai dire crucial, entre les *guṇa* du Sāṃkhya et les *dharma* du bouddhisme. Comme le bouddhisme primitif, le Sāṃkhya vise à des fins morales plutôt que philosophiques. De part et d'autre on s'attache à découvrir les éléments dont se compose l'individu, afin de permettre un meilleur contrôle en vue du but final, c'est-à-dire la délivrance; et à reconnaître — afin de les pourchasser — quels éléments survivent, c'est-à-dire sont responsables du cycle redouté des renaissances (Johnston).

De même. on admet en général que le jainisme a été tributaire du Sāṃkhya (dualisme du *jīva* et du *pudgala*).

§ 1423. **Sāṃkhya ancien et épique.** Il a existé un Sāṃkhya de forme mal définie, qu'on appelle souvent «pré-classique» et qui est représenté dans les *Upaniṣad* «moyennes» (§ 692); c'est le même que décrit le livre 12 du *Buddhacarita* et qui se laisse percevoir dans l'informe enseignement du *Mokṣadharma* (= *Mahābhārata,* 12, § 792). D'après Johnston il y a là, en partie du moins, le reflet du Sāṃkhya primitif, qui avait pour objet l'individu et non le cosmos, n'avait pas fixé la théorie des *guṇa,* séparait encore la *prakṛti* de l'*avyakta,* et distribuait les *tattva* plus librement que ne feront les *Kārikā.*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Pour ce qui est du Sāṃkhya du *Mokṣadharma*, on l'interprète soit comme un type traditionnel, soit comme un enseignement éclectique, mêlé de Vedānta et de Yoga : l'un et l'autre peuvent être vrais d'ailleurs (Strauss). Prolongeant la pensée upaniṣadique, notamment quant à la théorie des souffles, ce texte développe une masse de spéculations sur la matière, l'esprit et leurs interrelations, qui forment une sorte de compromis entre Sāṃkhya et Vedānta, sous réserve qu'il ne reconnaît ni *māyā* ni *brahman* entendu comme cause matérielle du monde.

§ 1424. Le Sāṃkhya se retrouve dans nombre d'autres domaines, sous des formes souvent similaires à l'épopée : ainsi dans une partie des *Purāṇa* (notamment *Brahma* et *Viṣṇu*), dans les *Dharmaśāstra* (*Manu* et *Yājñavalkya*), dans les *Tantra*, *Āgama* et *Saṃhitā*, et de là dans mainte philosophie sectaire, où il s'est fort bien accommodé avec le culte de *bhakti*. Une description intéressante est celle de la *Carakasaṃhitā* (§ 1638, 1651) qui, comme l'épopée, ignore la série *tanmātra* et enseigne la résorption de l'âme délivrée dans l'âme universelle, avec abolition de la conscience. Le syncrétisme est à son comble chez Madhva. C'est parfois aussi un Sāṃkhya «pré-classique» que combattent les bouddhistes, et Nāgārjuna, par exemple, ignore la doctrine du *satkārya* (Liebenthal).

Par ailleurs, le bouddhisme combat assidûment les thèses Sāṃkhya : ainsi le (pseudo-) *Sūtrālaṃkāra*, la *Paramārthasaptati* (perdue) de Vasubandhu, le *Madhyamakāvatāra*, le *Laṅkāvatāra* qui (chap. x). réfute la prétention des *Kārikā* d'être une doctrine du salut (Hauer). Le Vedānta s'en prend aussi, dès les *Sūtra*, à la notion de *pradhāna*, et toute une partie de l'œuvre de Śaṅkara n'est qu'une polémique sommaire contre le Sāṃkhya.

C'est le Sāṃkhya enfin qui a fourni sa philosophie au Yoga, avec lequel l'épopée le présente indissolublement lié, comme s'ils formaient à l'origine un seul et même système : l'expression Sāṃkhyayoga signifie moins «Sāṃkhya et Yoga» que «Yoga (fondé sur la philosophie) Sāṃkhya» (Jacobi), autrement dit une «pratique» fondée sur une «théorie».

Kauṭilya connaît le Sāṃkhya, à côté du Yoga et du Lokāyata, comme l'une des trois branches de l'enquête spéculative (*ānvīkṣiki*), mais on peut hésiter sur la portée chronologique et doctrinale de cette donnée.

§ 1425. Schéma de la doctrine. Le Sāṃkhya est une doctrine réaliste, à tendances scientifiques, proche à cet égard du Vaiśeṣika, mais dynamique et successif, au lieu d'être statique et juxtaposé comme celui-ci. Le monde extérieur est sur un pied d'égalité avec le principe spirituel : Esprit (*puruṣa*) et Nature ou Matière (*prakṛti*) existent de toute éternité. Mais ce dualisme n'est équilibré qu'en apparence : l'égalité entre les deux principes varie, tantôt s'inclinant vers un monisme idéaliste, lorsqu'il est dit que la *prakṛti* n'existe que pour le bien du *puruṣa*, plus souvent vers un pluralisme de fait, lorsqu'il est parlé de la multiplicité des esprits opposée à l'unité de la *prakṛti*. Il se peut que l'opposition entre un principe mâle et un principe femelle (sans qu'il y ait d'ailleurs trace d'union sexuelle ou de fécondation) répercute un vieux schéma mythique : mais au fond, elle n'est pas très éloignée de l'oppo-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

sition *ātman/brahman* du Vedānta, et l'on verra au cours des âges la *prakṛti* alterner avec le *brahman,* ou avec la *śakti,* ou encore avec la *māyā,* sous réserve qu'elle maintiendra toujours vis-à-vis de cette dernière son caractère réaliste.

Tout le mécanisme de la création, de la connaissance et du salut, dérive de l'association entre ces deux éléments primordiaux, tandis que la diversité du monde empirique dérive d'essences issues de la *prakṛti* en vertu d'un processus évolutif, d'un *pariṇāma :* d'où le nom de *pariṇāmavāda* donné souvent au Sāṃkhya, et qui rappelle les thèses évolutives rudimentaires qu'on trouve dans les *Upaniṣad* et même dès les *Brāhmaṇa* (Glasenapp). Le Sāṃkhya est appelé aussi *satkāryavāda,* parce que, contrairement au Nyāya-Vaiśeṣika, il enseigne que tout «effet» (*kārya*) «existe» à l'état préformé en sa cause.

§ 1426. **Les Sāṃkhyakārikā et leurs commentaires.** La systématisation des idées Sāṃkhya qui flottaient pour ainsi dire dans l'air s'est opérée à une date relativement tardive, voisine sans doute de la fixation des autres *darśana.*

Vers le IVe siècle de notre ère furent composées les *Sāṃkhyakārikā* «Versets mnémoniques du Sāṃkhya» (on dit aussi la *Kārikā,* au singulier collectif) d'Īśvarakṛṣṇa. Ce personnage fut identifié par Takakusu avec un certain Vindhyavāsa (ou °vāsin) que les sources chinoises mentionnent comme l'élève de Vārṣagaṇya, auteur d'un *Ṣaṣṭitantra* et contemporain de Vasubandhu; mais cette identification est actuellement rejetée. Īśvarakṛṣṇa déclare donner un simple abrégé de la doctrine du fondateur de l'école, Kapila, dont la *Śvetāśvatara* connaît déjà le nom. L'existence historique du *ṛṣi* Kapila et celle de son élève Āsuri, ne sont guère mieux assurées que celles des fondateurs des autres *darśana* (Jacobi). On peut admettre qu'il a dû exister un recueil d'aphorismes sur le Sāṃkhya qui aurait précédé les *Kārikā* : on a même tenté de montrer que ces *sūtra* perdus avaient été l'œuvre d'un certain Pañcaśikha, cité par Īśvarakṛṣṇa, et sous le nom duquel des fragments nous sont parvenus. Dans les traditions indiennes et notamment en grammaire les *Kārikā* présupposent d'ordinaire des *sūtra* dont elles vulgarisent librement le contenu. Ce qui est sûr, c'est que les *Sāṃkhyasūtra* que nous connaissons ont été compilés bien des siècles après les *Kārikā* (§ 1429) et qu'il faut s'en tenir à ces dernières pour se faire une idée du système sous sa forme classique.

Écrites en vers *āryā,* les *Kārikā* sont une suite de formules brillantes, «la perle, dit Barth, de toute la littérature scolastique de l'Inde» : mais sans le secours d'un commentaire, elles demeureraient parfois lettre morte. Le commentaire qu'on a longtemps cru le plus ancien est celui qu'on appelle, du nom de son auteur, le *Gauḍapādabhāṣya* (ou *Sāṃkhyakārikābhāṣya*); il date vraisemblablement du VIe siècle. Ce texte concis et sur certains points squelettique donne dans l'ensemble une interprétation assez claire du Sāṃkhya. Il est peu probable, en dépit de Garbe, que Gauḍapāda soit à identifier avec le docteur vedāntin du même nom (§ 1394).

§ 1427. Un autre commentaire a été avec les *Kārikā* traduit en chinois, entre 557 et 559, par le moine bouddhiste Paramārtha; dans cette

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

version les *Kārikā* sont intitulées *Suvarṇasaptati* «La septante d'or», et leur teneur ne coïncide pas pleinement avec celle d'Īśvarakṛṣṇa : celui-ci donne 72 versets (dont Gauḍapāda commente les 69 premiers, tout en annonçant 70), Paramārtha 71, y compris les trois derniers relatifs à l'histoire de l'école, qui sont peut-être apocryphes; en revanche, la 63e stance ne figure pas en chinois. Or, Belvalkar a retrouvé une glose de Māṭhara (la *Māṭharavṛtti*) qui semble avoir été composée en 400 et être l'original sanskrit traduit par Paramārtha; Gauḍapāda n'aurait fait que démarquer Māṭhara. Pour Keith il s'agirait là d'une source commune à Paramārtha et à Gauḍapāda. En tout cas le système Sāṃkhya a été vivace à cette époque, et les sources chinoises ne connaissent pas moins de 18 écoles différentes (Johnston), tandis que la *Smṛti* a conservé les noms de 26 maîtres.

§ 1428. Vers le milieu du IXe siècle apparaît un nouveau commentaire des *Kārikā*, la *Sāṃkhyatattvakaumudī* «Le clair de lune de la vérité du Sāṃkhya», ouvrage du célèbre docteur Vācaspatimiśra, qui écrivit sur tous les *darśana*. On a là un texte étendu, riche de forme et de pensée, moins clair aussi et plus éclectique que les précédents. La langue est déjà celle des *bhāṣya* récents, l'expression recherchée, parfois alambiquée. Dans l'ensemble la *Kaumudī* est le meilleur exposé du Sāṃkhya qui nous soit accessible. Le *Rājavārttika* attribué au roi Bhoja de Dhārā (XIe siècle), bien connu par son activité littéraire, est perdu. Au XIe siècle, al-Bīrūnī traduisit dans son vaste ouvrage sur l'Inde un texte Sāṃkhya qui, avec un autre texte de Patañjali, lui semble «contenir la plupart des éléments de la croyance des Hindous». Takakusu a démontré que la source d'al-Bīrūnī n'était autre que Paramārtha.

§ 1429. **Les Sāṃkhyasūtra.** On a reconnu depuis longtemps que les *Sāṃkhyasūtra* ou, comme on dit encore, le *Sāṃkhyapravacana* «L'enseignement du Sāṃkhya», que la tradition attribue au *ṛṣi* Kapila, sont en réalité un ouvrage récent : plusieurs auteurs le situent au Xe siècle, Garbe le fait descendre jusqu'au XVe. Il se peut toutefois que les *sūtra* relèvent d'une tradition ancienne et qu'ils aient remanié, avec intrusion d'idées védāntiques et *yauga*, un recueil fort antérieur à eux. Leur style n'est pas conforme à celui de *sūtra* authentiques, la polémique y tient une grande place, ils abondent en images et en exemples, et le livre 4 en particulier fait allusion curieusement à des récits qu'on retrouve dans l'épopée ou dans les *Purāṇa*.

Le plus ancien commentateur des *Sūtra* est Aniruddha, qui composa vers 1500 une *Sāṃkhyasūtravṛtti*. Puis, au XVIe siècle, Vijñānabhikṣu, *saṃnyāsin* de la région de Bénarès, écrivain connu, rédigea un laborieux *Sāṃkhyapravacanabhāṣya* où il introduit de gré ou de force dans le Sāṃkhya les thèses du Vedānta théiste. On lui doit aussi un résumé autonome, le *Sāṃkhyasāra*.

§ 1430. **Autres textes.** Le *Tattvasamāsa*, bref traité anonyme en 22 *sūtra*, est antérieur au XVIe siècle (on a même récemment enseigné qu'il devait être antérieur au VIIe siècle); le grand nombre des commentaires qui ont été faits de cet ouvrage — et dont un seul est conservé, la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Sāṃkhyakramadīpikā faussement attribuée à Pañcaśikha — atteste l'extrême popularité dont il a joui (Ballantyne).

§ 1431. La prakṛti. «Base» (telle est l'une des résonances du terme) de toutes les existences phénoménales, la *prakṛti* embrasse tout ce qui n'est pas *puruṣa,* c'est-à-dire le monde psychique en même temps que le monde physique, qui ne font qu'un. Elle est l'indéterminé (*avyakta*), le principe «préétabli» (*pradhāna*). Les mots *pradhāna* et *prakṛti* s'échangent à l'intérieur d'un même texte; peut-être traduisent-ils un aspect différent de la notion, *prakṛti,* nom d'action de genre animé, est le premier moteur : en opposition avec *vikṛti* «transformation», il note la forme à partir de laquelle a lieu une évolution; *pradhāna,* mot neutre souligne l'inertie qui caractérise la matière avant qu'elle devienne «évoluante».

Substratum des phénomènes, dénuée d'intelligence, mais susceptible d'agir indéfiniment, la *prakṛti* est la cause efficiente et matérielle du monde, et en même temps une substance au même titre que ses produits. Absolument une, elle n'en est pas moins constituée par trois essences, les *guṇa.*

§ 1432. Les guṇa. C'est parce que la *prakṛti* est aussi le *pradhāna* qu'on peut s'expliquer la théorie des *guṇa.* La notion de *guṇa* est ancienne, et le mot a une longue histoire, quelles que soient ses origines, encore incertaines : il a signifié sans doute d'abord, concrètement, le fil (d'une corde à plusieurs fils), l'élément (d'un groupe complexe), et de là «un caractère secondaire» et particulièrement une «qualité». On a cru retrouver une allusion aux *guṇa* dès l'*Atharvaveda* (X, 8, 43); quelques *Upaniṣad* les connaissent, soit qu'elles nomment positivement le terme (*Maitrī,* § 692), soit qu'elles enseignent comment les choses de l'univers sortent de trois éléments primordiaux (*Chāndogya,* § 684). Mais la doctrine explicite des trois *guṇa* ne figure qu'à partir du *Mahābhārata* et des *Kārikā.* Les *guṇa* composent la *prakṛti,* à la fois parties inhérentes et qualités de cette *prakṛti* — qualités par rapport à elle, tout en étant, prises en elles-mêmes, des substances (Jacobi, Garbe); «entités substantielles» ou «substances subtiles» dit Dasgupta. Comme tous les schèmes du Sāṃkhya, ils sont à entendre à la fois physiquement (macrocosme) et psychiquement (microcosme). Le plus noble d'entre eux, le *sattva* (proprement sans doute «la bonté» ou «la [pure] essence») répond à la lumière physique et spirituelle : objectivement, c'est la légèreté, subjectivement, la joie et la paix. Le second, le *rajas* (proprement «la zone colorée, poudreuse»; dans le Veda c'était le nom de l'espace atmosphérique trouble opposé à l'espace lumineux de l'empyrée) est l'énergie, la passion, ce qui met en jeu dans la nature et chez l'homme activités et souffrances. Le *tamas* (proprement «ténèbres») est la lourdeur, l'obstacle, ce qui maintient en passivité le monde inorganique, égare et aveugle l'homme. *Sattva* et *tamas* sont inactifs par eux-mêmes, c'est le *rajas* qui les met en mouvement. L'objet qui possède une prédominance de tel *guṇa* développe au dedans et au dehors les qualités afférentes à ce *guṇa* : la joie qu'éveillent en nous des fleurs émane du *sattva* qui leur est inhérent.

Dans l'état inerte de la nature, la *mūlaprakṛti* ou «nature originelle»,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

les *guṇa* sont en équilibre : c'est la période d'*avyakta*, du «non évolué», ou, en termes cosmogoniques, le *pralaya* «l'état de résolution». Mais cet équilibre, à un certain moment, se rompt : mue par elle-même, sans le secours d'un agent extérieur, ou, dit-on encore, incitée par la proximité du *puruśa* (qui agit sur elle à la manière d'un aimant), la *prakṛti* met en branle le mécanisme évolutif.

Dans les formes populaires du Sāṃkhya (§ 1424), les *guṇa* reçoivent des couleurs (respectivement blanc, rouge, noir), des attributs mythologiques; on les met en rapport avec une masse de notions physiques, spirituelles, sociales mêmes; toutes les qualités empiriques se conçoivent comme les effets des *guṇa* : c'est ce qui marque leur différence essentielle avec les *dharma* bouddhiques, éléments séparés sans substrat matériel.

§ 1433. L'évolution *(pariṇāma)*. Le Sāṃkhya est en dernière analyse une explication évolutive du monde : cette explication réside dans la théorie des *tattva* ou «principes» (proprement «réalité»), et le système se désigne lui-même comme «la science des 25 *tattva*». La liste n'est fixée que dans les traités de l'école; dans les descriptions vulgarisantes, de la *Praśna-U.* au *Bhāgavatapurāṇa*, elle est flottante et le nombre des éléments varie de 4 à 30. Le mérite du Sāṃkhya a été d'introduire une classification rationnelle dans un ensemble de données éparses, qui provenaient en partie de la tradition védique, en partie du bouddhisme. Fondé sur une stricte application de la causalité, embrassant le cosmos et l'individu, le classement conduit du plus fin au plus grossier, du simple au complexe. Outre le *puruṣa* et la *prakṛti*, les *tattva* comprennent les 3 sens psychiques (*buddhi, ahaṃkāra, manas*), les 10 sens d'aperception et d'action (*indriya*), les 5 éléments fins (*tanmātra*) et les 5 éléments grossiers (*bhūta*). Mais le point de départ du cycle n'est pas le *puruṣa*, qui demeure en dehors, c'est la *prakṛti* qui est «évoluante»; les 7 facteurs qui suivent sont tour à tour «évoluants» et «évolués», les 16 suivants n'étant qu'«évolués» (toutefois cette répartition n'est pas constante). C'est la *prakṛti* qui, en se diversifiant selon un ordre fixe, puis en réemboîtant ses manifestations dans l'ordre inverse, tantôt produit la création (*sarga*), tantôt s'isole en son unité.

Il est notable que la théorie des *guṇa* reste étrangère aux *tattva* : indice qu'elle a dû se former indépendamment de ceux-ci (Oltramare).

§ 1434. Le puruṣa. Le *puruṣa* est à la *prakṛti* ce qu'est l'être au devenir (Oltramare), l'immobilité au mouvement. Pure spiritualité (*cinmātra*), flambeau (*prakāśa*) qui éclaire l'activité de la Nature, c'est à son contact que les *tattva* se développent, que les *guṇa* se meuvent, que se forme la vie et partant la douleur. Mais il n'est qu'un spectateur : inqualifié, inqualifiable, il n'agit ni ne pense, n'a ni vouloir ni perception.

Unique en son essence, il est innombrable en ses manifestations : il y a autant d'«âmes» que de corps, toutes semblables, omniprésentes. On n'en parle pas moins constamment du *puruṣa* au singulier, comme si la multiplicité était secondaire. Quoi qu'il en soit, cette coïncidence de l'un et de l'infiniment nombreux oppose de façon décisive le *puruṣa* au *brahman* védāntique.

Le lien (*bandha, saṃbandha*) qui s'établit entre *puruṣa* et *prakṛti* et qui déclanche la vie et crée les âmes empiriques, est réel, éternel (n'ayant

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

pas eu de commencement et ne pouvant s'achever que par la délivrance, § 1440), mais non inhérent : c'est une juxtaposition, plutôt qu'une union intime. En fait il est malaisé de définir la nature de ce lien, qu'on appelle significativement «voisinage» ; il n'affecte pas l'essence des deux substances rapprochées : tout se passe «comme si» le *liṅga* (§ 1439) non spirituel devenait spirituel, «comme si» le *puruṣa* inactif agissait sur la *prakṛti* de manière à la faire évoluer dans l'intérêt de sa délivrance, qui est l'objet propre de la création. Il y a là une sorte de mystère qui dérange l'ordonnance rationaliste du système.

C'est la théorie de la délivrance enfin (§ 1440) qui explique comment la multiplicité des âmes est nécessaire à la doctrine : on ne comprendrait pas pourquoi la *prakṛti* subsisterait après la délivrance si elle n'était rendue éternellement indispensable par l'infinité des *puruṣa*.

§ 1435. Les «évolués». *a.* La *buddhi* «conscience, substance psychique» forme la plus haute «explicitation» (*vikṛti*) de la Nature : faite d'une prédominance de *sattva* et voisine du *puruṣa* dont elle reçoit la lumière, elle est la base des phénomènes. Bien que matérielle et «inintelligente» comme la *prakṛti*, c'est elle qui décide et juge sur les données qu'elle a sous ses ordres ; elle seule est apte à saisir la *prakṛti*, rôle que bien à tort nous attribuons au *puruṣa*. L'autre nom qu'elle porte, *mahānt* (scil. *ātmā*, masculin) ou *mahat* (scil. *tattva*, neutre) traduit la place éminente qu'on lui assigne. Le Sāṃkhya tardif distinguera une *buddhi* globale et une infinité de *buddhi* particulières.

b. L'*ahaṃkāra* ou principe individualisant (littéralement «egofaction») émane de la *buddhi* et est lui-même la cause du *manas*, par suite des sens et éléments fins que ce dernier gouverne. Substance cosmique, il est surtout une fonction (*vṛtti*) subjective, celle qui donne naissance aux idées du «moi» et du «mien», qui fait que tout être se sent comme un Ego. Sur le plan psychique on l'appelle «croyance vaine» (*abhimāna*) parce qu'il transfère (*adhyāropa*) au sujet les qualités du non-moi et provoque ainsi l'erreur selon laquelle le *puruṣa* se croit lié. L'*ahaṃkāra* contient du *sattva* lorsqu'il commande au *manas*, du *tamas* lorsqu'il est relié aux éléments fins, mais c'est le *rajas* qui le met lui-même — indifférent par nature — en action.

§ 1436. *c.* Les sens. Les sens sont dirigés par le *maṇas* ou «sens mental», sorte de sensorium commune, conscience au niveau des sens, qui, pourrait-on dire, détermine la perception alors que les sens proprement dits fournissent seulement la sensation. De lui relèvent le désir, la réflexion, le doute, la décision. Les sens (*indriya*) sont classés dans un ordre d'exposition et non d'évolution : les 5 sens d'aperception (*buddhīndriya*) — vue, ouïe, odorat, goût, tact — et les 5 sens d'action (*karmendriya*) qui s'expriment par les fonctions de parler, saisir, marcher, évacuer, copuler et ont pour siège la voix, les mains, les pieds, l'anus, les organes génitaux. Ces sens sont suprasensibles et distincts des organes visibles dans lesquels ils résident.

§ 1437. *d.* Les éléments. Avec les éléments (*bhūta*) on accède à la sphère proprement physique. D'abord les 5 éléments fins (*sūkṣmabhūta*, généralement appelés, depuis les *Upaniṣad* récentes, *tanmātra* «consistant

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

en cela», mot qui semble être en fait une variante de *tanumātra* «parcelle ténue», Garbe) qui correspondent aux 5 sens d'aperception et consistent en le son, le toucher, la forme, la saveur et l'odeur. Chacun d'eux n'a qu'une qualité; ils ne sont perceptibles que pour les dieux et les yogin et nous ne pouvons connaître que leurs effets, à savoir les propriétés de leurs dérivés, les 5 éléments grossiers (*sthūla-* ou *mahā-bhūta,* ou simplement *bhūta*). Ceux-ci sont l'éther (*ākāśa*) qui est «évolué» du son; le vent (*vāyu*), évolué du son et du toucher; le feu (*tejas*), du son, du toucher et de la forme; l'eau (*ap*), de ces trois mêmes et en outre de la saveur; la terre (*pṛthivī*), de ces quatre mêmes et en outre de l'odeur : c'est la théorie de l'accumulation (Deussen), que Vijñānabhikṣu étendra aux *tanmātra.*

Alors que l'enseignement des 5 éléments grossiers est panindien, celui des *tanmātra* est spécifiquement Sāṃkhya, et c'est probablement le Sāṃkhya qui a pris l'initiative de relier chaque sens à tel ou tel objet.

e. Des éléments grossiers naît enfin le monde, qui selon le thème connu (§ 1123) se reploie à la fin de chaque période cosmique pour renaître à nouveau.

§ 1438. L'organe interne. L'ensemble *manas-ahaṃkāra-buddhi* constitue l'«organe interne» (*antaḥkaraṇa*), qui est à la fois triple et un et possède pour fonction commune la vie, représentée par les cinq souffles (*prāṇa*) qui circulent dans le corps. Il est remarquable que le Sāṃkhya n'ait pas fait entrer dans sa classification la notion si répandue des *prāṇa,* qui demeure ici latérale et comme plaquée. Quant à l'ordre dans lequel sont données les trois parties constitutives de l'*antaḥkaraṇa,* Oltramare croit y discerner le processus de l'extase : abolition des organes de relation, puis de la conscience distincte, enfin de la pensée et de la volonté diffuses.

§ 1439. Le corps subtil. Les *tattva* 2 à 14, c'est-à-dire *antaḥkaraṇa, indriya* et *tanmātra,* sont groupés pour former l'organisme psychique, le *liṅga* ou «signe» : le mot abrège l'expression *liṅgaśarīra,* qui signifie en propre «corps (non attesté, mais résultant d'un) signe (permettant de l'inférer)» — on dit aussi *sūkṣmaśarīra* «corps subtil». Il a passé, avec la notion qu'il porte, dans tout le domaine indien (§ 1135). Corps transcendant, il porte le *karman* et la loi qui en découle, il est cause par suite de la souffrance, pour autant qu'il demeure dans le chemin des renaissances. Avec lui-même disparaîtra la souffrance, quand l'être sera délivré, ou bien quand la Nature se résorbera. Imaginée visiblement pour fournir un substrat semi-matériel aux organes des sens qui doivent accompagner l'âme dans les vies futures, la théorie du *liṅga* a ses sources probables dans certaines conceptions védiques sur le corps du sacrifiant, sur les essences subtiles qui sont la base des êtres (*Chāndogya, Bṛhadāraṇyaka*).

C'est aussi avec d'autres doctrines indiennes que le Sāṃkhya partage la notion des impressions subsistantes et des dispositions qui en résultent (*saṃskāra* et *vāsanā,* § 1146, 1457), et qui sont avec le corps subtil en une éternelle réciprocité de cause et d'effet. La plus fatale de ces dispositions est celle qui mène au non-savoir (*avidyā*), c'est-à-dire

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

à la non-discrimination (*aviveka*) entre *puruṣa* et *prakṛti* (§ 1440) : c'est l'*avidyā* qui maintient l'être dans les liens du *saṃsāra*.

§ 1440. La délivrance. La création a lieu en vue du *puruṣa*, et le *puruṣa* lui-même a pour fin la délivrance (*mukti, mokṣa*), laquelle se manifeste par la rupture du lien qui joint *puruṣa* et *prakṛti* (§ 1434), autrement dit par la cessation de l'«imputation erronée» (*adhyāsa*) qui consiste à attribuer au *puruṣa* une activité qui relève en réalité de l'organe interne. Quant au contenu de la délivrance, il est défini surtout négativement : ce n'est ni la félicité (car le *puruṣa* est sans qualités), ni un avantage réel (car la délivrance est un bien impérissable) ; encore moins est-ce l'accès à un monde plus haut. C'est un état indescriptible (*avāggocara*), marqué par la fin de la souffrance, c'est-à-dire par l'isolement total (*kaivalya*) de l'âme : l'organe affligé cesse d'être éclairé par la lumière du *puruṣa*. Ainsi l'âme délivrée est absolument inconsciente, comme on l'est dans le sommeil profond, dans l'évanouissement, dans le *samādhi* : elle a ses assises en elle-même (*svastha*), elle est désindividualisée.

L'objet avoué du Sāṃkhya est de montrer à l'homme qui veut ne plus souffrir la voie à suivre : cette voie, c'est la connaissance qui discrimine *viveka*) le *puruṣa* et la *prakṛti*, et qui supprime ainsi, avec l'obstacle dissimulant à nos yeux l'impassibilité fondamentale du *puruṣa*, l'illusion du lien, l'illusion du *saṃsāra*. Cette connaissance s'acquiert par un lent travail (dans lequel le Sāṃkhya agrée l'ascétisme et surtout les exercices spirituels), par une appropriation progressive qu'on appelle «création intellectuelle» (*pratyayasarga*) et qui consiste en 50 «états» (*bhāva*) dont les étapes principales sont l'erreur (*viparyaya*). l'incapacité (*aśakti*), l'acquiescement (*tuṣṭi*), la réalisation (*siddhi*). Comme le Vedānta, dont toute cette doctrine le rapproche considérablement, le Sāṃkhya connaît la *jīvanmukti* (§ 1408), stade préliminaire à la délivrance *post mortem* (*videhamukti*).

§ 1441. La causalité. Une conséquence du système est la théorie paradoxale de la causalité qu'il a élaborée. La manière dont les faits se déroulent et s'enroulent à nouveau est, en quelque sorte, étendue à toutes les choses créées. On ne peut dire que ce qui existe provient de ce qui n'est pas, seul le semblable produit le semblable et l'effet est déjà existant dans la cause, comme la jarre existe en puissance dans l'argile que tourne le potier. Autrement dit les choses ont avant de se produire un être existant de toute éternité et qui se maintiendra après leur disparition ; la cause est essentiellement identique à l'effet. Cette doctrine du *satkārya* (§ 1425), proprement Sāṃkhya, n'aurait pas de sens hors d'un système profondément réaliste comme l'est celui-ci. Elle confirme que le Sāṃkhya est bien une «vue» synthétique du monde.

§ 1442. La théorie de la connaissance n'est instruite dans le Sāṃkhya qu'à titre annexe, en visible dépendance du Nyāya et du bouddhisme tardif (Stcherbatsky). Les *Kārikā* connaissent trois *pramāṇa* (§ 1383), la perception (*dṛṣṭa*), l'inférence (*anumāna*), la parole adéquate (*āptavacana*). La définition de la perception se conforme aux tendances générales du système : les opérations se font automatiquement, les sens transmet-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tent l'image vague des objets extérieurs au *manas*, qui en fait une représentation claire, puis la *buddhi* reçoit cette empreinte et, l'éclairant par un reflet du *puruṣa*, en fait une connaissance juste. L'*ahaṃkāra* intervient s'il y a action.

Sur la base de l'inférence le Sāṃkhya a bâti une logique sommaire, orientée à des fins pratiques (l'école s'en sert pour démontrer l'existence du *puruṣa*). Le raisonnement comprend une forme négative (*avīta*), le *śeṣavat* qui conclut de l'effet à la cause, et deux formes positives (*vīta*) le *pūrvavat* qui mène de la cause à l'effet et le *sāmānyatodṛṣṭam* «la démonstration *in abstracto*» (*vīta/avīta* sont des termes Sāṃkhya, les autres sont du Nyāya commun, Jacobi, § 1470). Quant à la «parole adéquate», elle consiste à reconnaître le témoignage de toute personne digne de créance, et ouvre la porte à l'acceptation tacite du Veda.

§ 1443. **L'athéisme du Sāṃkhya.** L'un des traits dominants du système est qu'il est athée (*nirīśvara*) : ceci résulte implicitement des *Kārikā*, et est explicité dans les *Sūtra* et dans les commentaires : Vācaspatimiśra montre que l'existence d'un Seigneur ne repose sur aucune preuve et rendrait insoluble le problème de la souffrance. Il n'y a pas de créateur, dit expressément Gauḍapāda (*kār.* 27). La diversité du monde est un effet spontané, un *svabhāva*, selon une terminologie dont la première trace semble au début de la *Śvetāśvatara* (I, 2) [Johnston]. L'athéisme n'entraîne d'ailleurs nullement l'abolition des croyances populaires, les dieux du culte sont conçus comme des êtres fabriqués et périssables (*janyeśvara, kāryeśvara*), qui sont tout au plus sur le plan des «délivrés vivants». C'est Vijñānabhikṣu qui tentera d'introduire des thèses théistes dans les *Sūtra*, en affirmant que l'athéisme qu'ils professent n'est qu'une apparence ou une concession (Garbe).

§ 1444. **Conclusions.** Le Sāṃkhya n'est pas une philosophie complète, mais une méthode pour parvenir au salut, fondée sur l'édification d'une cosmo-psychologie évolutive, à forme essentiellement dynamique (par opposition au statisme du Vaiśeṣika). Nul doute qu'il y ait là deux choses distinctes : d'une part une tentative semi-scientifique (encore que fort engagée dans des conceptions métaphysiques) pour expliquer la genèse de l'ordre des choses, d'autre part une sotériologie comme les autres systèmes en ont tous élaboré. Le Sāṃkhya résulte de la fusion entre ces deux enseignements, mais seul le premier est original, le second repose sur les concepts banaux du *karman*, du *saṃsāra*, sur le sentiment d'un pessimisme vital qui est inhérent à la pensée indienne et auquel le Sāṃkhya a seulement fourni une impulsion nouvelle.

Après l'*Advaita*, nulle doctrine n'a autant marqué l'Inde. On en retrouve partout les empreintes, non seulement dans les textes religieux ou techniques (§ 1424), mais même dans la poésie, dans la littérature narrative ou gnomique. On joue communément avec les notions des *guṇa*, de la *prakṛti* (*pradhāna*), de l'*antaḥkaraṇa*, du *liṅga*, etc. La terminologie est précise, bien frappée, et le système a subi peu de variations à l'intérieur de l'école, si l'on ne tient pas compte de la poussière de Sāṃkhya aberrants ébauchés dans la tradition épico-purāṇique. Si depuis longtemps les adeptes en sont devenus fort rares et s'il ne survit plus guère que comme document archéologique, du moins a-t-il imprégné

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

l'orthodoxie védāntique : cette doctrine athée est devenue elle-même quasiment orthodoxe, on lui a trouvé un parrainage dans les *Upaniṣad*, voire dans le *Ṛgveda* (où l'on a interprété l'hymne X.129 comme du pré-Sāṃkhya, Weber, Barth) ; c'est enfin ce système qui a insufflé au Yoga presque tout son appareil métaphysique, et qui par suite a servi de support intellectuel à toute la masse des disciplines psychophysiologiques.

d. *Le Yoga*

§ 1445. **Définition du Yoga.** Le Yoga, classiquement associé au Sāṃkhya, mentionné en couple avec lui dans le *Mahābhārata* et spécialement dans la *Bhagavadgītā*, est une discipline ancienne de maîtrise de l'esprit et du corps. Le terme de *yoga* dérive de *yuj-* «atteler, mettre au joug», et aussi «joindre, ajuster». L'adepte du Yoga, le *yogin*, est celui qui, tenant sous le joug ses sens et sa pensée, est pleinement adapté à la réalité que le Sāṃkhya analyse. Par là, il se trouve apte à atteindre la fin suprême, la délivrance. Dans ces conditions le Yoga est plus une technique de salut qu'une philosophie, du moins la technique y joue-t-elle un rôle essentiel. Selon la *Bhagavadgītā* (III, 3) les adeptes du Sāṃkhya pratiquent le *yoga* de la «connaissance» (*jñānayoga*) tandis que les yogin proprement dits emploient le *yoga* «de l'action» (*karmayoga*). En fait, le Yoga revêt de nombreuses formes où l'effet pratique joue un rôle plus ou moins grand. Le Yoga de l'effort proprement dit (*haṭhayoga*) se réduit parfois pour certains yogin à une technique d'acquisition de pouvoirs supranormaux ou même à une méthode de culture physique. Il relève surtout du Yoga des *Tantra* (§ 1229). La forme particulière de Yoga qui constitue un *darśana* et qui seule est décrite ici, harmonise la connaissance théorique et les exercices matériels.

§ 1446. **Origine du Yoga.** Les pratiques ascétiques anciennes font partie des antécédents du Yoga, car elles ne sont pas destinées à «mortifier la chair», mais bien à assurer une maîtrise magique qui, comme la maîtrise du Yoga, se traduit par des pouvoirs merveilleux. Certains éléments des techniques du Yoga sont déjà indiqués ou pressentis dans les textes védiques (§ 752). Mais on admet souvent que le Yoga dérive de pratiques plus anciennes encore que le Veda ou étrangères à la culture védique, anâryennes et autochtones. La nature exacte, de ces pratiques immémoriales est toutefois complètement inconnue en sorte que leurs rapports avec le Yoga sont purement hypothétiques. L'assimilation à un chamanisme préhistorique, qui a été aussi proposée, se heurte au fait que chamanes et yogin s'opposent plus qu'ils ne se ressemblent, les chamanes étant inspirés des esprits, les yogin maîtres d'eux-mêmes. En réalité, on ne saurait parler de Yoga qu'à partir du moment où paraissent les idées et les techniques qui le caractérisent vraiment. Plusieurs *Upaniṣad* le mentionnent, telles la *Taittirīya*, et surtout la *Kaṭha* qui le définit comme «ferme maintien des sens». La *Śvetāśvatara* compare le yogin au conducteur d'un char attelé d'un cheval vicieux qui est l'esprit. Le *samādhi* (*cetosamādhi*) est mentionné dans le

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Dīghanikāya bouddhique. En outre, l'exercice le plus caractéristique du Yoga, la discipline des souffles, a manifestement été conçu en application des théories de physiologie pneumatique élaborées dans le Veda tardif et professées dans l'*Āyurveda* (§ 1622). D'autre part, sa discipline psycho-physiologique en voie d'élaboration a profondément influé sur la méthode du Buddha dès le VIe siècle av. J.-C (§ 2240).

§ 1447. Position du Yoga. Le Yoga, quoique considéré comme étroitement lié au Sāṃkhya, se différencie de lui sur un point principal; il est théiste (*seśvara*) alors que le Sāṃkhya ne l'est pas (*nirīśvara*), ou ne l'est qu'en dehors de sa forme classique et par contamination probable du Yoga. Présentés souvent comme les deux aspects de la même doctrine, l'un envisagé plutôt sous l'angle de la théorie, l'autre sous celui de la pratique, le Sāṃkhya et le Yoga divergent donc, en réalité, même du point de vue doctrinal. Toutefois, il ne faut pas surfaire l'importance de leur désaccord. Le «dieu» du Yoga, plus exactement le «Seigneur», Īśvara, n'est qu'un des *puruṣa* tels que les conçoit le Sāṃkhya, mais privilégié en ce qu'il est exempt des servitudes de la transmigration. La dévotion (*praṇidhāna*) envers lui n'est qu'un moyen parmi d'autres de s'acheminer vers le salut qui n'est pas donné par une grâce divine mais obtenu par la discrimination (*viveka*) de la *prakṛti* et du *puruṣa* du Sāṃkhya. Considérer Īśvara, le *puruṣa* privilégié, aide à concevoir un Puruṣa transcendant et fournit à l'homme, *puruṣa* entravé, le modèle idéal vers lequel il doit tendre en se libérant. L'Īśvara du Yoga apparaît donc comme une conception de valeur pratique qui n'intéresse pas la théorie du Sāṃkhya, mais les deux systèmes ne sont pas rendus inconciliables par leur désaccord à ce sujet. Par ailleurs, le Yoga admet l'existence du *sphoṭa* que le Sāṃkhya rejette comme aussi la plupart des autres *darśana* (§ 1510). Enfin, dans le *Yogasārasaṃgraha*, le *manas* est considéré comme d'une grandeur infinie alors qu'il est d'une dimension moyenne selon le Sāṃkhya et la conception du temps diffère de celle du Sāṃkhya (Garbe).

§ 1448. Les textes. Le Yoga a été, à l'époque classique, constitué en *darśana*, dans des *Sūtra*. Ces *Sūtra*, ou *Yogasūtra*, paraissent faire allusion au bouddhisme des *Yogācāra* (Jacobi, Keith, La Vallée Poussin) ce qui placerait leur époque après le IIIe ou même le Ve siècle de notre ère. Mais l'authenticité du passage dans lequel l'allusion se trouve est contestée (Jvala Prasad). L'allusion elle-même pourrait viser une école idéaliste, comme le Yogācāra ou le Vijñānavāda, mais beaucoup plus ancienne (Dasgupta). La discussion sur la date a toutefois peu de portée, le contenu doctrinal et l'enseignement pratique des *Yogasūtra* remontant bien au-delà du Ve siècle de notre ère (Eliade). Les *Yogasūtra* reçoivent parfois, comme les *Sāṃkhyasūtra*, le titre de *Sāṃkhyapravacana* «Exposition du Sāṃkhya». Ils sont attribués à Patañjali. Cet auteur pourrait être le même que celui du *Mahābhāṣya* (§ 1526). Il daterait alors du IIe ou du Ier siècle av. J.-C. Patañjali est d'autre part identifié par une tradition assez tardive au médecin Caraka qui est probablement du Ier siècle ap. J.-C. Selon l'opinion qu'on se fait de l'allusion possible au Vijñānavāda, on accepte ou rejette l'identification du Patañjali des *Yogasūtra* avec

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

celui du *Mahābhāṣya*. On a aussi fait état de la comparaison du vocabulaire et des idées de ces deux textes, mais sans résultat décisif.

§ 1449. Les *Yogasūtra* contiennent quatre chapitres (*pāda*) : *samādhi* «position d'esprit», *sādhana* «réalisation», *vibhūti* «pouvoir merveilleux» et *kaivalya* «isolement». La dernière peut être une addition secondaire au texte original formé par les trois autres (Dasgupta). Ce qui pourrait confirmer cette hypothèse c'est l'aspect spécial que présente ce dernier chapitre, plus court que les autres presque de moitié, reprenant des questions déjà traitées au deuxième ou en soulevant d'autres qui auraient été mieux à leur place dans tel ou tel des trois premiers.

§ 1450. Comme dans les autres *darśana*, le texte fondamental de l'école fut repris et commenté maintes fois. La première œuvre connue qui s'emploie à l'éclaircir est le *Yogabhāṣya* attribué au mythique Vyāsa et qui doit avoir été écrit au VIe siècle (Winternitz). Le *Yogabhāṣya* a été à son tour commenté vers 850 par Vācaspatimiśra dans sa *Tattvavaiśāradī*. Vācaspatimiśra, le même qui a commenté la *Sāṃkhyakārikā* (§ 1428) semble d'ailleurs avoir eu pour le système de Patañjali plus d'inclination que pour celui de Kapila. Plus tard, au XIe siècle, nouveau commentaire des *Yogasūtra*, le *Rājamārtaṇḍa* qui passe pour l'œuvre de Bhoja roi de Dhārā (1018-1060 env.). Il est important par sa clarté, mais il est peu original. C'est peut-être en partie dans ce texte, alors tout récent, qu'al-Bīrūnī s'est initié au Yoga de Patañjali sur lequel il a d'ailleurs écrit un ouvrage en arabe. Au XVIe siècle, Vijñānabhikṣu, à l'exemple de Vācaspatimiśra, a étudié le Yoga comme le Sāṃkhya : il a commenté le *Yogabhāṣya* dans un *Yogavārttika* et écrit un succinct *Yogasārasaṃgraha* avec tendances vedānta. Enfin, parmi les commentaires plus modernes des *Yogasūtra*, on peut citer la *Maṇiprabhā* par Rāmānanda Sarasvatī au début du XVIIe siècle. De toutes ces œuvres, les deux premières sont les plus importantes, les plus riches aussi, philosophiquement parlant. Vācaspatimiśra est certainement l'un des meilleurs critiques philosophiques de l'Inde et pas seulement de son époque ; si sa langue n'est pas toujours extrêmement vigoureuse, sa pensée est riche et nuancée et sa connaissance des divers systèmes est très profonde.

§ 1451. **Les doctrines.** La plupart des doctrines soutenues par le Sāṃkhya le sont aussi par le Yoga. Leur but, d'abord est identique, le même d'ailleurs que celui de tous les autres darśana : isoler l'esprit du flux transmigrant où il a été entraîné. Seulement il est remarquable que tous deux emploient de préférence pour désigner l'état de délivrance, le terme de *kaivalya* «isolement», qui implique l'autonomie absolue de l'esprit mais pas nécessairement sa fusion ou sa confusion avec l'universel telle qu'elle est prônée dans d'autres darśana et telle que le terme de *yoga*, considéré à tort comme signifiant «union mystique», l'a laissé parfois supposer.

Jusqu'au *kaivalya* l'esprit est prisonnier de ses propres activités (*vṛtti*) dont nous trouvons une liste dans la première section des *Yogasūtra*. Ce sont les moyens de connaissance correcte (*pramāṇa*), l'erreur (*viparyaya*), la connaissance imaginaire (*vikalpa*), le sommeil (*nidrā*) et le souvenir (*smṛti*). Les moyens de la connaissance correcte sont l'évidence

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

(*pratyakṣa*), l'inférence (*anumāna*) et la connaissance garantie par l'autorité des livres saints ou *āgama*. De l'erreur relèvent les cinq «afflictions» (*kleśa*) qui souillent l'être pur et lui donnent la gangue phénoménale cause de son entraînement dans la transmigration. Le premier de ces *kleśa* est l'*avidyā*, l'ignorance, dont le nom est parfois employé comme synonyme de *viparyaya*. Les autres sont *asmitā*, le sentiment du moi, *rāga*, l'amour, *dveṣa*, la haine et *abhiniveśa*, l'attache à la vie.

§ 1452. Le but du Yoga. La pratique du Yoga doit conduire à l'état de stabilité (*sthiti*) du *samādhi*, stade culminant de la discipline de l'esprit et au-dessus duquel il n'y a rien que la délivrance définitive à laquelle il aboutit. Le *samādhi* est une contemplation ou mieux une position du psychisme (littéralement «composition») où il y a «égalisation» ou «confusion» (*samāpatti*, cf. § 2304) du sujet et de l'objet. Cette confusion peut être consciente. En ce cas, elle est accompagnée d'opérations intellectuelles, elle n'est pas pure et on a affaire à un *samādhi* «avec connaissance» (*saṃprajñāta*) qui porte germe (*sabīja*) d'actes entraînant transmigration. Mais à un degré plus élevé il n'y a plus confusion ou contemplation; toutes les opérations intellectuelles, génératrices d'instabilité, sont arrêtées; il y a obtention d'une «position» stable. Le *samādhi* est alors «sans connaissance» (*asaṃprajñāta*) et ne porte plus germe (*abīja*) de transmigration. C'est alors qu'est vraiment réalisé le Yoga, défini par Patañjali comme «l'arrêt des activités de la pensée» (*yogaś cittavṛttinirodhaḥ*). Cet arrêt ne signifie d'ailleurs pas que la vie psychique soit anéantie, mais bien qu'elle est réduite à son essence inconsciente permanente. Le jeu phénoménal de la conscience une fois suspendu, la vie psychique ne laisse pas d'exister pleinement en son principe permanent. En ce sens, le Yoga est une union, non pas union mystique avec une divinité, mais union avec soi-même, ou mieux, strict rajustement du soi-même que les phénomènes conscients ne troublent plus. L'inconscient, inaltéré et isolé, correspond alors au *puruṣa* dégagé des représentations mentales qui, dans les idées du Sāṃkhya, relèvent de la *prakṛti*, puisqu'elles ont à leur base des sensations et des idées relatives à la nature. Au terme ultime, il est encore dégagé progressivement, il est isolé comme une gemme débarrassée de sa gangue. Le Yoga est alors la vérification expérimentale de la distinction établie théoriquement par le Sāṃkhya entre le *puruṣa* et la *prakṛti*. Le premier est bien distinct de la seconde puisqu'il existe une technique psychique capable de l'en séparer effectivement.

§ 1453. Les conditions du Yoga. L'arrêt des activités de la pensée suppose un entraînement pratique (*abhyāsa*) et la suppression des tendances passionnelles (*vairāgya*). Le *samādhi* conscient comporte encore raisonnement (*vitarka*), réflexion (*vicāra*), euphorie (*ānanda*) et sentiment de moi (*asmitā*). Le *samādhi* inconscient présuppose l'entraînement qui cause l'arrêt et il ne laisse subsister que les *saṃskāra* «constructions» laissées dans l'esprit par la connaissance antérieure; c'est-à-dire qu'il vide le champ de la conscience sans toucher ce que nous appelons aujourd'hui l'inconscient. Sa réalisation présuppose chez les yogin cinq moyens (*upāya*) : la foi (*śraddhā*), l'énergie (*vīrya*), la présence à l'esprit (*smṛti*), et les pouvoirs de mise en position du psychisme (*samādhi*, § 1455) et de

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

compréhension (*prajñā*). On s'en approche par un élan (*saṃvega*) doux, moyen ou extrême, ou par la dévotion au Seigneur (*Īśvara*, § 1447) dont le symbole est le *praṇava*, la syllabe *oṃ*. Mais la claire vue de l'esprit peut être entravée par des causes comme la maladie, la paresse, le manque de fixité de l'esprit, etc. Pour y obvier, il est nécessaire de se livrer à un certain nombre de pratiques, à une discipline précise des attitudes et du souffle. Ainsi le texte philosophique des *Yogasūtra* traite-t-il (en particulier dans les deuxième et troisième sections) d'exercices d'ordre purement matériel. Mais en faisant cela, il révèle l'analyse des fonctions psychologiques sur laquelle il se fonde, analyse qui est aussi celle du Sāṃkhya et qu'il complète par son expérimentation pratique et ses investigations dans le domaine de l'inconscient (§ 1456).

§ 1454. **Les huit articles du Yoga.** Le mouvement ascensionnel du *yogin* vers le but suprême se fait en huit étapes que les *Sūtra* désignent sous le nom d'«articles» ou «membres» *ṅ* (*aga*). Le premier de ces *aṅga* est constitué par les cinq *yama* ou «réfrènements» qui commandent de ne pas tuer (*ahiṃsā*), de parler selon la vérité (*satya*), de ne pas voler (*asteya*), d'observer la continence (*brahmacarya*) et de ne pas accepter de dons (*aparigraha*). Le second comprend cinq *niyama* ou «disciplines», la propreté (*śauca*), le contentement (*saṃtoṣa*), l'ascèse (*tapas*), l'étude des Veda (*svādhyāya*) et la dévotion envers le Seigneur (*īśvarapraṇidhāna*). Les réfrènements et les disciplines sont préliminaires. La technique proprement dite du Yoga commence avec le troisième *aṅga*, les postures (*āsana*) qui doivent être essentiellement fixes et confortables. Dans les techniques de Yoga qui ne relèvent pas de Patañjali (*Haṭhayoga*), et seront étudiées d'autre part, la théorie des *āsana* est beaucoup plus développée que dans les *Yogasūtra*. Le quatrième *aṅga* est le *prāṇāyāma*, la «discipline du souffle». Minutieusement réglée, elle consiste en trois opérations : l'extériorisation, l'intériorisation et la fixation, qui correspondent respectivement aux phases d'inspiration, d'expiration et de rétention du souffle entre inspiration et expiration. Un quatrième *prāṇāyāma* est celui «qui enlève» (*ākṣepin*) les domaines (*viṣaya*) de conscience extérieurs et intérieurs c'est-à-dire suspend les phénomènes de conscience (II, 51, mais les commentateurs varient sur l'interprétation). Dans ce dernier *prāṇāyāma*, l'inspiration et l'expiration sont également suspendues; l'état du yogin a donc deux aspects liés et concomitants, l'un physiologique qui est une rétention du souffle, l'autre psychologique qui est un vidage d'impressions sensorielles.

Le cinquième *aṅga* complète le processus psychophysiologique amorcé par le dernier stade de la discipline du souffle; il est la rétraction (*pratyāhāra*) des pouvoirs de sensation et d'action (*indriya*). Par lui le *yogin* achève de se fermer au monde extérieur qui ne peut plus le troubler, mais dans lequel il peut encore à volonté reprendre conscience et action.

§ 1455. Ceci fait, il peut recourir au sixième *aṅga*, la fixation (*dhāraṇā*) de la pensée, qui met en jeu l'attention concentrée (*ekāgratā*) : celle-ci pouvant s'exercer sur un objet quelconque, fictif ou réel, extérieur ou intérieur. C'est souvent un point du corps, nombril, intervalle des sourcils, extrémité du nez. Le septième *aṅga* est la méditation (*dhyāna*)

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

par laquelle on considère un unique objet. Enfin le dernier est le *samādhi* (§ 1452) dans lequel on se livre à une méditation qui est comme vide de sa forme propre, c'est-à-dire une méditation où on cesse d'avoir conscience qu'on médite, où la pensée ne consiste plus qu'en l'objet, se «compose» (*sam-ā-dhā-*) totalement avec lui. Le *samādhi* est le principal moyen de réalisation (*sādhana*) du but du Yoga. Parallèlement une évolution spirituelle est nécessaire. Elle se fait par sept étapes (*bhūmi*, proprement «terres») où le yogin se libère successivement des préjugés et des habitudes mentales qui le lient à l'action et à la pensée banales.

§ 1456. **Les pouvoirs extraordinaires** (*vibhūti*). Le groupe des trois derniers *aṅga* constitue la maîtrise (*saṃyama*). Cette maîtrise confère des pouvoirs extraordinaires. Ce ne sont pas des pouvoirs miraculeux, car ils sont censés relever d'une causalité régulière, mais ils dépassent les possibilités vulgaires. Ce sont des acquisitions de connaissances et des réalisations d'états ou d'actions, connaissances telles que celles des existences passées ou de la distribution des astres, états tels que la beauté ou la santé, actions comme celle de se rendre pareil à un atome.

Les pouvoirs de connaissance sont les plus nombreux et les plus importants. Ils semblent s'expliquer par le fait que la conscience, réceptacle des impressions extérieures venues de la *prakṛti*, étant arrêtée, l'erreur due au non-savoir (*avidyā*, § 1439) n'existe plus et le yogin en *samādhi* ne peut être en contact qu'avec la vérité; mais il n'y est que par son inconscient. En effet, «la subjugation des constructions psychiques (*saṃskāra*) de l'état d'éveil et la manifestation des constructions psychiques de l'état d'arrêt sont l'évolution (*pariṇāma*) de l'état d'arrêt, consécutive à [l'état de] la pensée au moment de l'arrêt» (*Yogasūtra*, III, 9), ce qu'on peut exprimer en termes modernes en disant que l'inconscient joue pleinement quand l'activité de la conscience est suspendue. Par conséquent, les connaissances merveilleuses des yogin sont tirées de son inconscient et restent en principe dans son inconscient; elles sont indicibles et incommunicables. En pratique, cependant, les yogin parlent quelquefois comme si une partie de la vérité directement éprouvée en *samādhi*, mais non comprise intellectuellement, pouvait passer et être retenue dans l'intellect pour être exprimée ensuite. Les pouvoirs de réaliser des actions extraordinaires jouent un rôle plutôt secondaire dans le Yogadarśana. Toutefois, ils y sont admis en vertu de l'idée que, la conscience exposée aux incessantes variations phénoménales une fois maîtrisée, ce qui reste du psychisme, l'ensemble des *saṃskāra*, correspondant à notre inconscient, et qui est le fond de l'être psychique formé par la Nature autour de son noyau ontologique, le Puruṣa, peut jouer profondément sur la Nature pour l'utiliser ou la connaître.

§ 1457. **La conception de l'esprit.** A la différence du Sāṃkhya auquel il est par ailleurs conforme, le Yoga considère plutôt le *citta*, la «pensée», que l'*antaḥkaraṇa*, groupe de la *buddhi*, de l'*ahaṃkāra* et du *manas* (§ 1435, 1438) et les *Yogasūtra* ne mentionnent pas l'*ahaṃkāra*. Mais ceci n'implique pas que les deux systèmes ont des psychologies différentes. Il y a plutôt là divergence d'orientation des études. Tandis que le Sāṃkhya analyse les éléments de l'organe de la pensée, le Yoga se contente de les désigner par un terme générique banal. car

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

il s'occupe moins de la pensée consciente que de l'inconscient plus stable. Il donne de l'importance, parce qu'elles constituent les éléments de cet inconscient, aux constructions psychiques (*saṃskāra*) et aux imprégnations (*vāsanā*), traces des activités antérieures de la pensée. Ces traces forment par leur amas un stock inconscient, une sorte de corps psychique; et, comme elles sont faites d'impressions sensibles émanant du monde extérieur, ce corps psychique participe à la *prakṣti*; de plus, il ne disparaît pas à la dissolution du corps et donne lieu à des renaissances dans le domaine de la *prakṛti* jusqu'au moment où le Yoga permet la délivrance. C'est le psychisme inconscient qui touche à l'Être, tandis que les manifestations conscientes ne sont que phénomènes.

§ 1458. **Le pessimisme et le Yoga.** L'évolution à travers des renaissances toujours nouvelles, due à la *prakṛti*, est un mal, moins sans doute en ce qu'elle amène des douleurs sans cesse renouvelées que parce qu'elle obnubile le *puruṣa*. Pour le vulgaire, les actes (*karman*) laissent leurs traces dans le corps psychique qui transmigre; les nouvelles naissances étant plus ou moins bonnes selon que le *karman* est bon ou mauvais, «blanc ou noir». Mais, pour le *yogin*, le karman n'est plus ni blanc ni noir. Quel qu'il soit, sa valeur est indifférente. Le *kaivalya*, l'«isolement», une fois réalisé, le yogin n'est plus retenu par les liens de la *prakṛti*, car le travail de l'inconscient dans le *samādhi* n'enchaîne pas comme le font les opérations psychiques conscientes. Le yogin accompli est même prémuni contre les conséquences de ces dernières s'il y recourt encore, car il a percé à jour le jeu de la *prakṛti* et ne peut plus en être dupe. Arrivé au terme du chemin, il est au-dessus de tout et connaît, sans enivrement, dans la sérénité parfaite, le repos du succès. Il sait qu'il est délivré et il sait pourquoi d'autres ne le sont pas. Il juge leur état misérable par rapport au sien et en ce sens il est pessimiste. Pour lui la nature et la vie sont foncièrement mauvaises, mais son pessimisme ne l'affecte pas lui-même puisque le Yoga l'a affranchi.

§ 1459. **Yoga et bouddhisme.** Un certain nombre de notions des Yogasūtra semblent d'origine bouddhique (Kern, Senart, etc.). Le non-savoir (*avidyā*) par exemple est une notion commune au Yoga et au bouddhisme en même temps d'ailleurs qu'au Vedānta. Plus précisément, dans le Yoga comme dans le bouddhisme (Kern), c'est l'*avidyā* qui trouble l'esprit et lui fait prendre pour le permanent l'impermanent (*anitya*), pour la pureté l'impureté (*aśuci*), pour le bonheur le malheur (*duḥkha*), pour doué d'âme ce qui n'en a pas (*anātman*). Les *kleśa* du Yoga (§ 1451) sont aussi ceux du bouddhisme. Aux *bhūmi* comme étapes d'évolution spirituelle du yogin (§ 1455) et aux *dhyāna* et *samādhi* correspondent des *bhūmi*, des *dhyāna* et des *samādhi* bouddhiques qui ne sont, toutefois, pas toujours identiques. Ces corrélations et nombres d'autres peuvent tenir à des emprunts des *Yogasūtra* aux textes bouddhiques, mais elles expriment bien plutôt une communauté générale de techniques entre le bouddhisme et le Yoga, bien antérieurement à la rédaction des *Yogasūtra*. Le Yoga, longtemps avant d'être l'objet de l'exposé dogmatique des *Yogasūtra*, a prêté à toutes les religions ou mieux à toutes les sagesses de l'Inde. Il est loin d'être exclusivement brahmanique, il a une importance générale, car c'est dans toute la civilisation

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

indienne qu'il est une technique universellement utilisable de maîtrise de soi.

APPENDICE

Le Haṭhayoga

Le Haṭhayoga, «yoga de force», est une forme de yoga développant particulièrement les exercices corporels jusqu'à la réalisation de phénomènes physiologiques ordinairement irréalisables. L'importance donnée à ces exercices, l'usage pratique médical ou hygiénique qui en est fait, l'aspect acrobatique de certaines postures qu'il utilise, le font souvent considérer comme une pure gymnastique spéciale, un entraînement matériel s'opposant à l'entraînement spirituel du yoga classique ou *rājayoga*, le «yoga royal». En réalité, son emploi repose sur un principe d'absence de séparation entre corps et esprit, tous deux ayant pour commun ressort d'activité le souffle (*prāṇa*), et l'entraînement psychique est concomitant à l'entraînement physique, sinon en fait, du moins en théorie, chez tous les haṭhayogin proprement dits. Il est d'ailleurs normal que les phénomènes psychiques et somatiques soient mis en œuvre ensemble pour se faciliter mutuellement, d'autant plus que le Haṭhayoga cultive spécialement l'action de la volonté sur l'organisme.

Le Haṭhayoga ne répond pas à une secte déterminée; c'est une discipline spéciale mais utilisable comme telle dans des milieux divers. On en trouve l'emploi, à défaut du nom, dans les Tantra śivaïtes aussi bien que dans la tradition viṣṇuïte du *Pāncarātra*, dans des *Purāṇa*, dans des ouvrages de sectes variées. Il a cependant une littérature qui lui est propre.

§ 1459 *a*. **Textes de Haṭhayoga.** Le texte le plus populaire de cette petite littérature est la *Haṭhayogapradīpikā* «Éclaircissement du H.», par Svātmārāma, bref traité en vers, en quatre «exposés» (*upadeśa*), sur les postures (*āsana*), sur la discipline du souffle et diverses techniques purificatoires, sur des opérations physiologiques spéciales (*mudrā*), et sur les caractères de la «position psychique» (*samādhilakṣaṇa*), mais sans que les indications de titres répondent à un classement strict des sujets. Un commentaire par Brahmānanda, intitulé *Jyotsnā* «Clair de Lune», développe son enseignement. Svātmārāma est de la lignée d'un Sahajānanda dont l'identité n'est pas encore déterminée, mais dont le nom indique l'appartenance probable à une secte *sahajiyā*, ou mieux à un milieu cultivant les doctrines sur le *sahaja* (§ 2367). Sa date est inconnue et apparemment peu ancienne.

La *Gheraṇḍasaṃhitā* «Collection de Gheraṇḍa», en sept courts chapitres en vers, est en forme de dialogue entre le maître de yoga Gheraṇḍa et un certain Caṇḍakāpāli qui l'interroge. La *Śivasaṃhitā* et le *Gorakṣaśataka* sont encore de courts traités de Haṭhayoga. De plus un assez grand nombre d'*Upaniṣad* tardives sont de véritables manuels de Haṭhayoga, en même temps que d'autres formes de yoga (*Yogatattva-*, *Yogaśikhā-*, *Yogarāja-*, *Yogakuṇḍalī-*, *Dhyānabindu-*, *Yogacūḍāmaṇi-*, etc.).

Tous ces textes sont de caractère tardif, mais remontent manifestement à un enseignement commun plus ancien dont l'origine est encore

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

insaisissable. La création du Haṭhayoga est attribuée parfois à Gorakṣa ou Gorakṣanātha, personnage extrêmement obscur, bien qu'une secte s'en réclame et qu'il y ait sur lui abondance de traditions (§ 1287). Il est possible qu'un Gorakṣanātha, en rapport avec Matsyendranātha, personnage semi-divin de la tradition népâlaise, ait appartenu au VIIIe siècle (§ 2232).

§ 1459 *b.* **Caractères du Haṭhayoga.** Le Haṭhayoga est caractérisé de façons un peu diverses dans les *Upaniṣad* du yoga, et opposé à trois autres sortes de yoga avec lesquelles il forme quatre *bhūmikā* «terres», ce qui est le terme technique déjà employé dans le yoga bouddhique pour indiquer les stades de la discipline du yoga (§ 2333 et suiv.). Ces *bhūmikā* sont : 1° le *mantrayoga* (attribué à Vatsarāja et utilisant la répétition prolongée de formules, comme *ha sa* devenant *haṃsa* et *so'ham*, ce qui est une déclaration de conscience de l'*ātman*, du soi); 2° le *layayoga* (attribué à Kṛṣṇadvaipāyana, où domine une méditation «solvante» des pensées (*citta*), associée à la concentration des souffles au sommet de la tête, au siège du *paramātman* avec lequel on peut ainsi unifier l'âme individuelle; un pareil yoga a un équivalent dans le *Bhāgavatapurāṇa*); 3° le *haṭhayoga* (caractérisé par ses techniques psychophysiologiques); et 4° le *rājayoga*, aboutissement du *haṭhayoga*, et spécialement état d'union de Śiva et de la Śakti.

Le Haṭhayoga est aussi formellement caractérisé dans la *Gheraṇḍasaṃhitā* par ses techniques où le corps joue un rôle essentiel. Il y est appelé *ghaṭasthayoga*, «yoga qui se rapporte au corps», littéralement au «pot» (*ghaṭa*), le corps étant comparé, pour la fragilité, à un pot de terre crue prêt à se déliter à l'eau et que le «feu du yoga» doit cuire. Les techniques du Haṭhayoga ont été éprouvées par une expérience transmise encore aujourd'hui de guru à śiṭya, mais sont fondées pour l'interprétation de leurs résultats, et l'étaient pour leur mise en œuvre première, sur les conceptions physiologiques et anatomiques de la médecine āyurvédique, moyennant toutefois des modifications (§ 1672). Elles comprennent les techniques relatives à la *kuṇḍalinī* (§ 1227-1229).

§ 1459 *c.* **Techniques du Haṭhayoga.** Le Haṭhayoga recherche pour le corps (et conjointement l'esprit qui n'en est pas séparé) sept réalisations (*sādhana*) : 1° purification (*śodhana*) par six pratiques (*karman*); 2° solidité (*dṛḍhatā*) par des postures (*āsana*); 3° fermeté (*sthairya*) par des manœuvres physiologiques (*mudrā*); 4° impassibilité (*dhairya*) par rétraction des sens (*pratyāhāra*); 5° légèreté (*lāghava*) par la discipline du souffle (*prāṇāyāma*); 6° évidence dans la connaissance (*pratyakṣa*) par la méditation (*dhyāna*); 7° le décollement (*nirlipta*, c'est-à-dire la délivrance, *mukti*) par la position de l'esprit (*samādhi*). Comme la purification couvre l'ensemble des pratiques diététiques et hygiéniques (*yama* et *niyama* du yoga de Patañjali), tout en leur ajoutant des procédés particuliers, il apparaît que les techniques de réalisation de ces sept sādhana correspondent aux huit *aṅga* du yoga classique (§ 1454).

§ 1459 *d.* **Śodhana.** La purification s'obtient par six pratiques : 1° lavage (*dhautī*) des cavités intérieures par l'eau, le vent ou le feu. Le

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

dernier (*agnisāra*) s'entend d'opérations interprétées comme activant le feu physiologique intérieur (§ 1652). L'abdomen y est profondément creusé un grand nombre de fois de suite, d'où sorte de mouvement de soufflet. Les lavages par le vent ou l'eau se font par déglutition d'air ou d'eau et provocation de mouvements péristaltiques qui les déplacent dans les cavités digestives. Parfois, on utilise aussi une bande d'étoffe avalée puis retirée. On décrit aussi dans les textes une extériorisation par prolapsus volontaire d'une partie du rectum pour lavage extérieur (*bahiṣkṛta*); 2° injection, ou plus exactement pompage (*vasti*) d'eau dans le rectum et la vessie, au moyen d'une sonde ou sans aucun instrument, par un complexe de postures et de mouvements musculaires et respiratoires. L'hypothèse a été faite que les yogin parvenaient au contrôle des fibres musculaires lisses, contrôle qui échappe normalement à la volonté (Brosse). Cependant, le phénomène est explicable par une action indirecte : déclanchement de réflexes ou pression et relâchement alternés du rectum et de la vessie par les masses intestinales déplacées par les mouvements du diaphragme et des muscles du tronc; 3° la *neti* consiste à introduire une fine étoffe par les narines et à la faire ressortir par la bouche; 4° la *laulikī* ou *nauli* consiste à contracter alternativement les deux moitiés droite et gauche de la paroi abdominale, de façon à presser et secouer la masse intestinale. La technique de contraction unilatérale des grands droits de l'abdomen relève d'une importante catégorie d'exercices d'entraînement neuromusculaire du Haṭhayoga, permettant la mise de muscles isolés ou groupes de muscles en contractions, généralement en contractions spasmodiques rapides (*calana;* certains yogin appellent *cāraṇā* [?] le contrôle localisé de régions du corps); 5° le *trāṭaka* est un entraînement de fixation du regard sans cligner; 6° la *kapālabhāti* est un lavage des fosses nasales et du cavum, selon plusieurs modes définis, en mettant en action un processus respiratoire avec expirations fortes et rapides.

Ces diverses pratiques sont réputées de grande valeur hygiénique et peuvent, en effet, avoir des résultats très salutaires. Cependant certaines ne peuvent être réalisées que par des sujets en possession d'aptitudes exceptionnelles. La réalisation de ces pratiques atteste alors ces aptitudes, leur permet de se manifester et de se développer, elle ne les crée pas. D'autre part, essayées sans discernement ces pratiques peuvent parfois être dangereuses. Au reste, tout l'enseignement du Haṭhayoga est réputé secret, en ce sens qu'il n'est légitimement donné que par un guru expérimenté.

§ 1459 *e.* Āsana. Les nombreux *āsana,* ou postures, sont un des éléments les plus remarquables du Haṭhayoga. Certains sont relativement simples et aisés, du moins par accoutumance, particulièrement quand ils sont destinés à favoriser la méditation, tel le *padmāsana,* où le sujet est assis jambes pliées; genoux très écartés, pieds amenés au niveau des aines, plantes en l'air, ou le *siddhāsana,* dans lequel le sujet est assis, talon gauche amené contre la région ano-périnéale, plante de pied contre la cuisse et membre inférieur droit croisé symétriquement, corps un peu penché en avant, menton abaissé sur la poitrine, bras étendus, les bords internes des mains affleurant les genoux, paumes en

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

avant. Beaucoup d'autres *āsana* exigent un entraînement spécial et des conditions physiques favorables, comme les équilibres des gymnastes, par exemple le *mayūrāsana*, «posture du paon», où le sujet se tient en équilibre sur les mains, corps horizontal, tronc reposant sur les coudes, tête relevée, de façon que la position rappelle la silhouette du paon. D'autres *āsana* portent des noms d'animaux ou d'objets imités (*siṃha*, lion; *matsya*, poisson; *kukkuṭa*, coq; *kūrma*, tortue; *dhanus*, arc, etc.). Certains noms sont en rapport avec ceux de maîtres du Haṭhayoga (*matsyendra*, *gorakṣa*). D'autres noms encore sont en relation avec des choses de bonne augure (*vajra*, *svastika*).

§ 1459 *f*. Mudrā. Les *āsana* sont souvent associés à des *mudrā*, proprement «gestes» ou «attitudes» mais aussi «sceaux», qui sont des dispositions particulières données au corps ou aux organes (y compris, mais non pas seulement les mains), et marquant un certain état. Les *mudrā* ont une valeur symbolique en dehors de leur valeur physiologique et qui, le plus souvent, prime celle-ci. On peut citer par exemple la *khecarīmudrā*, où la langue, élonguée par un exercice prolongé et l'incision du frein, est renversée dans le pharynx. La langue scelle alors les trois canaux *iḍā*, *piṅgalā* et *suṣumnā*, elle recueille la sécrétion pharyngienne qui est assimilée au *soma*, liqueur d'immortalité (et Lune) et ne tombe plus dans le tube digestif, où le feu digestif (considéré comme un Soleil) d'ordinaire détruit cette ambroisie, empêchant l'immortalité. La *khecarīmudrā* peut faire partie des techniques employées par les yogin qui se mettent en état de vie ralentie pour se faire par exemple enterrer pendant un certain temps. Ces pratiques sont souvent charlatanesques, mais non pas toujours. La réduction volontaire prolongée de la contraction cardiaque jusqu'à disparition du pouls et disparition des bruits du cœur à l'auscultation est effectivement réalisée par certains yogin, la contraction cardiaque persistant, décelable à l'électrocardiogramme (Brosse). D'autres *mudrā* (*vajrolīmudrā*, *sahajolīmudrā*) interviennent dans les techniques érotisantes symboliques de l'union de Śiva avec la Śakti. D'autres encore sont des *bandha*, «liens», qui lient les canaux intérieurs ou resserrent des organes : *uḍḍiyānabandha*, qui refoule le colon et la masse intestinale fortement en haut et en arrière, *mūlabandha* qui fait pression par le talon sur le périnée, *jālandharabandha*, pression du menton sur la base du cou. Cette dernière technique est considérée comme arrêtant la chute du *soma* dans le feu digestif, ainsi que le fait la *khecarīmudrā*. Des interprétations médicales sont souvent données par les yogin modernes de la valeur de ces pratiques. D'immenses avantages leur sont, en effet, attribués par les textes et la tradition et leurs conséquences physiologiques ne sont pas douteuses, mais elles sont encore très mal déterminées et l'étude s'en impose.

§ 1459 *g*. Technique du souffle. La discipline respiratoire (*prāṇāyāma*) utilise le jeu de trois temps dans la respiration : remplissage (*pūraka*), rétention (*kumbhaka*) et expulsion (*recaka*), inspiration, rétention du souffle et expiration. La rétention du souffle, dans laquelle le thorax est comparé à un récipient plein d'air, doit à ce fait son nom de *kumbhaka* «jarre». Le *prāṇāyāma* est constamment associé aux autres techniques du corps dans le yoga et se pratique aussi pour lui-même.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Il revêt trois formes courantes selon la durée des temps qu'il comporte, la rétention étant le quadruple de l'inspiration et le double de l'expiration (on a respectivement 20, 80, 40, ou 16, 64, 32, ou 12, 48, 24 mesures, ou *mātrā*, temps de flexion et extension du pouce). Le *prāṇāyāma* donne lieu à des exercices complexes où il est associé à des répétitions de formules et de *bījamantra* symboliques. Une branche spéciale d'exercices du souffle relève de l'enseignement d'une doctrine appelée *svarodaya*, «lever du souffle vocal», contenue dans des textes de ce nom et souvent associée à des procédés divinatoires par observations de circonstances et de phénomènes.

Les autres éléments de réalisation du Haṭhayoga se confondent plus complètement que les précédents avec ceux du Yoga classique.

e. *Le Nyāya*

§ 1460. **Définition du Nyāya.** Le terme de *nyāya* signifie proprement «methode» et «règle», d'où «justice», mais dans le langage philosophique il désigne la logique, le raisonnement, et il a pris une signification technique spéciale; il s'applique à une certaine forme de raisonnement qui est une sorte de syllogisme en cinq parties. Mais cette dernière acception n'est venue qu'assez tard et c'est dans le sens de «logique» qu'il faut l'entendre comme nom de *darśana*.

Le Nyāya est, en effet, plus un système de raisonnement qu'une philosophie complète. Tout se passe comme si sa partie métaphysique avait été ajoutée après coup en vue de son intégration dans l'orthodoxie brahmanique. Il est, en tant que système philosophique, complété par le *darśana* associé, le Vaiśeṣika, dont les *sūtra* sont un peu antérieurs aux siens. Sa dialectique suppose connue la métaphysique du Vaiśeṣika et les textes récents du Nyāya s'incorporent les catégories du Vaiśeṣika.

§ 1461. **Origines du Nyāya.** Les questions de raisonnement ont intéressé l'Inde dès une époque assez reculée. Les plus anciens noms sanskrits de la philosophie dont le principal est *ānvikṣikī* «enquête» (§ 1358), se rapportent plus spécialement à la logique. Le fondateur du Nyāya est dit être Gotama, ou Gautama sur lequel on ne sait rien de positif. Gotama est un nom de *ṛṣi* qui a été porté par plusieurs personnages et Gautama est le patronyme correspondant, qui a appartenu aussi au Buddha et à d'autres. Gautama est aussi surnommé Akṣapāda. Satīścandra Vidyābhūṣaṇa a proposé de considérer Gautama et Akṣapāda comme deux auteurs différents, le premier étant le fondateur du système, le second l'auteur plus récent des *Nyāyasūtra*, texte fondamental de l'école. Il a aussi voulu que Gautama ait été un contemporain plus âgé du Buddha et qu'il ait été mentionné dans l'Avesta sous le nom de Gaotema. Mais ces opinions sont sans preuve décisive. En tout cas, il ne faut pas confondre l'époque de rédaction des *Nyāyasūtra* avec celle de la fondation du Nyāya. Des théories apparentées à celles des *Nyāyasūtra* se rencontrent dans la *Carakasaṃhitā* médicale, plus ancienne dans l'ensemble que les *Nyāyasūtra*, quoiqu'elle ait subi quelques remaniements tardifs (§ 1647). Ces théories ont assez de particularités pour prouver qu'il a

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

existé avant les *Nyāyasūtra*, et dès le début de notre ère ou peut-être avant, des courants de spéculations sur le raisonnement autres que celui de ce texte (Dasgupta, Ruben). Allusion est d'ailleurs faite à d'autres écoles de Nyāya dans le *Nyāyabhāṣya* (Ruben). Keith a supposé arbitrairement que les divergences de Caraka ne seraient imputables qu'à un manque de compétence spéciale. Selon Ruben plusieurs passages de la *Carakasaṃhitā* en rappelleraient d'autres des *Nyāyasūtra* dont ils supposeraient la préexistence. Le fait est possible, même si la *Carakasaṃhitā* est dans l'ensemble plus ancienne que les *Nyāyasūtra*, puisqu'elle a pu subir des modifications tardives.

§ 1462. D'autres textes semblent bien reporter au moins quelque temps avant la fin de l'ère chrétienne les origines du Nyāya connu sous ce nom même. La signification exacte du terme de *Nyāya* chez Pāṇini qui l'emploie est, il est vrai, incertaine. Dans l'*Arthaśāstra* attribué à Kauṭilya, il signifie «méthode de gouvernement», mais cet ouvrage se termine par une énumération des *tantrayukti* «procédés méthodologiques» (§ 1596), qui évoque les données du Nyāya. Dans le *Mahābhārata*, au contraire, le *Nyāya* est bien la logique et il est dit que dans l'ermitage de Kaśyapa se réunissaient des sages qui connaissaient les vrais moyens de la démonstration, de la réfutation et de la conclusion (*sthāpana*, *ākṣepa* et *siddhānta*) qui sont désignés par les termes techniques mêmes du Nyāya.

§ 1463. **Position du Nyāya.** Le Nyāya est un système réaliste, ce qui le rapproche du Vaiśeṣika (cf. § 1480), spécialement par opposition à l'idéalisme bouddhique. Il enseigne à raisonner juste sur les phénomènes dont il reconnaît par conséquent l'existence. A cet égard il est un instrument de la science à laquelle il est indispensable pour établir les théories qu'elle enseigne; c'est pourquoi il est utilisé par la médecine et décrit par Caraka. Mais la théorie du raisonnement est aussi un instrument de salut spirituel parce que, pour la plupart des écoles indiennes, le salut s'obtient par la connaissance correcte. Le *sūtra* initial des *Nyāyasūtra* enseigne, en effet, que la connaissance des 16 éléments de la dialectique permet d'accéder au souverain bien. Le *sūtra* 2 affirme qu'on arrive tout naturellement à la délivrance finale (*apavarga*) quand on a écarté successivement la fausse connaissance (*mithyājñāna*), les fautes (*doṣa*), l'activité (*pravṛtti*), la naissance (*janma*) et le malheur (*duḥkha*). Chaque terme de cette série engendre, en effet, le suivant, en sorte qu'en dernière analyse le malheur de l'existence est causé par la fausse connaissance. L'enchaînement qui les relie est analogue et très probablement apparenté à celui, plus complexe, des douze «occasions» (*nidāna*) dans le bouddhisme.

§ 1464. Le Nyāya est théiste : l'existence d'un Īśvara est à admettre, selon les *Nyāyasūtra*, car il faut une cause efficiente au jeu de la rétribution des actes dont on ne voit pas qu'il soit automatique. Mais ce n'est que d'une façon toute accidentelle que les *Nyāyasūtra* font cette remarque dans une discussion sur la causalité du monde et du *karman*. La théologie n'est pas son objet propre et l'idée de Dieu reste extérieure à celui-ci (Jacobi). Pourtant un commentateur relativement ancien,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Vātsyāyana, l'auteur du *Nyāyabhāṣya,* décrit Īśvara comme un Être supérieur, père et régulateur de toutes choses. Plus tardivement, le théisme du Nyāya va peu à peu s'affirmant et prend une importance toute particulière au xe siècle chez Udayana dont Barth qualifie l'œuvre comme l'une des plus religieuses de la littérature sanskrite (§ 1476). Ce théisme a été d'obédience śivaïte plutôt que viṣṇuite et les *naiyāyika* modernes sont généralement śivaïtes. Il n'en reste pas moins que le Nyāya, comme système de logique, est acceptable pour quiconque sans distinction de religion.

§ 1465. **Les textes. Les Nyāyasūtra et leurs commentaires.** Les *Nyāyasūtra* sont le texte fondamental du *darśana.* Ils sont attribués comme on l'a vu à Akṣapāda et on admet généralement qu'ils datent environ du IIIe siècle de notre ère. Ils sont antérieurs à 260 environ, époque où l'auteur bouddhiste Harivarman les connaît. Ils contiennent de nombreuses allusions aux autres *darśana* qui devaient être pour la plupart à cette époque en voie de formation, et polémiquent contre les écoles bouddhiques. Ils se divisent en cinq chapitres (*adhyāya*). Les deux premiers décrivent les éléments des raisonnements et soutiennent la théorie qu'ils en donnent contre des contradicteurs supposés. Le troisième étudie les objets de la connaissance et la théorie de la perception et de la connaissance. Le quatrième discute la causalité du monde, de la rétribution des actes, de la délivrance. Le cinquième constitue un appendice sur les arguments futiles (*jāti*) et absurdes (*nigrahasthāna*).

Le premier chapitre est seul un exposé systématique. Le reste de l'ouvrage est une partie polémique. Les *sūtra* y exposent successivement les opinions soutenues, les objections et la réfutation des objections. Particulièrement important est un long excursus du deuxième chapitre sur le son (*śabda,* § 1475). Les doctrines combattues dans la partie polémique sont fréquemment bouddhiques, mais comme les auteurs critiqués ne sont pas nommés et comme les doctrines incriminées ne sont indiquées que par de brèves allusions, il est parfois difficile de déterminer contre quelles écoles portent les attaques du Nyāya. Le Nyāya a été tout naturellement en continuelle discussion avec le bouddhisme du fait de l'emploi considérable fait par celui-ci, dans les écoles mahāyāniques, à partir du Madhyamaka, des procédés de la logique pour la critique des apparences et la polémique (§ 2345, 2350).

§ 1466. Nombre de commentaires suivent à des dates plus ou moins espacées les *Nyāyasūtra.* On a d'abord le *Nyāyabhāṣya* de Pakṣilasvāmin Vātsyāyana, principal commentaire, qui date probablement de la fin du IVe siècle. Il est antérieur au bouddhiste Dignāga et à l'auteur vaiśeṣika Praśastapāda (Keith). Il paraît connaître la logique des Jaina déjà développée à son époque et étudiant un type de raisonnement à dix membres auquel il fait allusion. Il s'écarte parfois du texte qu'il commente, lui adjoignant des propositions d'interpolation analogue aux *vārttika* que Kātyāyana avait ajouté à la grammaire de Pāṇini (§ 1526, Windisch). Après Vātsyāyana, vient Uddyotakara Bhāradvāja, auteur du *Nyāyavārttika,* qui vient au début du VIIe siècle. Une tradition le fait originaire de Padmāvatī (aujourd'hui Marvar) dans le Mālava, où une

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

école de logique a été par la suite florissante et il peut avoir été patronné par l'empereur Harṣa (Keith). Lui aussi s'éleva vivement contre les vues des bouddhistes. Il répondait à Dignāga qui avait attaqué Vātsyāyana. Le grand sujet de discussion fut l'*ātman* dont il défendit l'existence. Il fut, à son tour pris à partie par le bouddhiste Dharmakīrti que Vācaspatimiśra, au IXe siècle, entreprit de réfuter. Vācaspatimiśra a consacré au Nyāya plusieurs de ses ouvrages sur tous les *darśana :* un commentaire sur le *Nyāyavārttika,* intitulé *Nyāyavārttikatātparyaṭīkā* et un index des *sūtra,* le *Nyāyasūcīnibandha.* Dans le premier, il cite une autre œuvre de lui, la *Nyāyakaṇikā,* aujourd'hui perdue (S. C. Vidyabhusana). On lui attribue aussi un *Nyāyasūtroddhara* (Keith), mais que S. C. Vidyabhusana rapporte à Abhinava Vācaspatimiśra, auteur du XVe siècle. Le commentaire de Vācaspatimiśra a été de son côté commenté et défendu contre les critiques par Udayana de Mithilā dans la *Nyāyavārttikatātparyaṭīkāpariśuddhi.* Udayana, qui a écrit un de ses ouvrages en 984, a encore composé sur la logique un «supplément au *Nyāya*», le *Nyāyapariśiṣṭa.* Il a écrit aussi un important commentaire vaiśeṣika (§ 1484). Son œuvre la plus remarquable est la *Kusumāñjali* ou *Nyāyakusumāñjali* qui soutient, suivant les théories du Nyāya, l'existence de l'Âme suprême (§ 1464). La forme littéraire de l'ouvrage est semblable à celle des *Sāṃkhyakārikā* (§ 1426), le nombre des vers (72) est sensiblement le même, mais le mètre est presque exclusivement l'*anuṣṭubh.* Dans son *Ātmatattvaviveka,* Udayana reprend contre les bouddhistes et les jaina la polémique au sujet de l'*ātman.* Au Xe siècle appartient aussi, semble-t-il, une *Nyāyamañjarī* par Jayantabhaṭṭa, traité important qui polémique contre la Mīmāṃsā.

§ 1467. **Ouvrages de Nyāya-vaiśeṣika.** A partir de Vācaspatimiśra la tendance au syncrétisme des deux écoles du Nyāya et du Vaiśeṣika apparaît de plus en plus marquée. Nombre de textes appartiennent aussi bien à l'une qu'à l'autre école. L'«essence du Nyāya», *Nyāyasāra,* de Bhāsarvajña un peu antérieur à Udayana porte trace de l'influence du Vaiśeṣika, mais en même temps des logiques bouddhique et jaina, bien que l'auteur soit résolument śivaïte. Sur le *Nyāyasāra* furent composés par la suite de nombreux commentaires. La «Protection des logiciens», *Tārkikarakṣā,* par Varadarāja, auteur telugu du XIIe siècle, en vers avec un commentaire en prose par Varadarāja lui-même, est réclamée à la fois par le Nyāya et le Vaiśeṣika. Il en est de même de la *Tarkabhāṣā* par Keśavamiśra (XIIIe siècle), du célèbre *Tarkasaṃgraha* d'Annaṃbhaṭṭa (XVIIe siècle), accompagné d'une glose (la *Tarkadīdikā,* du même auteur) et resté en honneur jusqu'aujourd'hui dans les écoles brahmaniques. Annaṃbhaṭṭa était lui aussi un telugu. D'autres ouvrages d'enseignement mixte, *naiyāyika* et *vaiśeṣika,* seront mentionnés à propos du Vaiśeṣika (§ 1485).

§ 1468. **Le Navyanyāya.** Pendant que l'ancien Nyāya tendait d'une part à fusionner avec le Vaiśeṣika, une autre tendance se faisait jour d'autre part, celle d'éliminer du Nyāya les questions relevant de la philosophie générale ou de la religion pour faire de ses livres des ouvrages de logique pure, des «traités de raisonnement» (*tarkaśāstra*). Les logiciens bouddhistes et jaina avaient donné l'exemple de cette

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

spécialisation (Radhakrishnan). L'école qui l'a illustrée est la «Nouvelle logique», *Navya-* ou *Navanyāya*. Son fondateur passe pour être Gaṅgeśa, ou Gaṅgeśvara, autour du *Tattvacintāmaṇi* ou *Pramāṇacintāmaṇi*. Gaṅgeśa était du Bengale oriental et vivait à Mithilā vers la fin du XIIe siècle. Son ouvrage, quoique regardé comme le premier de son école, suppose un développement déjà avancé des idées caractéristiques de la nouvelle école. Celles-ci avaient d'ailleurs commencé à paraître dans le *Nyāyasiddhāntadīpa* de Śaśadhara au milieu du XIIe siècle et dans la *Saptapadārthī* (§ 1485) de Śivādityamiśra au début du même siècle. Udayana, au Xe, ne les connaissant pas, c'est entre ces deux dernières époques que doit se placer le début réel du Navyanyāya (Frauwallner). Le *Tattvacintāmaṇi* est divisé en quatre parties traitant respectivement des quatre moyens de preuve (*pramāṇa*, § 1470). Il est volumineux (300 pages environ) et a donné lieu à une immense littérature de commentaires d'abord dans l'école de Mithilā, puis dans celle de Navadvīpa (moderne Nadīyā) au Bengale. A la première appartint Vardhamāna, le fils de Gaṅgeśa, qui écrivit plusieurs commentaires sur l'ouvrage de son père, un *Tattvacintāmaṇiprakāśa*, d'autres sur des textes de Nyāya plus anciens, notamment sur les ouvrages d'Udayana. D'autres maîtres et commentateurs, parmi lesquels Pakṣadharamiśra (XIIIe siècle), Vāsudevamiśra (XIIIe siècle), Śaṅkaramiśra (XVe siècle), etc., se sont succédé dans l'école de Mithilā jusqu'au XVe siècle. La logique a été introduite vers 1500 à Nadīyā par Vāsudeva, surnommé l'«Universel» (Sārvabhauma), natif de Nadīyā mais qui avait d'abord étudié à Mithilā et continua la tradition des commentateurs de Gaṅgeśa. La célébrité de l'école fut surtout l'œuvre de son élève Raghunātha Śiromaṇi (1477-1547) dont le principal ouvrage s'intitule *Tattvacintāmaṇidīdhiti*. Ensuite s'illustrèrent particulièrement Mathurānātha Tarkavāgīśa (fin du XVIe siècle), auteur d'un *Tattvacintāmaṇirahasya*, entre autres ouvrages, Jagadīśa Tarkālaṃkāra (début du XVIIe siècle) qui écrivit notamment une *Tattvacintāmaṇidīdhitiprakāśikā* et Gadādhara Bhaṭṭācārya (milieu du XVIIe siècle).

§ 1469. **Les doctrines.** Les textes caractéristiques du *Nyāyadarśana* proprement dit sont les plus anciens de cette littérature immense. Ceux du Navyanyāya, plus spécialisés que les autres en logique pure, ne peuvent être pris pour types de description. C'est donc principalement dans les *Nyāyasūtra* que les doctrines fondamentales du Nyāya doivent être étudiées.

Les *Nyāyasūtra* débutent en énumérant 16 éléments des opérations de l'intelligence. Ils ne donnent pas de désignation générique pour ces 16 éléments, mais les commentateurs les nomment *padārtha* quoique ce mot soit un terme technique de sens différent dans le Vaiśeṣika (§ 1486). On les appelle souvent, depuis Colebrooke, «catégories», parce que ce nom peut convenir aux *padārtha* du Vaiśeṣika, mais ici il est impropre puisqu'il désigne habituellement tout autre chose : les chefs de classement des idées ou des jugements, comme la substance, la quantité, la qualité, etc. On les nomme aussi quelquefois «topiques» (Barthélemy Saint-Hilaire), on peut les considérer, en effet, comme des «lieux communs» de la dialectique, mais les topiques sont plutôt des

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

arguments généraux que les opérations mises en jeu dans les jugements. La liste des *padārtha* donnée par les *Sūtra* comprend en fait : les moyens de connaissance ou de jugement (*pramāṇa* «mesures-critères», § 1383), les objets des jugements (*prameya* «le mesurable»), le doute (*saṃśaya*), le motif (*prayojana*), l'exemple (*dṛṣṭānta*), la thèse définitive (*siddhānta*), les membres (*avayava*) [du syllogisme], l'argumentation (*tarka*), la conclusion (*nirṇaya*), l'objection (*vāda*), la controverse (*jalpa*), la chicane (*vitaṇḍā*), les sophismes (*hetvābhāsa*), la tromperie (*chala*), les futilités (*jāti*) et les absurdités (*nigrahasthāna* «points où l'on prend l'adversaire ou occasions de contestation»). Les neuf premiers éléments jusqu'à la «conclusion» sont ceux de l'établissement du jugement. Les suivants sont ceux de la critique du jugement. Tous n'ont pas la même importance et ne sont pas traités dans les *Nyāyasūtra* aussi en détail. Les points sur lesquels s'étendent particulièrement les *Sūtra* sont d'abord les *pramāṇa* et ensuite les *prameya*.

§ 1470. Les pramāṇa. Les *pramāṇa* qu'on appelle ordinairement «moyens de connaissance» sont plus précisément des moyens de jugement, car ils permettent non seulement de s'informer, mais encore d'apprécier et de décider. Ils sont au nombre de quatre dans le Nyāya. En premier lieu vient la constatation directe (*pratyakṣa*). On rend plus souvent *pratyakṣa* par «perception», mais on pourrait traduire mieux encore par «constatation» qui désigne vraiment un mode de connaissance, tandis que la perception n'est que l'acte psychologique initial de ce mode de connaissance. C'est la «connaissance» (*jñāna*) née du contact (*saṃnikarṣa*) des pouvoirs sensoriels et de leurs objets. Le deuxième *pramāṇa* est l'inférence (*anumāna*) qui est de trois sortes : 1° a priori (*pūrvavat*), allant de la cause à l'effet, prévoyant l'effet d'après la cause; 2° a posteriori (*śeṣavat*), qui remonte de l'effet à la cause; 3° aperçue par analogie (*sāmānyato dṛṣṭa*). Cette dernière sorte d'inférence a lieu quand, par exemple, d'après la salure de quelques gouttes d'eau de la mer, on connaît la salure de toute la mer. Elle conclut du particulier au général, c'est une induction. Le troisième *pramāṇa* est la comparaison (*upamāna*). Elle consiste à «établir ce qui est à établir (*sādhya*) en se fondant sur une conformité (*sādharmya*) avec le connu». Autrement dit, elle consiste à rapporter un objet inconnu à une classe connue en constatant les traits qu'il a en commun avec ceux qui caractérisent cette classe. Ainsi, un citadin qui voit pour la première fois un gayal peut le reconnaître comme tel en constatant qu'il a les caractères connus chez le bœuf, si on lui a dit antérieurement que le gayal ressemble au bœuf. L'analyse du mot *upamāna* (*māna* «mesure», *upa* «en-dessous») évoque l'idée du report d'un étalon de mesure connue sous une longueur à évaluer, d'une estimation de l'inconnu par confrontation avec le connu. Cet *upamāna* n'est admis comme moyen de jugement ni par le Vaiśeṣika (§ 1493) ni par le *Sāṃkhya* (§ 1442) qui fait de la comparaison un cas particulier de l'inférence, une inférence par comparaison. Enfin le dernier *pramāṇa* du Nyāya, rejeté par le Vaiśeṣika et la logique bouddhique, est le témoignage ou autorité (*śabda*, proprement «son», aussi «tradition sacrée»), ce qu'enseigne celui qui a acquis (*āpta*) une connaissance exacte. Le *Nyāyabhāṣya* ajoute que

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

la non-existence d'une chose s'établit par les mêmes moyens que son existence, ce qui revient à reconnaître la généralité du jugement, lequel peut être affirmatif ou négatif.

§ 1471. **Les prameya.** Après avoir défini les moyens de jugement, les *Nyāyasūtra* énumèrent les objets des jugements. Ils sont au nombre de 12 : l'âme (*ātman*), le corps (*śarīra*), les facultés sensorielles ou d'action (*indriya*), les objets des facultés (*artha*), la conscience (*buddhi*), l'esprit (*manas*), l'activité (*pravṛtti*), les fautes ou les troubles (*doṣa*) l'existence après le trépas (*pretyabhāva*), le fruit des actes (*phala*), le malheur (*duḥkha*) et enfin la délivrance (*apavarga*). Parmi ces *prameya*, les six premiers sont les données intérieures et extérieures de l'expérience, tout ce qui constitue l'homme et le monde extérieur, tout ce qui forme l'être. Les six autres sont les éléments du devenir dans lequel se déroulent les existences et auquel met fin la délivrance.

§ 1472. **L'ātman**, «l'âme», est comme dans toute la psychologie indienne nettement différent de l'esprit ou *sensorium commune*. Celui-ci est l'organe d'affectivité dans lequel les impressions venues des sens sont centralisées et transformées en sensations avant de l'être en perceptions sous l'action de la conscience (*buddhi*, de la racine *budh-* «s'éveiller») qui les fait entrer dans le domaine intellectuel. Mais le sujet percevant est l'*ātman*, car c'est lui qui dans l'homme a le caractère (*liṅga*) d'être affecté par le désir, la haine, le bonheur, le malheur et la connaissance. La perception a lieu par le contact du *manas* porteur des impressions sensibles avec l'*ātman* percevant; l'âme connaît par le canal de l'esprit. Selon le *Nyāyabhāṣya* elle est éternelle mais engagée parfois dans la transmigration par associations avec un corps déterminé par les actes, elle est délivrée quand l'effet des actes est épuisé. De plus, les âmes sont multiples. Des divers spiritualismes indiens, celui du Nyāya est donc le moins éloigné des idées courantes en Occident.

Le corps est le support (*āśraya*) des mouvements, des pouvoirs sensoriels et des objets des sens. Ceci s'explique par le fait que c'est en lui que se produisent les mouvements, s'exercent les sens, et portent les impressions des objets. La théorie des pouvoirs sensoriels (*indriya*) est en gros celle qui a cours dans toutes les écoles brahmaniques. Chaque sens est plus spécialement en rapport avec un élément : l'odorat avec la terre, le goût avec l'eau, la vue avec le feu, le toucher avec le vent et l'ouïe avec l'espace (*ākāśa*, § 1475). Il y a moins des organes des sens que des «facultés» ou «pouvoirs» (c'est le sens propre du mot *indriya*) sensoriels siégeant dans des organes. L'œil n'est pas par lui-même l'organe de la vision mais un pouvoir de vision siège en lui et en sort, sous la forme d'un rayon (*raśmi*) de feu, pour entrer en contact avec les objets.

§ 1473. **Le raisonnement à cinq membres.** Après l'étude des sources et du contenu de la connaissance c'est-à-dire des notions et de leurs constituants, les *Nyāyasūtra* envisagent diverses sortes d'actions ou d'attitudes de l'intelligence en présence de ces notions. Certaines sont simples comme le doute, ou sont des éléments simples du raisonnement comme le motif. Une des plus importantes est l'acte complexe, formé de «membres» (*avayava*), acte que les commentateurs appellent

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

souvent *nyāya* et qui correspond au syllogisme sans s'identifier avec lui. C'est en effet un raisonnement déductif mais non un raisonnement déductif pur. Le syllogisme conclut de ce qu'un sujet appartient à une classe, que ce qui est vrai de cette classe est vrai de ce sujet. La validité des prémisses n'est pas examinée dans la théorie du syllogisme; seule compte la validité de la conclusion par rapport aux prémisses, en sorte que pratiquement, si l'une des prémisses ou les deux sont fausses, la conclusion est fausse même si théoriquement le syllogisme est en soi correct. La série des *avayava* au contraire, ne cherche pas à isoler théoriquement un processus logique simple mais à fournir un type de raisonnement scientifique vrai. Il ne faut pas oublier, à ce propos, les connexions anciennes du Nyāya avec la médecine qui exige en permanence l'emploi du raisonnement juste pour l'établissement des diagnostics et des pronostics. Les *avayava* comprennent donc, outre les éléments du syllogisme, un exemple à l'appui de l'assertion générale dont le syllogisme fait l'application à un cas particulier (§ 1474). Les cinq membres sont la proposition (*pratijñā*), la raison (*hetu*), la déclaration à l'appui (*udāharaṇa*), l'application (*upanaya*) et le résultat (*nigamana*). Selon Vātsyāyana, les *avayava* correspondent aux *pramāṇa* : la proposition au témoignage (d'un texte sacré), la raison à l'inférence, la déclaration à l'appui fait appel à la constatation directe, l'application répond à la comparaison, enfin la conclusion démontre le concours de tous les *pramāṇa* à l'établissement du jugement. L'exemple le plus classique de raisonnement à cinq membres (emprunté aux commentateurs, car les *Nyāyasūtra* n'en fournissent pas) est le suivant :

Proposition : la montagne a du feu (*parvato vahnimān*).

Raison : en raison de la fumée (*dhūmāt*).

Déclaration à l'appui : tout ce qui a de la fumée a du feu comme la cuisine (*yo yo dhūmavān sa sa vahnimān yathā mahānasaḥ*).

Application : et ainsi est-elle (*tathā cāyam*) [et ainsi la montagne a de la fumée]

Résultat : par conséquent il en est ainsi (*tasmāt tathā*) [qu'il a été dit dans la proposition initiale].

§ 1474. On a voulu convertir ce raisonnement en un syllogisme aristotélicien typique (*barbara*) en le formulant ainsi : tout ce qui a de la fumée a du feu, la montagne a de la fumée, donc elle a du feu (Athalye). Cette conversion a été réfutée (Masson-Oursel). En effet, il ne s'agit pas d'un syllogisme *barbara;* le mineur, «montagne», n'étant pas nécessairement dans l'extension du majeur, «tout ce qui a de la fumée». Mais il ne s'ensuit pas que la réduction au syllogisme européen soit toujours fallacieuse comme on l'a souvent affirmé. En fait, l'exemple indien correspond au troisième mode de la première figure, *darii*. De même qu'on a : tout juste est généreux, quelque savant est juste, donc quelque savant est généreux, on peut écrire : tout fumant est igné, quelque montagne est fumante, donc quelque montagne est ignée. Le syllogisme *barbara* existe d'ailleurs sous forme d'autres exemples se ramenant à : le son est impermanent, car tout ce qui est produit est impermanent et le son est produit (§ 1475). Dans tous les exemples

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

la proposition par où commence l'exposé indien du raisonnement correspond à la conclusion du syllogisme européen, la déclaration à l'appui correspond à la majeure (par ex. : tout homme est mortel) mais elle comporte en plus un exemple justificatif, enfin l'application est l'équivalent de la mineure (par ex. : Socrate est homme) avec la différence que la mineure, chez Aristote, est posée antérieurement au déroulement du syllogisme tandis que l'application est faite au cours même du raisonnement indien. Mais il faut remarquer que le raisonnement indien en question a surtout son pendant aristotélicien dans l'argument par l'exemple du type : la guerre d'Athènes contre Thèbes était funeste, car c'était une guerre contre des voisins comme la guerre de Thèbes contre Phocis (Radhakrishnan).

§ 1475. Par son enseignement de logique pratique et ses attaches scientifiques, le Nyāya atteste bien son réalisme et c'est là surtout ce qui le rapproche de la physique du Vaiśeṣika. Comme elle, il admet les atomes éternels et la théorie de la non-existence de l'effet dans la cause, théorie qui est liée au réalisme (§ 1494). Son réalisme s'exprime souvent en opposition à la critique dissolvante de certaines écoles bouddhiques. Il admet la réalité des synthèses idéales de perceptions, la réalité du «tout» par rapport aux parties seules perçues et dont les bouddhistes soutiennent que seules elles existent (et encore d'une existence toute relative). Le temps (*kāla*), l'espace (*dis*) et la matière remplissant l'espace ou éther (*ākāśa*) sont des substances éternelles, coextensives à tout et la dernière pénètre tout (Stcherbatsky). L'espace est appelé éventuellement (*Nyāy. S.* II. 1, 22) *digdeśa* «lieu des directions» pour bien préciser son opposition à *ākāśa* qui se dit aussi de l'espace, mais de l'espace en matière et non de l'espace en dimension. En revanche, le Nyāya n'admet pas l'éternité du son (*śabda*), contrairement à la théorie de la Pūrvamīmāṃsā (§ 1377). Il démontre qu'il est impermanent (*anitya*) parce qu'il a un commencement (puisqu'il est produit par un heurt comme celui de l'arbre par la hache), parce qu'il est perçu par un organe des sens (or les choses perçues sont impermanentes), enfin parce qu'il est traité comme une chose produite et peut être dit grave, aigu, etc. (or les choses produites sont impermanentes). Cette démonstration est importante, non seulement parce qu'elle applique les figures du raisonnement enseignées par ailleurs, mais parce qu'elle illustre nettement la position du Nyāya qui, tout en tenant pour éternelles les substances de la Nature, refuse aux phénomènes le même caractère d'éternité et atteste par là, une fois de plus, ses affinités avec les sciences objectives. Il se rapproche encore de celles-ci, en s'opposant du même coup un peu plus à la Mīmāṃsā, par ses théories sur la valeur du mot (*pada*) selon lesquelles le mot peut dénoter un individu (*vyakti*), un type (*ākṛti*, proprement «forme») ou une espèce (*jāti*). Le mot «vache», par exemple, peut dénoter un certain animal ou l'espèce correspondante. Mais tout cela a lieu par convention, alors que la Mīmāṃsā (héritant sans doute, de par ses attaches védiques, de la vieille notion magique de participation du nom au nommé) croit à une connexion innée (§ 1377). De plus, un certain nombre de notions (impermanence des choses produites par exemple) rejoignent les idées bouddhique

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

et sont même démontrées par des raisonnements analogues à ceux de la logique bouddhique.

§ 1476. **Les développements du Nyāya.** Les écoles qui ont élaboré les commentaires des *Nyāyasūtra* et suivi leur tradition ont souvent modifié les détails de l'enseignement d'Akṣapāda ou leur ont donné un grand développement nouveau. C'est ainsi qu'Udayana a développé les brèves indications d'Akṣapāda sur l'existence de Dieu (§ 1464) en une véritable théologie. L'ouvrage n'est pas un traité de Nyāya mais une suite de raisonnements conformes aux règles de la logique et concourant à fonder cette théologie. Il existe une cause transcendante (*alaukika*, proprement «qui n'est pas de ce monde») et invisible (*adṛṣṭa*) par laquelle se règle la rétribution des actes, c'est-à-dire la destinée. Cette cause, inintelligente, ne peut être mise en jeu que par une intelligence qui sera celle de Dieu. C'est là une application assez banale du principe de causalité; mais parmi les nombreuses preuves invoquées il en est de logique plus subtile. Le Veda est révélé, mais une révélation est une connaissance juste (*pramā*) provenant d'un informateur exact. Nul informateur ne peut égaler Dieu, donc ou bien c'est lui qui a révélé le Veda, ou bien, s'il n'existe pas, la révélation védique est sans valeur. Dans cette argumentation, c'est en vertu des conditions logiques du témoignage correct que le Veda suppose l'existence de Dieu.

§ 1477. Udayana ne faisait qu'appliquer à sa théologie des spéculations logiques antérieures. Ainsi la théorie de la *pramā* avait été déjà développée en détail par Vācaspatimiśra qui avait étudié également la connaissance fausse (*apramā*). Cette théorie a plus tard formé le point de départ des spéculations du Navyanyāya depuis Gaṅgeśa surtout. Pour lui, la *pramā* est le fruit des *pramāṇa*. Il approfondit subtilement l'étude de ceux-ci. La constatation directe peut être ordinaire (*laukika*) ou transcendante (*alaukika*). Ordinaire, elle consiste en une connaissance qui ne provient pas de la connaissance, c'est-à-dire qui est un apport extérieur et non une opération effectuée sur des connaissances déjà acquises. Ceci l'oppose à l'inférence et à la comparaison qui sont conditionnées par la connaissance des données sur lesquelles elles s'opèrent, de même qu'au témoignage qui comporte la critique de sa validité. La connaissance directe transcendante est celle qui prend naissance dans la perception immédiate, mais la dépasse. Ainsi la vue d'un objet, si elle produit non seulement la connaissance particulière de cet objet mais celle de tous les objets du même genre engendre une connaissance directe transcendante. A la même catégorie appartient l'investigation par les moyens du Yoga (§ 1456). Les données d'expérience évoquées par la perception d'un objet (par ex. l'odeur du santal à la vue d'un morceau de bois de santal) y sont également rattachées. Toute la connaissance empirique passe dans les rubriques de la connaissance directe ordinaire ou transcendante. L'analyse et la classification des autres *pramāṇa* sont pareillement poussées très loin.

§ 1478. Le Nyāya se développant ainsi a des analogies très marquées

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

avec la logique scolastique du moyen âge européen. De part et d'autre, l'étude des opérations de l'esprit et des éléments formels de la dialectique était devenue une fin en soi. Le Nyāya était primitivement la théorie en laquelle on codifiait l'art de juger correctement. Auxiliaire à l'origine de toutes les spéculations, philosophiques, religieuses et scientifiques, il est devenu, par surcroît, lui-même, une science autonome. Ceci lui a assuré un double succès qui explique l'immensité de sa littérature et qui d'ailleurs est justifié par la puissance et la précision de l'effort tenté.

f. *Le Vaiśeṣika*

§ 1479. **Origine du Vaiśeṣika.** D'après certains historiens de la pensée indienne le Vaiśeṣika est extrêmement ancien ; il serait antérieur au bouddhisme, le jainisme s'en serait inspiré, en tout cas il aurait précédé le Nyāya (Garbe). On a même voulu, d'ailleurs sans fondement, déceler dans le *Ṛgveda* des allusions qui y seraient faites. Le Vaiśeṣika est en fait nommé dans plusieurs textes bouddhiques comme le *Milindapañha* et le *Lalitavistara*. Dans ce dernier, le Buddha lui-même est censé avoir été expert en Vaiśeṣika (comme aussi en Sāṃkhya et en Yoga), mais cette indication ne semble guère reposer sur une tradition remontant à l'époque du Buddha ; elle est simplement destinée à affirmer l'omniscience de celui-ci. Selon une autre donnée bouddhique, des *vaiśeṣika* auraient existé au temps d'un concile réuni sous Kaniṣka, sans doute au IIe siècle de notre ère. D'après l'*Avassaya* jaina, le Vaiśeṣika serait né d'un schisme provoqué dans la communauté jaina par Rohagutta Chaūlūga (c'est-à-dire «de la famille de Chaūlū»), 544 ans après la mort du Jina, ce qui correspondrait à 18 ap. J.-C. d'après la date traditionnelle de cette mort ou à 77 ap. J.-C. dans la chronologie adoptée ici (§ 512). De toutes façons les données, bouddhiques et jaina, s'accordent pour attester l'existence du Vaiśeṣika au Ier siècle de notre ère. La *Carakasaṃhitā* mentionne les catégories qu'il reconnaît et, dans la mesure où on peut la considérer comme remontant à l'époque de Kaniṣka, elle paraît fortifier la même conclusion. L'ouvrage considéré par les traducteurs chinois comme étant le *Sūtrālaṃkāra* d'Aśvaghoṣa et qui, en tout cas, date des tout premiers siècles de notre ère fait fortuitement allusion au Vaiśeṣika.

Au reste, certains éléments de doctrines sont communs au Vaiśeṣika, au bouddhisme et au jainisme, ou du moins s'équivalent d'un système à l'autre, notamment en ce qui concerne l'atomisme; en sorte que le Vaiśeṣika peut avoir emprunté à un fonds de spéculations encore beaucoup plus ancien que l'époque du début de l'ère chrétienne. Cependant, de même que la plupart des autres *darśana,* il n'apparaît sous sa forme systématisée et caractéristique qu'à partir des *sūtra* qui lui sont consacrés.

§ 1480. **Position du Vaiśeṣika.** Le Vaiśeṣika est le système qui concerne les «discriminatifs» (*viśeṣa,* proprement «ce qui exclut le reste», c'est-à-dire ce qui donne, par élimination, une détermination complète). Tandis que, parmi les *darśana,* le Sāṃkhya est celui qui

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

dénombre les éléments de la Nature, le Vaiśeṣika est celui qui les délimite et les décrit dans leurs particularités. Les deux systèmes ne représentent cependant pas deux étapes successives de la même analyse. Le Vaiśeśika ne travaille pas sur la liste du Sāṃkhya, mais sur une autre qui lui est propre. Plus spécialisé que le Sāṃkhya, il est une physique par opposition à laquelle le Vedānta constitue une métaphysique. De plus, le Sāṃkhya s'en distingue parce qu'il n'est pas seulement analytique de par son effort de dénombrement, mais encore synthétique en ce qu'il reprend les éléments de ses dénombrements pour en faire un système, ce que ne paraît pas tenter le Vaiśeṣika. Comme ce dernier s'accorde sur divers points avec la *Mīmāṃsā*, on a supposé qu'il avait pu former une école ancienne de celle-ci (Dasgupta), ce qui est peu vraisemblable (Radhakrishnan). Quoi qu'il en soit, c'est du Nyāya qu'il se rapproche naturellement. Tous deux, en effet, ont des attaches avec la science, le Vaiśeṣika par son caractère de physique, le Nyāya parce qu'il enseigne la théorie du raisonnement scientifique (§ 1462). Tous deux devaient donc facilement fusionner (§ 1467). Toutefois, ils n'ont pas formé un tout indissoluble dès l'origine. Chacun, dans ses plus anciens textes, a traité à sa manière une partie des questions relevant de la spécialité de l'autre et a possédé une certaine autonomie originelle, quoique tous deux paraissent s'être fait des emprunts réciproques dès le temps de leur première élaboration.

§ 1481. Comportant un atomisme et surtout considérant comme des réalités extérieures les catégories logiques (§ 1487), le Vaiśeṣika est un réalisme. Ce n'est pas un matérialisme; il est dualiste, comme le Sāṃkhya, quoique avec une théorie différente. Il admet, en effet, d'une part, des atomes matériels combinés pour composer toutes choses; d'autre part, des *ātman* multiples qui, associés aux composés d'atomes, sont engagés dans le monde phénoménal et entraînés dans le cercle du *saṃsāra*. Mais ces *ātman* se délivrent par la connaissance de la vraie nature des choses qui leur fait voir leur propre essence, distincte de celle des composés d'atomes et autres réalités. Plus simplement, le Vaiśeṣika offre la détermination exacte de l'*ātman* par exclusion de tout le reste (*viśeṣa*); par là, il l'isole et le délivre.

Aux *ātman* particuliers, le Vaiśeṣika superpose un Dieu (*Īśvara*), sorte de monade suprême distincte des autres. Il est probable que cette conception n'est pas primitive dans la pensée du Vaiśeṣika. En tout cas elle n'y est pas organique. Les *Vaiśeṣikasūtra* ne mentionnent pas directement Īśvara. Le système a pu être fondé originellement sur un matérialisme athée (Jacobi). Il est de fait que les atomes y sont considérés comme éternels et mus par une force invisible (*adṛṣṭa*) automatique, en sorte que la nécessité logique d'une divinité ne s'impose pas *a priori*. Cependant un dualisme d'atomes matériels et spirituels a pu faire partie du fonds originel (Glasenapp) et, tardivement du moins, le théisme est devenu classique dans le Vaiśeṣika, comme dans le Nyāya et sous la même forme (§ 1464), avec une tendance plutôt śivaïte que viṣṇuite.

§ 1482. **Les Textes. Les Vaiśeṣikasūtra.** Les *sūtra* du Vaiśeṣika sont peut-être les plus anciens de ceux des divers *darśana*. Malgré quelques arguments qui pourraient militer en faveur de l'antériorité

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

des *Nyāyasūtra*, ils ont très probablement précédé ceux-ci (Keith). Diverses datations ont été proposées : alentours de l'ère chrétienne (Jacobi, précédemment porté à les placer deux ou trois siècles plus tard), 50-150 (Masson-Oursel), 250-300 (Suali). La date la mieux soutenue est le Ier siècle (§ 1479) mais les *sūtra* paraissent dus à plusieurs générations successives de penseurs (Faddegon). Traditionnellement ils sont attribués à Kaṇāda ou Kaṇabhuj ou Kaṇabhakṣa, dont le nom signifie «mangeur de grain» et doit être un surnom formé par allusion à la doctrine atomique de l'ouvrage, *kaṇa* voulant dire aussi «atome». On appelle également cet auteur Ulūka, le «Hibou», d'où le nom d'Aulūkya donné parfois au Vaiśeṣika. On s'est demandé si ce dernier nom sanskrit ne correspondait pas au nom prākrit de Chaūlūga, imputé par la tradition jaina au fondateur du Vaiśeṣika (Max Müller, § 1479).

§ 1483. Les *Vaiśeṣikasūtra* se composent de 370 *sūtra* répartis en 10 chapitres. Ils sont plus concis que les *Nyāyasūtra* et moins méthodiquement disposés. Ils débutent en définissant le *dharma*, non dans sa nature propre mais d'après le bien qu'en retire l'homme. «Le *dharma* est ce par quoi se réalise le summum de l'élévation» (*yato'bhyudayaniḥśreyasasiddhiḥ sa dharmaḥ*). Les textes sacrés tirent leur autorité du fait même qu'ils l'exposent (*tadvacanād āmnāyasya prāmāṇyam*) et le souverain bien s'obtient par la connaissance de ce qui le discrimine (*viśeṣa*) des réalités diverses dont le texte entreprend aussitôt l'étude. Le reste du premier chapitre traite en effet des catégories, chefs de classement général des réalités. Le deuxième traite des substances; le troisième étudie les objets des sens et l'inférence, le quatrième les atomes, le cinquième les actes. Le sixième s'occupe des devoirs des quatre conditions de vie (*āśrama*), le septième des propriétés et de leurs relations avec les substances et les dénominations. Le huitième et le neuvième concernent les moyens de jugement, le dixième, enfin, la causalité. Des interpolations parmi les *sūtra* sont très probables (Bodas).

§ 1484. Le plus ancien ouvrage vaiśeṣika important faisant suite aux *Sūtra* paraît être le *Padārthadharmasaṃgraha*. Il est dû à Praśastapāda et porte aussi le nom de *Dravyādiṣaṭpadārthabhāṣya*, «Commentaire sur les six catégories, la substance, etc.». Mais il s'agit d'un commentaire très libre des *Vaiśeṣikasūtra* où Praśastapāda expose un système qui lui est propre. Il constitue donc une œuvre originale. Praśastapādā paraît avoir fait des emprunts au bouddhiste Dignāga du IVe siècle (Stcherbatsky, critiqué par Suali et Faddegon), tout en combattant vivement les bouddhistes. D'autre part, des auteurs du VIe siècle, Paramārtha et Dharmapāla, discutent certaines de ses opinions. Il est donc vraisemblablement du Ve siècle. Une œuvre vaiśeṣika fondée sur celle de Praśastapāda, le *Daśapadārthaśāstra*, nous a été conservée dans une version chinoise de 648. Son auteur, Candra, paraît appartenir au VIe siècle (Ui).

Les commentaires suivants sont sensiblement postérieurs. Longtemps éclipsés par l'ouvrage de Praśastapāda, les *Vaiśeṣikasūtra* n'ont même été commentés que très tardivement, vers 1600, par Śaṅkaramiśra dans l'*Upaskāra*, puis, au XVIIe siècle, par Jayanārāyaṇa Tarkapañcānana dans une *Vivṛti*. Toutefois, un *Rāvaṇabhāṣya* et une *Bhāradvājavṛtti*,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

perdus, sont cités comme des commentaires des *Vaiśeṣikasūtra*. C'est, en tout cas, le *Padārthasaṃgraha* qui a formé la base principale de la littérature de commentaires du Vaiśeṣika. On trouve d'abord la *Vyomavatī* de Vyomaśekhara ou Vyomaśiva, peut-être identique à Śivāditya, auteur de la *Saptapadārthī* (Ghate, cf. § 1485), mais que d'autres placent vers 1100 (A. M. Tarkatirtha et N. C. Vedantatirtha), puis, la *Nyāyakandalī* écrite en 991 par Śrīdhara, auteur bengali, la *Kiraṇāvalī* d'Udayana, connu aussi comme naiyāyika (§ 1466) qui écrivait vers la même époque. Enfin, au XIIe siècle, Śrīvatsa encore appelé Vallabhācārya (mais différent du vedāntin Vallabha) écrivit, toujours dans la tradition du *Padārthadharmasaṃgraha*, la *Līlāvatī* ou *Nyāyalīlāvatī*. La *Kiraṇāvalī* a été commentée par Vardhamāna (1250 environ), fils de Gaṅgeśa, l'illustre auteur naiyāyika. Padmanābha Miśra, au XVIIe siècle, a encore commenté ce commentaire et écrit une *Pañjikā* sur la *Nyāyakandalī*. Tous ces textes associent les enseignements du Nyāya à ceux du Vaiśeṣika.

§ 1485. **Ouvrages de Nyāya-Vaiśeṣika.** Parmi les textes qui relèvent à la fois du Nyāya et du Vaiśeṣika (§ 1467), certains donnent une plus grande importance relative à la partie vaiśeṣika. Un des plus estimés de ces ouvrages est la *Saptapadārthī*, «La [théorie] des sept catégories», de Śivāditya (950 environ). C'est un court traité en prose comprenant de 160 à 190 paragraphes environ selon les divisions des éditions. Il dit en gros l'enseignement des *Vaiśeṣikasūtra* mais en y introduisant des nouveautés. C'est ainsi qu'il porte à sept (d'où le titre de l'ouvrage) le nombre des catégories (*padārtha*) qui était de six chez Kaṇāda (1486). Il a été commenté au moins cinq fois. On doit aussi à Śivāditya une *Lakṣaṇamālā*.

La production d'œuvres mixtes de Nyāya et de Vaiśeṣika a été particulièrement abondante beaucoup plus tard : au XVIIe siècle. Le *Tarkasaṃgraha* d'Annaṃbhaṭṭa (§ 1467) est le type principal de ces écrits qui sont des sommaires didactiques précis. On a dénombré 35 ouvrages qui l'ont pris pour base et lui servent de commentaires. Le *Bhāṣāpariccheda* ou *Kārikāvalī* par Viśvānātha Nyāyapañcānana est un résumé en 167 vers commenté par son propre auteur dans la *Siddhāntamuktāvalī*. On a encore de la même époque le *Tarkāmṛta* par Jagadīśa Tarkālaṃkāra et la *Tarkakaumudī* par Laugākṣi Bhāskara.

§ 1486. **Les doctrines. Les catégories.** Les *Vaiśeṣikasūtra* comptent six catégories (*padārtha*, littéralement «intention du mot», c'est-à-dire notion générale que tend à évoquer le mot). Ce sont les rubriques des modalités de l'être. Tout ce qui existe est ou substance (*dravya*), ou propriété (*guṇa*), ou activité (*karman*), ou substrat générique (*sāmānya*, cf. § 1490) ou discriminatif (*viśeṣa*) ou enfin inhérence (*samavāya*). Ce ne sont pas là seulement des rubriques verbales, de simples chefs de dénomination répondant à de pures abstractions. Ce sont des réalités objectives distinctes. Non seulement la substance est une réalité, mais encore ses propriétés et son action sont également des réalités, des «objets» (*artha*). Le *sāmānya* (proprement le «commun» ou le «conforme») est ce par quoi le genre existe dans la Nature et non pas seulement dans l'esprit occupé à classer des représentations. Il n'est

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

pas un objet qui tombe sous les sens, il est cependant connu par la conscience (*buddhi*). Le discriminatif, qui affecte chaque substance éternelle et lui donne son individualité, existe de la même manière que le *sāmānya*. L'existence de l'inhérence est impliquée par la réalité des éléments qu'elle unit. De la sorte les catégories du Vaiśeṣika ne sont pas de purs êtres de raison mais répondent à des réalités extérieures. Elles ne sont pas seulement notionnelles, c'est-à-dire d'ordre logique, comme celles d'Aristote auxquelles on les a souvent superficiellement comparées, mais encore et surtout elles sont métaphysiques, puisque les notions qu'elles représentent sont aussi des êtres et ceci établit clairement le réalisme du Vaiśeṣika. Aux six catégories des *Vaiśeṣikasūtra* une septième a été ajoutée ultérieurement. Elle est reconnue au même titre que les précédentes au xe siècle, dans la *Saptapadārthī* (§ 1485). C'est la non-existence (*abhāva*). On peut se demander si l'idée de porter cette non-existence au catalogue des réalités n'a pas commencé à se faire jour dès l'époque du IVe ou Ve siècle où les spéculations de l'être et le non-être portaient le *Nyāyabhāṣya* à reconnaître qu'existence et non-existence s'établissaient par les mêmes moyens logiques (§ 1470).

Il faut tout spécialement remarquer que dans les *Vaiśeṣikasūtra* les définitions sont assez souvent données par élimination. On dit moins ce qu'est une chose que ce qu'elle n'est pas. Cette pratique paraît étrange à première vue, mais il faut observer qu'elle est la marque propre du système puisqu'il est voué aux discriminations par exclusion (*viśeṣa*) qui s'opposent aux déterminations par les signes (*lakṣaṇa*).

§ 1487. **Les substances.** Chacune des catégories présente des subdivisions. Il y a neuf sortes de substances dont l'ensemble forme le monde : la terre (*pṛthivī*), les eaux (*āpas*), le feu (*tejas*), le vent (*vāyu*), l'éther (*ākāśa*), le temps (*kāla*), l'espace (*diś*), l'âme (*ātman*), et l'esprit (*manas*). Les quatre premières substances sont chacune divisibles en atomes spécifiques (§ 1494). La terre possède la forme ou couleur (*rūpa*), le goût (*rasa*), l'odeur (*gandha*) et la tangibilité (*sparśa*). Les eaux possèdent la forme, le goût, la tangibilité, et sont fluides (*drava*) et onctueuses (*snigdha*). Le feu, la forme et la tangibilité. Le vent, la tangibilité seule. Un caractère d'une substance, tel que la fluidité de l'eau, est intrinsèque (*sāṃsiddhika*) à cette substance mais est commun à l'eau et à des corps comme le beurre ou les métaux. En ce cas, cependant, il n'est pas intrinsèque à ces corps car il ne s'y manifeste que par l'action du feu. Le Vaiśeṣika n'explique donc pas nécessairement les propriétés complexes des composés de substances par de simples mélanges des substances élémentaires qui correspondent à ces propriétés. Autrement il dirait simplement que l'eau participe à la constitution du beurre ou du métal liquides. Cette attitude eût permis le développement d'une physique d'observation et d'expérience, recherchant les causes des transformations et des réactions de la matière. Les textes vaiśeṣika présentent en fait des traces de recherches de ce genre. La glace, par exemple, s'y trouve parfois reconnue pour de l'eau transformée. Mais d'autres préfèrent déduire leurs explications directement de leurs principes sur les substances. Ceux-là tiennent la glace pour une eau mêlée de particules terreuses puisqu'elle a des caractères de la terre.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

§ 1488. **Les propriétés.** Le mot *guṇa* est habituellement traduit par «qualité», mais les qualités définissent des états, or les *guṇa* qualifient bien les substances auxquelles ils appartiennent mais, de plus, ils en expliquent les fonctions. Une substance est telle ou telle parce qu'elle possède un certain *guṇa*, mais c'est aussi parce qu'elle possède ce *guṇa* qu'elle est active de telle ou telle façon. Les *guṇa* sont donc exactement les «vertus» ou «propriétés» des substances. On en comptait 17 dans les *Vaiśeṣikasūtra;* chez Praśastapāda leur nombre a été porté à 24. Les 17 propriétés sont : la forme ou la couleur (*rūpa*), le goût (*rasa*), l'odeur (*gandha*), le toucher (*sparśa*), le nombre (*saṃkhyā*), la dimension (*parimāṇa*), l'individualité (*pṛthaktva*), puis une série où figurent des couples de contraires (*dvandva*) : l'union et la séparation (*saṃyogavibhāgau*), l'éloignement et la proximité (*paratvāparatve*), les perceptions (*buddhayaḥ*), le plaisir et la peine (*sukhaduḥkhe*), le désir et l'aversion (*icchādveṣau*), et les efforts (*prayatna*). Praśastapāda ajoute la gravité (*gurutva*), la fluidité (*dravatva*), la viscosité (*sneha*), le son (*śabda*), l'ordre ou la vertu (*dharma*), le désordre ou le vice (*adharma*) et la construction psychique (*saṃskāra*). Cette dernière est ici l'ensemble des facultés. Les commentateurs et auteurs vaiśeṣika sont d'avis que ces propriétés ajoutées étaient sous-entendues dans l'exposé de Kaṇāda qui fait d'ailleurs allusion à plusieurs d'entre elles. D'autres auteurs modifient encore la liste. La plupart de ces propriétés présentent des modalités diverses soigneusement étudiées.

§ 1489. **Les activités.** Les activités sont de cinq sortes : l'élévation (*utkṣepaṇa*), l'abaissement (*avakṣepaṇa*), la contraction (*ākuñcana*), l'expansion (*prasāraṇa*) et le déplacement (*gamana*). Sous la dernière rubrique, très vague, doivent se ranger des mouvements fort divers, aussi cette énumération des activités n'a-t-elle pas paru satisfaisante à certains auteurs vaiśeṣika en dépit des scrupules qui les retiennent de rejeter l'enseignement de Kaṇāda.

Les activités sont produites par le concours de certaines propriétés; par exemple l'élévation résulte du concours de la gravité, propriété de l'objet et de l'effort, propriété de l'agent.

§ 1490. **Les autres catégories.** Une propriété peut être commune à plusieurs substances, qui forment alors un genre, ou spéciale à une seule. Ce par quoi existe la communauté de propriété est le «substrat générique» (*sāmānya*), ce qui fait la spécialisation de propriété est le discriminatif (*viśeṣa*). *Sāmānya* ne doit pas être traduit par «genre» comme il l'est souvent car, à la différence de ce mot, il ne comprend pas les individus appartenant au genre, mais désigne seulement ce qui fait qu'ils appartiennent à un même genre (Athalye). Le «substrat générique» est supérieur (*para*) ou inférieur (*apara*) selon qu'il intéresse plus ou moins d'individus. Ainsi l'existence (*sattā*) est un «substrat générique» supérieur, par opposition à la substantialité (*dravyatva*) qui n'appartient qu'à un nombre plus restreint d'êtres.

Le *viśeṣa* est la catégorie qui a donné son nom à tout le système, il n'est cependant pas l'objet d'une étude privilégiée dans les *Vaiśeṣikasūtra.* Il est vrai que sa nature est aisée à concevoir par opposition à celle du *sāmānya :* le discriminatif sépare par exclusion de tout le reste,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

alors que le substrat générique rapproche par conformité avec le reste.

L'inhérence (*samavāya*) est chez Kaṇāda «ce qui fait dire de la cause et de l'effet produit que l'un est dans l'autre». Le *vaiśeṣika* ultérieur développe la notion et admet qu'il y a rapport de *samavāya* entre le produit et ses parties, la qualité et le qualifié, le mouvement et le mouvant, l'individu et le genre, la propriété et la substance. Ce qui est parfaitement inséparable d'une chose est souvent appelé *ayutasiddha*.

§ 1491. **Théorie de l'ātman.** Parmi les substances, une des plus importantes est l'*ātman* qui est multiple et existe en chaque individu (§ 1481). L'*ātman* est exactement une «âme», à la fois physique et spirituelle. Le *sūtra* III.2, 4, dit, en effet, que «le souffle antérieur et le souffle d'en bas, la fermeture et l'ouverture des yeux, la vie, la marche du *manas*, les transformations qui ont lieu dans les pouvoirs sensoriels, le plaisir et la peine, le désir et la haine, et les efforts sont les signes de l'*ātman*». En d'autres termes, l'*ātman* se manifeste par tout ce qui constitue pour nous l'activité neuro-psychique. Cette théorie est proche de celle des physiologistes āyurvédistes, spécialement de Suśruta, qui attribue toute cette activité au vent, mais qui identifie ce vent avec l'âme universelle (*sarvātman*). A première vue les théories du Vaiśeṣika et de Suśruta peuvent même paraître identiques, car le *sūtra* suivant ajoute qu'«on explique la substantialité et l'éternité de l'âme par le vent» (*tasya dravyatvanityatve vāyunā vyākhyāte*) et on pourrait entendre que c'est par sa nature de vent que l'âme est substantielle et éternelle. Mais ce serait une interprétation abusive, car alors l'âme ne serait pas une substance distincte coexistante au vent. mais une simple forme de ce vent. Il résulte simplement des explications de Śaṅkaramiśra que la substantialité et l'éternité de l'âme se prouvent de la même manière que celle du vent. Il reste que le Vaiśeṣika se représente l'âme par analogie avec le principe du vent que l'Āyurveda lui identifie. Sa philosophie de l'*ātman* n'est donc pas totalement étrangère à la physiologie âyurvédique. L'*ātman* est infini en grandeur, cependant il est multiple (§ 1484). Au terme de l'évolution de la doctrine, le *Tarkasaṃgraha* définit simplement l'âme comme le substrat de la connaissance (*jñānādhikaraṇam ātmā*). Il en distingue deux sortes : l'âme suprême (*paramātman*) et l'âme vitale (*jīvātman*).

§ 1492. **Théorie de la connaissance.** Le *manas* est, comme l'*ātman*, une substance et concourt avec lui à la connaissance. A l'inverse de l'*ātman* qui est infini, il est atomique. Le fait que, lorsqu'il y a contact de l'*ātman* avec les objets des sens, la connaissance tantôt se produit, tantôt ne se produit pas est le signe du *manas* (*Vaiśeṣ.* III. 2, 1). La portée de ce texte elliptique est aisée à saisir si on se rappelle la nature de l'*ātman*. C'est l'*ātman* qui connaît, puisqu'il cumule toutes les fonctions neuro-psychiques, la connaissance suppose donc son contact (*saṃnikarṣa*) avec les objets des sens. Mais s'il n'y avait pas d'autre condition à la production de la connaissance, celle-ci aurait lieu chaque fois que les sens entreraient en fonction, puisque l'*ātman*, étant infini, est en contact avec tout. Toutes les connaissances fournies par les sens agissant simultanément seraient alors simultanées. Or, il n'en est rien. Il existe donc

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

une tierce condition nécessaire à la production de la connaissance : le jeu du *manas*.

Il est impliqué que ce *manas* est une substance indépendante puisqu'il est distinct de l'*ātman*, son moteur, et ne se ramène à aucune autre substance. Les *sūtra* prouvent sa substantialité et son éternité aussi exactement que celles de l'âme. Ils prouvent aussi qu'il est unique pour chaque *ātman*, puisqu'il ne peut y avoir plusieurs efforts (ou volitions) ni plusieurs connaissances à la fois. Son atomicité résulte de ce que, s'il était infini, il serait en contact avec tous les sens à la fois et toutes les connaissances seraient confondues et simultanées. C'est donc bien son action qui explique que l'*ātman* infini ait des connaissances isolées et distinctes.

§ 1493. Le Vaiśeṣika, à l'inverse du Sāṃkhya et du Yoga, ne considère pas la conscience comme un organe spécial, il en fait une propriété de l'*ātman*, propriété par laquelle l'*ātman* «s'éveille» à la connaissance. Chez Praśastapāda se trouve une théorie élaborée de la conscience. La conscience comporte tantôt la science (*vidyā*), tantôt la contre-science (*avidyā*). Cette dernière est proprement la «non-science, l'ignorance», mais ce n'est pas ici une absence totale de science puisqu'il s'agit d'un phénomène conscient qui implique une manière de science. La science est de quatre sortes : l'observation (*pratyakṣa*), celle qui est inférée de signes (*laiṅgika*), le souvenir (*smṛti*) et celle qui est propre aux *ṛṣi* (*ārṣa*), c'est-à-dire celle qui s'obtient par le Yoga. Praśastapāda conçoit encore des subdivisions dans la connaissance d'observation. Quant à la contre-science, elle est pour lui, comme la science, de quatre sortes : le doute (*saṃśaya*), l'erreur (*viparyaya*), le rêve (*svapna*) et la non-récognition (*anadhyavasāya*). Cette dernière est celle qui a lieu lorsque, voyant un objet, on pose la question «qu'est cela?». D'après la *Saptapadārthī*, la conscience présente, selon une division plus courante, deux formes générales : le souvenir (*smṛti*) et la conscience actuelle (*anubhāva*), «qui suit l'existence d'un objet».

Les moyens de connaissance (*pramāṇa*, cf. § 1470) reconnus par le Vaiśeṣika se réduisent à deux : l'observation (*pratyakṣa*) et l'inférence (*anumāna*). Le système diffère donc sur ce point du Nyāya en même temps que des autres *darśana*. Les *Vaiśeṣikasūtra* admettent, il est vrai, le *prāmāṇya*, «l'autorité» des textes sacrés, mais cette autorité est dérivée, tandis que dans le Nyāya c'est par elle-même que la tradition sacrée a la valeur de *pramāṇa* (§ 1470).

§ 1494. **Théorie de la causalité.** Le Vaiśeṣika possède, en grande partie, en commun avec le Nyāya, une théorie précise de la causalité. Le caractère essentiel qui oppose cette théorie à celle des autres *darśana*, spécialement du Sāṃkhya (§ 1425), est qu'elle est la théorie de la non-réalité de l'effet [dans la cause] (*asatkāryavāda*). Elle est liée au réalisme : dans un système de ce genre il est inadmissible que la même réalité soit imputée à une cause constituée et à un effet non encore produit. C'est seulement dans un idéalisme, seulement si la cause constituée se réduit à une idée, que l'effet n'existant encore qu'en idée peut être considéré comme existant de la même manière que la cause. L'argument vaiśeṣika principal est que l'existence latente de l'effet (*kārya*)

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

en la cause avant manifestation ne peut être, car la manifestation est elle-même un effet et elle devrait exister avant d'avoir lieu.

Les causes (*kāraṇa*) sont de trois sortes : 1° *samavāyikāraṇa* «cause inhérente» (par exemple, les fils sont cause inhérente de la toile, la toile l'est de son aspect) ; 2° *asamavāyikāraṇa* «cause non inhérente» (le tissage des fils est la cause non inhérente de la toile, l'aspect des fils est cause non inhérente, puisqu'indirecte de l'aspect de la toile) ; 3° *nimittakāraṇa* «cause efficiente» ou parfois *karaṇa* «instrument» (le métier à tisser).

§ 1495. L'atomisme du Vaiśeṣika. La doctrine la plus célèbre du Vaiśeṣika est son atomisme. Le réalisme du Vaiśeṣika, qui nous reporte assez loin de l'atmosphère philosophique générale des *Upaniṣad*, est plus complet, grâce à l'atomisme, que le réalisme du Nyāya, lequel a été d'ordre surtout logique avant la fusion des deux systèmes. Le Vaiśeṣika part d'éléments matériels pour construire le monde, ce qui se produit rarement dans l'Inde des *darśana* brahmaniques et c'est lui qui possède le plus nettement le concept de matière. Dans le Sāṃkhya et le Yoga il faut plutôt parler de «Nature». Ici est enseignée l'existence de particules matérielles dont l'assemblage produit le monde selon des lois fixes. Il y a d'ailleurs des conceptions atomistiques dans le jaïnisme, le bouddhisme et chez les Ājīvika.

L'atome (*paramāṇu* «l'extrêmement ténu» ou *aṇu* «le ténu») n'est pas infiniment petit, autrement le mont Meru, comme le grain de moutarde, seraient composés l'un comme l'autre d'une infinité d'atomes et seraient dès lors égaux. Il est de l'ordre de grandeur de la sixième partie du grain de poussière visible dans un rayon de soleil (*trasareṇu*). Deux atomes se réunissent pour former une molécule binaire (*dvyaṇuka*), le premier des composés ; trois molécules binaires réunies en une molécule ternaire (*tryaṇuka*) ou «tri-atome» donnent un *trasareṇu ;* quatre de ces tri-atomes forment, à leur tour, une molécule quaternaire. La composition des atomes se continue ainsi suivant la même loi jusqu'à former les corps matériels tels que nous les percevons. Ceci a lieu en vertu d'une force spontanée que l'on désigne sous le nom d'*adṛṣṭa* «l'invisible».

L'atome est éternel parce qu'il est réel (*sat*) sans avoir de cause (*akāraṇavant*). Comme il est simple, il n'est pas sujet à altération à la fin du monde, laquelle est une dissolution (*pralaya*) des composés en leurs atomes composants. Il y a quatre espèces d'atomes : de terre, d'eau, de feu et de vent qui forment les matières de ces quatre éléments. Mais l'éther (*ākāśa*) n'est pas atomique, il est le milieu continu et omniprésent de la propagation du son (cf. § 1475). Ce sont la volonté divine et le *karman* qui, d'après une partie des auteurs *vaiśeṣika*, combinent et dissocient tour à tour les atomes pour créer et détruire l'univers.

§ 1496. La richesse originale du Vaiśeṣika est grande ; ce mode d'explication du monde, en vue toujours de la délivrance, marque un des sommets de la pensée indienne. Toutefois, ce n'est pas comme système scientifique qu'il faut le juger. C'est seulement dans une faible mesure qu'il tient lieu pour l'Inde d'une physique. A l'inverse de la

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

science qui part de l'étude des phénomènes pour découvrir successivement des lois de plus en plus générales, il pose presque d'emblée les lois générales qu'il croit justes. Dès lors, les physiciens indiens se jugent dispensés de l'interminable analyse empirique. La physique du Vaiśeṣika est donc comparable à celle des Anciens et n'est point très avancée. Elle répond cependant à une position scientifique de l'esprit en face du problème du monde et c'est cette position qui apparente le Vaiśeṣika aux sciences élaborées dans l'Inde plus complètement que la physique, à savoir l'astronomie et surtout la médecine. Mais l'originalité et la valeur du Vaiśeṣika sont essentiellement dans la discrimination profondément poussée et vigoureusement exprimée des notions qu'évoquent les mots et des réalités qu'ils sont jugés recouvrir.

3. Le matérialisme : les Nāstika, Lokāyatika et Cārvāka

§ 1497. Sources. La pensée du Lokāyata n'a pas été préservée en des traités indépendants, les quelques fragments qui demeurent sont des citations qu'on trouve disséminées parmi les réfutations de ses édversaires. Le texte fondamental des Cārvāka, attribué à Bṛhaspati atait écrit en *sūtra*.

Le *Sarvadaršanasaṃgraha* de Mādhava (XIVe siècle) donne l'exposition la plus complète du système matérialiste ; citons encore le *Saḥśdaranasamuccaya*, le *Sarvasiddhāntasaṃgraha*, le *Lokatattvanirṇaya* de Haribhadra, le *Prabodhacandrodaya*. Mais des textes plus anciens y font déjà allusion : le *Mahābhārata*, le *Rāmāyaṇa*, le *Mānavadharmaśāstra*, le *Kāmasūtra*. Les systèmes philosophiques orthodoxes et non orthodoxes exposent et critiquent également les opinions de ces dangereux matérialistes qui sapaient les deux conceptions maîtresses de l'Inde : la Révélation védique et le dogme du *karman* : citons entre autres la *Sāṃkhyatattvakaumudī* de Vācaspatimiśra, le *Brahmasūtrabhāṣya* de Śaṅkara ; un texte jaina, la *Bhagavaī* et des œuvres bouddhistes nombreuses : le *Pāyāsisuttanta* et le *Sāmaññaphalasutta* du *Dīghanikāya*, le *Saddharmapuṇḍarika*, le *Tattvasaṃgraha* de Śāntarakṣita, etc.

§ 1498. Généralités. On peut relever certains indices de matérialisme et de scepticisme dès les hymnes du Veda : les uns font de l'eau le principe ultime de l'univers, les autres à tendance naturaliste exaltent au rang de principe créateur Rohita, le soleil.

On trouve encore des traces de matérialisme dans la *Chāndogya-Upaniṣad* : l'Asura Virocana, le cœur pleinement satisfait de la Révélation que lui impartit Prajāpati : «l'âme est l'homme que l'on aperçoit dans l'œil ou dans un bassin ou dans un miroir», enseigna à son tour aux *Asura*, cette conception matérialiste qui fut cause de leur perte : «c'est le corps qu'ici-bas il faut satisfaire, le corps qu'il faut soigner, c'est seulement en satisfaisant le corps, en soignant le corps qu'on gagne les deux mondes, ce monde-ci et le monde par delà».

Les termes *nāstika*, *lokāyata*, *cārvāka*, *bārhaspatya* et *bhūtavāda* qui possédaient des sens variés avant notre ère fusionnèrent par la suite pour désigner l'école des matérialistes.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

§ 1499. Nāstika. «Celui qui nie» est la dénomination la plus ancienne et la plus générale qui servit à désigner non seulement les matérialistes, mais encore les sophistes, bouddhistes, jaina, tous les mécréants, esprits indépendants ou frondeurs qui mettaient en doute l'autorité des Veda, de la *Smṛti*, des *Puruṇa*. La *Maitrāyaṇiya-Upaniṣad* mentionne déjà les Nāstika et le *Mahābhārata* décrit le «négateur» comme un raisonneur nihiliste et sceptique soutenant des thèses analogues à celles que Mādhava attribuera plus tard aux Cārvāka. Manu met le *nāstika* au rang des voleurs et des assassins; il le dépeint comme un orgueilleux qui, se fondant sur la dialectique, méprise révélation et tradition, se dresse théoriquement contre toute règle de moralité et tout ordre du monde (*dharma*) et le prouve par son comportement; dans le *Rāmāyaṇa*, Jābāli attaque le culte des morts, la famille préconise à l'homme de ne se fonder que sur ce qui est visible; sa «grande» doctrine est contenue dans la négation «*nāsti param*», «il n'est rien de transcendant». Le discours de Jābāli contient déjà en germe tous les principes de la philosophie *lokāyata*.

§ 1500. Lokāyata. Le mot signifie «doctrine ayant trait aux formes mondaines» (de l'existence). Dans son *Arthaśāstra*, Kauṭilya divise la philosophie (*ānvīkṣikī*) en trois branches : *Sāṃkhya*, *Yoga* et *Lokāyata*, ce qui témoigne de l'extrême importance du *Lokāyata* à cette époque; s'il n'avait joué un tel rôle dans la littérature, il n'eut pas été si âprement critiqué par la plupart des systèmes orthodoxes ou hérétiques. Ajoutons également que le grammairien Patañjali qui vivait au IIe siècle avant l'ère mentionne déjà un *Lokāyata* attribué à Bhāguri. Très rare dans le *Mahābhārata* et le *Rāmāyaṇa*, le mot de *lokāyata* apparaît dans le *Piṭaka* des bouddhistes : il désignait élogieusement une branche du savoir des brahmanes, la science de la nature, des éléments, des étoiles..., puis ce savoir mondain fut stigmatisé comme sophistique aux environs de notre ère, de telle sorte que ce terme en vient à qualifier quelques siècles plus tard les athées et les dépravés qui n'obéissent à d'autres lois que leur bon plaisir.

Cārvāka. Ce terme dont on ne peut déterminer le sens, désigne aussi le fondateur présumé du mouvement matérialiste, celui que le *Sarvadarśanasaṃgraha* appellera le *nāstikaśiromaṇi* «le diadème» des *nāstika*. Dans le *Mahābhārata* nous voyons mourir le *rākṣasa* Cārvāka, consumé par les malédictions des brahmanes.

§ 1501. Les bārhaspatya. Les matérialistes sont encore nommés *bārhaspatya*, disciples de Bṛhaspati, que le *Sarvadarśana* désigne expressément comme le fondateur des Cārvāka. Mādhava et Nīlakaṇṭha citent des maximes d'ordre pratique d'un hédonisme grossier qu'ils donnent comme *Sūtra* de Bṛhaspati. De nombreux traités philosophiques nous ont transmis aussi des *Bārhaspatyasūtra*. La *Maitrāyaṃya-Upaniṣad* mentionne déjà un certain Bṛhaspati qui, ayant revêtu la forme de Śukra, engendra la nescience (*avidyā*) afin de conduire les Asura à leur perte. Mais comment Bṛhaspati le *purohita*, précepteur des dieux, le chantre divin par excellence et le représentant des brahmanes fut-il ainsi consacré par la tradition, chef des matérialistes? C'est qu'en tant que *Purohita*, il personnifiait la politique des brâhmanes (Pizzagalli).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Expert à distinguer le plaisir, l'utile, le devoir, il devait connaître les lois et la science du gouvernement afin de conseiller le roi dans les affaires d'état, le *purohita* devint ainsi non seulement le protecteur de l'homme pieux, mais encore le bienfaiteur qui lui accorde richesse et prospérité. On attribue également à Bṛhaspati la fondation de l'*Arthaśāstra;* on peut donc se demander si Bṛhaspati politicien (*nītikāra*) est identique au Bṛhaspati, chef de l'école matérialiste; il y a certainement des liens entre la doctrine réaliste du Lokāyata et l'*Arthaśāstra,* système de politique et d'économie à tendances areligieuses sinon antireligieuses. Il semble que de toute manière le Lokāyata soit l'avant-coureur de l'*Arthaśāstra* et qu'il y trouve son expression la plus foncière. Ces deux systèmes sont d'accord pour faire du bonheur le bien suprême et du roi visible à tous leur maître et leur Dieu. Ils préconisent aussi la pleine jouissance des plaisirs des sens.

§ 1502. **Le bhūtavāda.** École matérialiste mentionnée par les jaina, le *bhūtavāda* admet l'éternité de la matière, dont elle dérive l'ensemble du monde animé et inanimé. Les éléments ne sont pas créés directement ou indirectement, ils ne sont ni des résultats, ni des produits, ils sont sans commencement, sans fin, produisent toujours des effets, sont indépendants de toute cause directrice et c'est par leur *samavāya,* combinaison intime, qu'ils construisent l'univers entier. Cette thèse matérialiste semble une forme primitive et populaire des théories maîtresses du Vaiśeṣika qui d'après Jacobi se serait développé sur la base du Lokāyata.

§ 1503. **Pāyāsi.** Roitelet sous la tutelle de Prasenajit, Pāyāsi eut une entrevue avec le moine bouddhiste : Kumāra Kassapa selon le *Dīghanikāya,* et avec Kesi selon les jaina. Dans ces deux versions qui diffèrent quelque peu dans les détails, les thèses essentielles de Pāyāsi forment le noyau du plus pur et du plus ancien des matérialismes : en ses vaines tentatives de capter l'âme au moment où elle s'échappe du corps, Pāyāsi conclut qu'il n'y a ni survie, ni monde futur, ni êtres apparitionnels, ni résultats d'actes vertueux ou non vertueux.

§ 1504. **Kambalāsvatara et Kesakambalī.** Parmi les maîtres matérialistes, signalons Kambalāsvatara, dont le *Tattvasaṃgraha* expose ainsi les théories (de même que les polémiques d'autres matérialistes contre les bouddhistes de l'école idéaliste, les Vijñānavādin) : les différentes combinaisons des quatre éléments sont désignés par les mots de corps, organes, or, il n'y a d'autre réalité que les éléments. La conscience ne transmigre pas de corps en corps; la conscience du corps qui a péri et celle du corps qui va naître ne peuvent être en relation de cause et d'effet puisque le flux de conscience diffère, dès que les connaissances varient. Au cas même ou l'esprit serait à la mort doué de *kleśa* (impuretés), il ne pourrait après son total anéantissement produire un autre esprit. La conscience est ainsi le produit d'un corps doué de vie et d'air vital.

On a pu à juste titre identifier Kambalāsvatara avec Ajita Kesakambalī, le religieux «vêtu de cheveux», qui vivait au temps du Buddha et était partisan de l'*ucchedavāda,* la doctrine de l'annihilation de l'individu

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

après la mort. Bien que la tradition semble unanime à faire de Bṛhaspati l'auteur des *Sūtra* matérialistes, certains n'ont pas hésité à voir en Ajita Kesakambalī le fondateur des Nāstika, Bṛhaspati et Cārvāka étant alors relégués au rang de figures mythiques. En réalité, il ne semble pas qu'il ait existé aux Indes un véritable matérialisme au développement vital et continu; nous ne voyons qu'un agrégat de doctrines divergentes, les unes très anciennes, les autres récentes et ce n'est qu'aux abords du XIVe siècle que le matérialisme paraît avoir été présenté de façon définitive et systématique grâce à Mādhava qui aurait puisé la partie éthique et sociale du système dans les traités politiques, la partie logique la plus tardive chez les nāstika et sophistes et la physique matérialiste dans la doctrine des quatre éléments et dans celle du *svabhāva*, nature des choses (Pizzagalli).

§ 1505. **Doctrines.** Il n'y a d'autre réalité que les quatre éléments : terre, air, feu, eau; principes ultimes de l'univers, ils sont en opposition mutuelle, c'est pourtant de leur combinaison que procèdent toutes choses; la pensée n'est que le résultat de leur union comme la force alcoolique est le produit de la fermentation du jus de canne à sucre; que ces éléments soient anéantis et la pensée périt immédiatement. L'âme est identique au corps; partant de données sensibles, ils nient toute conscience qui serait indépendante des sensations et n'admettant d'autre critère de vérité que la perception sensible, ils rejettent les trois sources de connaissances (*pramāṇa*) : autorité des (Veda), inférence et analogie. Puisque la perception présuppose le contact actuel de la chose perçue et de l'organe sensoriel, il n'y a de connaissance que du présent et du particulier; de ce fait l'inférence est répudiée, ainsi que tout ce qui se prouve par inférence : Dieu, destinée (*adṛṣṭa*), monde de l'au-delà; ils n'admettent d'autre dieu que le roi, arbitre du bien et du mal, d'autre ciel que la jouissance des plaisirs terrestres, d'autre enfer que l'adversité.

Non contents de nier les lois de la logique, les matérialistes s'attaquent au *dharma*, à la loi morale et sont en éthique partisans d'un sensualisme hédoniste : le but suprême des hommes n'est pas la délivrance (le *nirvāṇa*), mais la jouissance des sens, et il n'est d'autre libération que la dissolution du corps, l'indépendance ou le pouvoir autocratique. Ils nient aussi la loi du *karman* et n'acceptent que la rétribution du pouvoir terrestre.

§ 1506. **Le svabhāvavāda,** doctrine de la nature propre. Aux bouddhistes et aux jaïna qui leur objectent que si le monde extérieur et les expériences individuelles ne sont plus fonction du mérite et du démérite de chacun, les phénomènes sont alors dépourvus de causes, les Lokāyatika répondent que ces phénomènes se produisent spontanément; tout arrive par soi, le haricot mûrit par sa nature, non pas grâce au potier ou au temps. Le *svabhāva* n'est nullement érigé en principe cosmique, il demeure simplement la nature inséparable des choses comme la chaleur du feu. Qui a blanchi les cygnes, pourquoi les yeux apparaissent-ils sur la queue du paon, d'où vient la variété des bêtes et des oiseaux, qui a façonné l'acuité des épines? C'est la spontanéité seule, répondent les Svabhāvavādin, «c'est ainsi parce que c'est ainsi».

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Cette veine naturaliste fit longtemps échec au finalisme du *karman;* que l'action des sens soit limitée à son objet respectif, que les éléments séparés par nature se groupent en corps pour construire l'univers par leur union, ce n'est pas en raison du *karman,* mais par nécessité inhérente. Bien que nous voyons achevée dans le *Sarvadarśanasaṃgraha* la fusion entre matérialistes et Svabhāvavādin, on peut se demander si à l'origine ces deux sectes n'étaient pas indépendantes. La doctrine du *svabhāva* s'étend, en effet, à d'autres cercles que les matérialistes; on en trouve plus d'un écho dans le *Mahābhārata,* la plupart des *sūtra,* Yoga, Nyāya, Sāṃkhya ainsi que dans les textes bouddhistes et jaina et de nombreux traités philosophiques tardifs. Si les *svabhāvaikabhūtacintaka* du *Mahābhārata* peuvent être considérés comme des matérialistes puisqu'ils réduisent l'unique *svabhāva* à une cause matérielle, ils ne font pas du plaisir la fin suprême; le *svābhāvika* Prahrāda est un sage qui contemple les lois immuables de la nature et trouve dans cette nécessité inhérente aux choses la libération de toute passion et la sérénité d'esprit qui en dérive.

Comme le montre Pizzagalli, les Lokāyatika ne semblent pas avoir élaboré une théorie de la matière, ils ne sont nullement partis d'une étude approfondie de la nature et de ses lois, leur matérialisme est avant tout d'ordre politique et social. Ce qui demeure de la partie positive du système se borne à peu de choses, la partie négative et polémique comprend une triple attaque dirigée la première contre l'inférence, la seconde contre l'assertion qu'on doit s'abstenir du plaisir parce qu'il est contaminé de douleur, la troisième sarcastique et virulente contre la tradition sacerdotale et védique.

§ 1507. Un des traits les plus caractéristiques du Lokāyata est son refus de considérer l'inférence (*anumāna*) comme une source véridique de connaissance. En effet, dit-il, l'inférence a pour fondement la relation universelle (*vyāpti*) établie par l'observation d'une concomitance invariable entre deux choses, la fumée et le feu par exemple et cette relation ne peut être connue par aucune des soi-disant sources de connaissance. La perception ne donnant comme nous l'avons vu qu'une connaissance du particulier ne peut fonder une relation universelle et nécessaire. L'inférence pas plus que le témoignage (*śabda*) ne sont les moyens de connaître cette relation; l'inférence parce qu'elle entraînerait un regrès à l'infini, *vyāpti* étant dérivé d'*anumāna* et *anumāna* de *vyāpti;* et le témoignage parce qu'il implique l'inférence, cette dernière étant indispensable à la vérification de la parole autorisée. Enfin l'analogie (*upamāna*) est également incapable de fonder la *vyāpti* du fait qu'elle établit une relation particulière entre le signe et la chose signifiée, alors qu'on est en quête d'une relation universelle et inconditionnée.

En niant l'inférence les Cārvāka nient de ce fait l'induction, le principe de causalité et réduisent tout à la sensation.

Les Cārvāka s'élèvent contre ceux qui soutiennent que le plaisir ne peut être la fin de l'homme puisqu'il est accompagné de douleur, puis ils attaquent violemment le Veda, les cérémonies religieuses et la caste brahmanique: le Veda est contaminé de trois défauts, mensonge, contradiction et tautologie, les soi-disant sages védiques ne sont que

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

des imposteurs, les cérémonies du culte, le gagne-pain d'individus dépourvus d'énergie et d'intelligence et les trois Veda, l'incohérente rapsodie de fripons. Ainsi dit Bṛhaspati. Les Lokāyata repoussent également toute distinction de castes.

Tel est le portrait que font les brâhmanes et les bouddhistes de cette secte réprouvée; pourtant, à ses débuts au moins, le matérialisme ne semble pas avoir été professé par les adeptes de la seule jouissance, mais par des confréries d'ascètes qui se refusaient à devenir les esclaves d'un monde dont ils désiraient jouir.

4. Les spéculations sur le langage

§ 1508. **Origines védiques.** Dès le *Ṛgveda* la parole (*vāc*) est divinisée, son origine reportée à Bṛhaspati par qui «furent impartis des noms aux choses» (X. 71). Comme les *Brāhmaṇa* le réaffirmeront souvent, le langage est la partie explicite (*nirukta*) de l'ensemble des choses hors la vue (*paro'kṣa*). Émanation ou traduction directe du divin, le mot (*śabda*), la formule sacrée (*mantra*, cf. § 1160), sont intangibles et éternels. La grammaire est une science divine dans la mesure où elle enseigne, comme rappellera la *Paspaśā* du *Mahābhāṣya*, à préserver la teneur (*rakṣā*), conserver la tradition (*āgama*), adapter un *mantra* à telle ou telle divinité (*ūha*). Le Veda est le répertoire de la totalité des phonèmes et des mots; les *Śivasūtra* poseront pareillement que le Bhagavant est la totalité des sons. L'*akṣara* «impérissable» désigne en même temps le *brahman* et l'élément primordial du mot, phonème ou syllabe. La notion même de *brahman* porte une acception linguistique, englobant le mot matériel ou *brahman* inférieur (*śabdabrahman*, dont l'*ātman* est une manifestation), et le mot transcendant ou *brahman* supérieur, le *parabrahman*. Telles sont les bases d'une sorte de théologie linguistique, sur laquelle se fonderont, outre les philosophes de la grammaire, les *darśana* ainsi que les systèmes sectaires. C'est surtout la Mīmāṃsā et le Nyāya (-Vaiśeṣika) qui ont une philosophie du langage, dont les théories des grammairiens-philosophes et des poéticiens se sont trouvées imprégnées. Le śivaïsme kaśmīrien, le Pāñcarātra, le tantrisme développent en termes assez analogues toute une cosmogonie mystique où les valeurs linguistiques, phonèmes, mots et phrases, sont les corrélats des forces cosmiques. Le Vedānta n'a pas exprimé de théorie du langage, hors du principe même du *brahman* en tant que «mot absolu», «absolu à forme verbale»; mais l'argumentation de Śaṃkara est pétrie de thèmes grammaticaux, et le monisme du *tat tvam asi* est conçu en définitive comme une relation du sujet à prédicat. Pour les bouddhistes tardifs, le contenu de la représentation a plus d'importance que sa désignation verbale, mais ils n'en ont pas moins discuté le problème de la signification des mots. La grammaire elle-même est un *darśana*, et l'un des plus élevés, comme il ressort du *Sarvadarśanasaṃgraha*.

§ 1509. **La théorie des mots nitya.** Il est fait allusion dès le *Nirukta* et le *Ṛkprātiśākhya*, à un problème qui à partir du *Mahābhāṣya* (et au témoignage de Patañjali dès le *Saṃgraha* de Vyāḍi) demeure au centre

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
de la philosophie du langage : savoir si le mot est «éternel» (*nitya*), c'est-à-dire donné comme une substance particulière qui se manifeste dans la parole que nous entendons, mais qui existe toujours et partout; ou s'il est un produit (*kārya*), fabriqué par le sujet à chaque émission. Le Nyāya (-Vaiśeṣika) adhère à cette seconde vue et tente d'expliquer en termes physico-physiologiques la production du son et la structure du mot. Les autres *darśana*, la *Mīmāṃsā* en particulier dans sa portion spéculative, défendent à la suite des grammairiens la théorie de la pérennité du mot (§ 1377).

§ 1510. **La théorie du sphoṭa.** Un corollaire est en le *sphoṭa*. On désigne par ce terme le substrat phonique du mot, le prototype éternel, imperceptible, indivisible, qui est à la source de l'émission sonore (*dhvani*) momentanée, et qui, une fois appréhendé par l'esprit, exprime (*vācaka*) la signification du mot lorsqu'il est manifesté (*vyaṅgya*) par le son (*dhvani*), littéralement lorsqu'il «éclate» (*sphuṭati*, d'où *sphoṭa*). Quand un mot est prononcé, ses sons isolés se reflètent, dans l'ordre où ils sont émis, sur les *sphoṭa* en lesquels ils sont contenus, et quand le dernier son a été proféré, apparaît le *sphoṭa* contenant le corrélatif de tous ces sons pris ensemble; ce *sphoṭa* élève à la conscience le concept qui est lié à l'audition. La théorie, fort élaborée, a subi diverses fluctuations. L'idée que le son ne crée pas, mais qu'il se borne à manifester quelque chose qui existait antérieurement, rappelle les conceptions analogues sur la cause (du point de vue Sāṃkhya), sur le *karman* ou encore sur la délivrance (dans le Vedānta). Les grammairiens tardifs distinguent jusqu'à huit aspects du *sphoṭa*, le *sphoṭa* du phonème, celui du mot, celui de la phrase (ce dernier, selon certains, serait le plus authentique); on a même imaginé un *sphoṭa* de texte, d'ouvrage.

Créée dans les cercles de grammairiens — il y est fait allusion chez Patañjali — la doctrine a été largement discutée par les philosophes, surtout par les Mīmāṃsistes, mais, sauf le Yoga, aucun système ne l'a vraiment adoptée (Strauss); on a fait valoir contre elle que ni le raisonnement ne l'exige, ni la perception ne la confirme. Elle traduit en définitive le souci d'expliquer comment un groupe de phonèmes inertes et transitoires aboutit à former une signification stable, universellement intelligible. Sur le plan métaphysique, le *sphoṭa* est identifié au *śabda-brahman* : c'est le mot comme symbole de l'«énergie spirituelle» (*cit-śakti*) du cosmos, et le rapport du *sphoṭa* au *dhvani* est assimilé à celui du *brahman* à l'univers.

§ 1511. **Les étapes de la parole.** C'est probablement en élaborant la fiction du *sphoṭa* que le tantrisme et le śivaïsme kaśmīrien ont développé la théorie des étapes de la parole, dont les grammairiens tardifs se sont à leur tour emparés. On la rattache spécieusement à *Ṛgveda* I. 164, 45. Il n'existait, dit-on, à l'origine que la pensée inexprimée de la divinité suprême, la *parā* (*vāk*) «parole transcendante» = *śabda-brahman*. Puis le logos se mit à concevoir l'univers en une vision totale : c'est la *paśyantī* «parole voyante», son à l'état germinal, «n'ayant pas encore résonné», première vibration (*spanda*) de l'éther. En un stade ultérieur, on a la *madhyamā* «parole intermédiaire», où le mot et le sens (*śabda-artha*) se différencient en leur forme subtile, et où com-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

mencent à fonctionner les parcelles phoniques que sont les *mātṛkā* (§ 1163). Enfin, la parole *vaikharī* (ou *virāṭśabda*) est l'état où les images projetées dans le monde de l'expérience se matérialisent en mots et sens de type grossier. La *parā* est le langage inconnaissable d'Iśvara, la *paśyantī* et la *madhyamā* sont le langage latent du Yogin, la *vaikharī* est le langage articulé des humains. La *paśyantī* est propre à l'être revêtu du corps causal et s'associe au *manas*, la *madhyamā* — domaine du *sphoṭa* — est propre au corps subtil et reliée à la *buddhi*, la *vaikharī* est l'apanage du corps grossier. Dans la hiérarchie des modes de conscience la *parā* répond à l'état de *suṣupti* «sommeil profond», la *madhyamā* au *svapnā* «rêve», la *vaikharī* au *jāgrat* «veille».

Ces étapes de la parole ont leur siège dans le corps même. Elles forment les degrés de l'ascension du son qui, par le symbole de *kuṇḍalinī* (§ 1227), gravit les «cercles» du corps depuis le *mūlādhāra*, siège de la *parā*, jusqu'au niveau de la bouche, siège de la *vaikharī*. Barattée par le *bindu* (§ 1512), éveillée par le *mantra*, *kuṇḍalinī* — qui sous son aspect phonique représente la vie de tous les germes (*bīja*) du langage — déroule ses 50 anneaux, les *mātṛkā*, les 50 formes subtiles de la parole. En montant d'un cercle à l'autre, elle émet des accords différents, résorbe les rythmes inférieurs dans les rythmes supérieurs et enfin, lorsqu'elle a atteint le sommet, produit cette harmonie définitive qu'est l'identité Śiva-Śakti.

§ 1512. **Le bindu et la śakti.** Plus directement encore, la création du langage est connectée au thème central de la cosmogonie śivaïto-tantrique. Après avoir créé le monde, la *śakti* (§ 1066) se repose, redevenant statique. C'est la parcelle lumineuse primitive, la «goutte» ou *bindu* (§ 1278), représentation du point parachevant la syllabe sacrée *oṃ*, qui dynamise la *śakti* grâce au *mantra*. La «parole transcendante» n'est autre que la «résonance» (*nāda*) issue de ce *bindu*, phoniquement la nasalité qui prolonge l'émission du son *oṃ*. Les phonèmes (*varṇa*) sont immédiatement assimilés à la *śakti*. On enseigne encore que l'Être suprême qui veut créer le monde donne à ce désir la forme du *bindu*, point subtil doué d'un dynamisme illimité, source de *śakti*, et que ce *bindu* originel (*kāraṇabindu*) se décompose en trois parts : une partie insensible, le *bīja* ou «germe» phonique (= Śakti), une partie mixte, le *nāda* (= Śiva-Śakti), une partie sensible (*cit*), le *bindu* proprement dit (= Śiva). Sous ces images, il s'agit toujours de formuler l'enseignement typiquement brahmanique que le langage, phonèmes et mots (avec le corollaire des mots : les significations) est la création primordiale, le contenu du cosmos et que les choses n'existent que pour avoir été d'abord nommées.

Chez les penseurs vedāntin mêmes, philosophes et grammairiens, le cosmos est conçu comme issu du mot : c'est la doctrine de Śaṅkara ad *Brahmasūtra* I. 3, 28. Les mots sont les causes efficientes, entités sans commencement ni fin, matière subtile dont l'univers est issu. En accord avec Śaṅkara, Bhartṛhari considère le langage comme une *māyā*, une forme de l'illusion cosmique. La multiplicité de ses apparences s'explique par le mécanisme de l'*adhyāsa* «imposition (illusoire)» : ce sont des *upādhi* «appositions contingentes» sans valeur substantielle. Le

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Nyāya tardif (*Nyāyamañjarī*) rejette la doctrine du *śabdabrahman* qui consiste à voir dans le mot la réalité suprême, source de tous les phénomènes, possédant un grand nombre de *śakti* «pouvoirs» dont la principale est le *kāla* «temps»; à enseigner que toute connaissance est déterminée (*savikalpaka*), c'est-à-dire associée à un mot, que les objets ne sont que des transformations du mot, substance «lumineuse par elle-même».

§ 1513. Les théories grammaticales. Le mot. L'objet de la grammaire est d'abord d'analyser le mot (*pada*) en ses deux éléments, la *prakṛti* «base» (proprement «matière première», terme Sāṃkhya) et le *pratyaya* «suffixe» (proprement «notion»), le *pratyaya* étant l'élément principal, comme précisera la Mīmāṃās, puisqu'il assure la fonction dans la phrase. Dans le nom la *prakṛti* est constituée par le *prātipadika* «thème nominal», dans le verbe par le *dhātu* «racine» (proprement «fondement»). Le *pratyaya* vaut pour «signifiant» (*arthavant*) chez les grammairiens, qui cherchent à délimiter *prakṛti* et *pratyaya* et à préciser leur rôle respectif. Une question qui a fait l'objet de discussions répétées est celle de savoir si le mot désigne l'espèce (*jāti*) ou l'individu (*dravya*, *vyakti*) : le *Mahābhāṣya* admet l'un et l'autre, la Mīmāṃsā opine pour l'espèce, le Nyāya, qui discrimine individu, espèce et «forme» (*ākṛti*) enseigne que le mot désigne l'individu déterminé par l'espèce. Les bouddhistes tardifs appliquent à la dénotation des mots leur théorie de l'*apoha* : le mot se définit non par un contenu positif, mais par le fait d'exclure ce qui n'est pas lui (thèse combattue par la Mīmāṃsā et le Nyāya).

On discute encore s'il y a une connexion nécessaire, naturelle (*autpattika*), une «co-hérence» (*samavāya*) entre le mot et la signification (*vācaka* et *vācya*) : la Mīmāṃsā et les grammairiens l'affirment, le Nyāya le nie. Plus généralement, on se demande par quel pouvoir un mot donné porte telle ou telle signification : la Mīmāṃsā attribue au mot une aptitude spéciale à revêtir un sens, le Nyāya enseigne que la relation entre mot et objet est fixée par le Seigneur, que le pouvoir de dénotation du mot éveille l'objet à la conscience ou, si la relation est inconnue au sujet parlant, il l'apprend par l'usage, la grammaire, l'analogie, le contexte. Les bouddhistes y reconnaissent l'effet d'une entente mutuelle (*saṃketa*) entre les hommes.

§ 1514. Les diverses écoles cherchent à préciser les modalités de la signification des mots, distinguent l'acceptation primaire (*mukhya*, on dit aussi *śakti* «pouvoir») et secondaire (*gauṇa*) : c'est la terminologie de Patañjali. Bhartṛhari enseigne le «transfert» de sens (*upacāra*), le Nyāya la «valeur indirecte, implicite» (*lakṣaṇā*) qui formera la base de la doctrine linguistique de l'*Alaṃkāraśāstra*, lequel ajoutera la *vyañjanā* «le pouvoir de suggestion» du mot. On définit et caractérise les catégories logiques dans lesquelles entre le mot : «la qualité» (*guṇa*, proprement «secondarité»), «la substance» (*dravya*) que Patañjali définit en liaison avec le Nyāya; aussi la partie (*avayava*) opposée au tout. C'est Patañjali également qui ouvre la discussion sur la notion de «substitut» (*ādeśa* opposé à élément substitué, *sthānin*) qui est à la base de l'enseignement grammatical pratique, sur celle d'*ekaśeṣa*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

«réduction à l'unité (d'un groupe d'éléments identiques)», qui a pour office de rendre compte de la catégorie du duel et du pluriel; sur celle enfin du genre grammatical et du genre naturel (Strauss). La Mīmāmās, d'autre part, développe la distinction qu'on voit poindre dans le *Mahābhāṣya* entre les mots *yaugika*, qui reposent sur une analyse de leurs éléments, et les mots *rauḍha*, relevant de la tradition ou de la convention. Diverses doctrines (dont celle de l'*anukaraṇa* «imitation») visent à rendre compte des mots inanalysables.

Les parties du discours ont fait l'objet depuis le *Nirukta* (§ 609) de classifications et de définitions remarquables. Parmi les mots accessoires, il est distingué ceux qui sont «expressifs» (*vācaka*) et ceux qui sont «suggestifs» (*dyotaka*). Le «composé nominal» (*samāsa*) est défini par le concept de *sāmarthya* (dès Pāṇini), que les grammairiens traduisent par «unité de sens» (*ekārthībhāva*), tandis que le Nyāya et la Mīmāṃsā inclinent pour «référence mutuelle» (*vyapekṣā*). Les grammairiens décrivent attentivement les classes de composés, examinent les relations entre l'expression analytique (*vigraha*) et l'expression synthétique (*vṛtti*).

§ 1515. La phrase. La théorie de la phrase (*vākya*) consiste d'abord à la définir. Les écoles grammaticales ont fourni jusqu'à huit définitions de la phrase, dont l'une l'identifie à un verbe personnel. La phrase est conçue comme une unité dont l'analyse est une désintégration (*apoddhāra*) : c'est du moins l'opinion des *vākyavādin* «les tenants de la phrase», alors que les *padavādin* «les tenants du mot» ne reconnaissent d'autre unité linguistique que le mot. Une théorie curieuse est celle qui caractérise la phrase comme un groupe de mots possédant, pris ensemble, une valeur additionnelle à celle qu'ils ont pris isolément : cette notion de «valeur additionnelle» (*ādhikya*) se retrouve ailleurs encore, pour expliquer par exemple ce qui distingue le composé de son analyse. Pour définir le sentiment de la phrase chez le sujet parlant, les grammairiens ont utilisé le riche terme de *pratibhā* «intuition», qui dans les spéculations métaphysiques sera identifié à l'essence suprême (*mahāsattā*), au stade *paśyantī* (§ 1511), au Veda, et conçu comme une sorte de «révélation» (Gopinath Kaviraj). Parmi les Mīmāṃsistes, Prabhākara enseigne que le mot isolé n'a de sens que dans la phrase, Kumārila au contraire, qu'il garde partout sa valeur autonome.

§ 1516. Les fonctions grammaticales. La grammaire coordonne les *śakti* ou «pouvoirs» de connotation, qui sont conçus comme des entités distinctes et ont pour manifestations, d'après Bhartṛhari, l'espace et le temps, l'agent et l'action, le *sādhana* ou «réalisation» linguistique (par le moyen des suffixes, etc.) : on reconnaît là le vocabulaire tantrique. Certains textes (dans le Nyāya) parlent de *tātparya*, d'une «intention» qui serait inhérente aux mots et aux sens. La terminologie grammaticale est formulée en termes d'action (*vyāpāra* «activité», parfois *phala*, «résultat» de l'acte). C'est ainsi que le procès verbal est la *kriyā* (l'action) par excellence, quoique certains auteurs, à la suite de Yāska, aient tenté de l'expliquer comme un «devenir» (*bhāva*), d'autres comme «le fait d'être» (*sattā*). Toute notion verbale se ramène en principe à celle de *karoti* «faire». Les fonctions casuelles, qui sont centrées autour

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

du verbe (sauf le *saṃbandha* «connexion» que traduit le génitif), s'appellent des *kāraka*, «ce qui fait s'effectuer» (l'acte verbal); l'équivalent philosophique du *kāraka* est le *sādhana* ou la *śakti*. La fonction essentielle est celle du *karman* «objet (direct)», qui est aussi un terme d'«acte» (consolidé dans une substance). Sur les théories de la Mīmāṃsā concernant l'efficience verbale et sa traduction linguistique, v. § 1378.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CHAPITRE VIII

L'ÉRUDITION

§ 1517. **Généralités.** Les textes sanskrits relatifs aux techniques, aussi bien à celles qui seront décrites dans le présent chapitre ou dans le suivant qu'à la philosophie (chap. VII) ou au droit (tome III), se présentent d'ordinaire comme des commentaires. La littérature technique de l'Inde classique (et souvent encore, celle de l'Inde la plus moderne), est une littérature de commentaires. A partir d'un texte de base, considéré comme sacré ou du moins comme ayant pleine autorité, on s'attache à édifier une doctrine qui le suit pas à pas et ne s'autorise une certaine liberté de pensée qu'à travers la plus rigoureuse fidélité verbale. De là le caractère traditionnel des techniques indiennes : si elles ont enregistré les progrès de l'observation, l'évolution des faits ou des formes, ç'a été surtout par l'interprétation de doctrines antérieures : c'est-à-dire en adhérant à des principes classificatoires sur lesquels sans cesse les auteurs élaborent et raffinent, en maintenant les canons préétablis, ces *pramāṇa* («normes» ou «mesures») auxquels l'Inde ancienne doit le cadre de ses structures spéculatives et techniques (Masson-Oursel). Ce n'est qu'au travers d'eux qu'il y a un regard sur les réalités.

Parfois le texte de base nous fait défaut : le premier commentaire (dans la mesure où l'on atteint jamais dans l'Inde les commencements d'une activité littéraire) seul est conservé, faisant figure d'œuvre originale. Parfois aussi ce texte de base, qui en principe est rédigé sous la forme si caractéristique du *sūtra* (§ 80), n'est lui-même que le reflet d'ouvrages perdus. La prose de commentaire (*bhāṣya*) porte à l'origine la marque des controverses d'école, de la dialectique qui est sous-jacente à toute l'argumentation indienne. Les enseignements peuvent être donnés aussi en vers (d'ordinaire des *śloka*), qui plus d'une fois ont remplacé d'anciens *sūtra*. Primitivement les vers se limitaient à quelques passages, servant à résumer ou à généraliser une doctrine : on les appelait des *kārikā* ou «versets mnémoniques». Ces *kārikā*, comme les *sūtra* eux-mêmes, sont destinées à être apprises par cœur. Nécessité qui a déterminé toute la structure d'une immense littérature.

§ 1518. Comme dans tous les textes indiens, les auteurs les plus anciens, les initiateurs d'une technique, sont inconnus, ou du moins on ne sait d'eux que le nom, entouré d'un halo de légendes. Il est remarquable qu'en dépit du conservatisme indien la plupart des ouvrages originaux aient disparu. Il est vrai que leur existence même est incertaine. Les grands *śāstra* se sont édifiés selon une théorie d'abrègements successifs à partir d'une œuvre mère, directement issue de la révélation divine. Ce schéma tout conventionnel a sans doute été inspiré par ce qu'on enseigna d'abord au sujet du *Mahābhārata*.

A l'exception peut-être de la poétique, de l'économie et de l'érotique, l'ensemble de cette littérature a son point de départ dans les

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

besoins de la pratique religieuse; c'est une émanation des écoles liturgiques du Veda. Le domaine s'en est amplifié à mesure qu'elle échappait aux disciplines sacerdotales.

Les énumérations indiennes connaissent 14 et plus souvent 18 sciences (*vidyā* ou *śāstra*, parfois *śilpa*), parmi lesquelles entrent les 4 Veda et les 6 *Vedāṅga*. La *Śukranīti* en distingue 32, tandis que Kauṭilya se bornait à définir 4 sciences fondamentales (§ 1593). Les plus anciennes tentatives d'énumération remontent aux premières *Upaniṣad*. Différents en principe sont les 64 arts (*kalā*, *aṅgavidyā*) du *Kāmasūtra*, qui englobent toutes sortes d'occupations pratiques, et qu'on précise parfois sous le nom de *bāhyakalā* «arts de l'extérieur» pour les distinguer des 64 *ābhyantarakalā* «arts intimes», somme du savoir des courtisanes.

1. Grammaire

a. *Les grammairiens sanskrits*

§ 1519. **Les origines.** Si l'ouvrage de Pāṇini, le plus ancien traité de grammaire sanskrite qui nous soit conservé, est probablement antérieur aux ouvrages védiques sur la phonétique et l'étymologie (§ 609), il n'en implique pas moins toute une évolution dont le progrès se laisse déceler à travers la littérature védique. Dès le *Ṛgveda* la notion de syllabe, le décompte des syllabes dans le mètre, retiennent l'attention; les auteurs des Hymnes ont entrevu le problème du langage, sa création, sa valeur poétique. Les *Brāhmaṇa*, qui ont un embryon de terminologie grammaticale, s'attachent à certains détails de prononciation; le *Śatapatha* effleure la question du genre. La récitation des *Saṃhitā* sous la forme *pada* (§ 517) supposait une réflexion approfondie sur les lois de l'euphonie. En reprenant les faits d'euphonie, les *Prātiśākhya* ont abouti à des traités plus ou moins systématiques, où les observations d'ordre grammatical ne font pas défaut. Enfin le *Nirukta*, posant quelques principes de grammaire, atteste d'autre part l'intérêt qu'on prenait au mot et à son analyse. La grammaire ou *vyākaraṇa* est une «disquisition» : elle permet de dissocier les éléments ou, partant des éléments, de recomposer le mot. Servante de la théologie à l'origine, elle est demeurée dans l'Inde classique l'instrument privilégié de l'interprétation : on l'appelle «le premier des membres du Veda», «le Veda des Veda», «la voie royale». Tous les commentaires y recourent, même les commentaires philosophiques où la *Mīmāṃsā* en particulier a instauré sur des bases grammaticales une herméneutique ritualiste. Les critiques tardivement développées dans certaines écoles contre la grammaire n'ont pu en entamer le prestige. Adhérer à la pensée indienne, c'est d'abord penser en grammairien.

§ 1520. **Pāṇini : date et lieu.** La grammaire de Pāṇini n'est pas plus datable que les autres ouvrages de l'Inde antique, si l'on s'en tient à une preuve stricte. On considère en général (certains savants indiens pensent autrement) qu'elle appartient au IVe siècle avant l'ère : cette datation, qui a pour point de départ un récit du *Kathāsaritsāgara*,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

reflète simplement la double nécessité de ne pas remonter au delà du ve ou vi[e] siècle (cf. l'allusion probable à l'écriture «grecque») et de ménager un intervalle suffisant par rapport aux grammairiens qui suivent. Toute fragile qu'elle soit, l'approximation a servi à situer certains textes védiques d'après le degré de leur adhésion aux règles grammaticales.

Pāṇini, duquel on ne sait rien de précis, sinon qu'il est né au bourg de Śalātura dans l'Inde du Nord-Ouest, a dû élargir des observations valables d'abord pour un dialecte précis. Il note d'ailleurs quelques divergences dialectales. Une dizaine de prédécesseurs sont mentionnés, sur lesquels on n'a aucun renseignement : la maîtrise de son œuvre marque assez qu'elle vient au terme d'un développement.

§ 1521. L'Aṣṭādhyāyī. L'*Aṣṭādhyāyī* ou «ensemble des huit sections» (subdivisées en quatre *pāda* chacune) formant l'«enseignement verbal» (*śabdānuśāsana*) de Pāṇini est un traité en 4.000 *sūtra* environ. On peut le diviser en une partie analytique (les constituants du mot) qui embrasse les *adhyāya* 1 à 5, et une partie synthétique (coalescence phonématique et morphologique), *adhy.* 6-8.

Les deux premiers *adhyāya* traitent des notions fondamentales : le degré vocalique (*guṇa* et *vṛddhi*) de la racine (*dhātu*) et rôle des exposants ou *anubandha*, les parties du discours, la définition des termes techniques (*saṃjñā*) de la grammaire, les principes de la flexion et les désinences (*vibhakti*), les fonctions nominales (*kāraka*), la valeur de la voix dans le verbe, la théorie des invariants, les composés nominaux (*samāsa*), les emplois casuels, les formations verbales hétéroclitiques, enfin la théorie du *luk* ou «chute» d'affixes ou de désinences. Les *adhy.* 3 à 5 sont consacrés à la dérivation nominale : d'abord la dérivation primaire ou déverbative (les suffixes dits *kṛt*), y compris les désinences verbales et la formation des thèmes verbaux, puis la dérivation secondaire ou dénominative (les suffixes dits *taddhita*). Les *adhy.* 6 et 7 concernent la jonction entre deux mots par l'effet du *saṃdhi* vocalique, et plus généralement les règles phoniques relatives à la jointure des composés et à la formation des dérivés. Ce développement est interrompu par une théorie de l'accent (*svara*) : accent du mot simple, puis du mot en composition. Le dernier *adhy.* traite de la jonction de phrase : traitement de fin de mot, des mots en groupe, accent de phrase. Vient enfin une description des procès phoniques concernant les consonnes en contact.

Si arbitraire que puisse apparaître ce plan, si mal justifiables certaines digressions, l'ensemble n'en forme pas moins un système d'une cohésion, d'une «volonté» rarement atteintes dans l'Inde, et la plus parfaite application qui ait été réalisée de la composition en *sūtra*.

§ 1522. Le principe directeur a été de tout exprimer en le moins de mots possible : on ne doit pas oublier qu'il s'agit d'une science destinée à être apprise par cœur. Pour atteindre ce but, la teneur même des *sūtra* a été réduite à sa plus simple expression (cf. l'emploi prégnant des cas et de certains éléments, telle la particule *ca*) ; les mots ou séries de mots exprimés une première fois sont à sous-entendre pour l'intelligence de la portion de texte qui suit (principe de l'*anuvṛtti* ou «récurrence»). De plus il a été établi, en partie par les devanciers de Pāṇini, un réseau de signes arbitraires, les exposants (*anubandha*), qui notent

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

valeur, forme, modalité d'emploi de chaque élément grammatical auquel ils s'attachent. Quant aux digressions, elles s'expliquent soit par certaines associations (Faddegon), soit par l'économie même du système; éventuellement, une intention pédagogique a pu prévaloir.

Pour donner une idée de la complication du système, rappelons un exemple classique, la manière dont Pāṇini explique l'affixation de *iṣam* à la «racine» *jāgṛ* pour former l'aoriste *ajāgariṣam*. D'après VI. 1, 77 on s'attend que *ṛ* devant *iṣam* donne *r*, mais ce résultat est entravé par la règle VII. 3, 84 suivant laquelle *ṛ* finale devant *iṣam* prend le *guṇa* (soit : *ajāgariṣam*). Ici interviendrait une règle générale (VII. 2, 1) qui veut que la voyelle finale devant *iṣam* reçoive la *vṛddhi;* mais cette *vṛddhi* est prohibée dans le cas de la racine *jāgṛ* par VII. 3, 85; on retombe donc sur *jāgar*. Cette forme à son tour est frappée par la règle VII. 2, 3 entraînant à nouveau la *vṛddhi,* laquelle est à nouveau écartée par le *sūtra* suivant (4). Alors se place la règle VII. 2, 7 qui enseigne une *vṛddhi* facultative pour les racines à vocalisme *a*, commençant et s'achevant par une consonne, et cette *vṛddhi* est même rendue obligatoire pour les racines en *r* finale (VII. 2, 2). En dépit de ce résultat, *jāgar* ne recevra définitivement pas la *vṛddhi,* parce qu'une règle particulière (VII. 2, 5) concernant cette racine sanctionne le *guṇa*.

Voici comment Pāṇini définit le *karman* «objet (direct)» de l'action verbale : *kartur īpsitatamaṃ karma* «le *karman* est ce que l'agent désire atteindre au premier chef» (I. 4, 49). Le *sūtra* qui consiste en le seul mot *alpāctaram* (II. 2, 24) exprime que dans un composé *dvandva* (le terme *dvandve* est à reprendre du sūtra 32) «[un mot] ayant un plus petit nombre de voyelles [est à employer à la première place : *pūrvam,* qui est à reprendre du sūtra 30]». Voici une règle plus compliquée : *nāntaḥpādam avyapare* VI. 1, 115; elle signifie «à l'intérieur d'un *pāda* (védique) il n'y a pas [substitution d'un phonème unique selon VI. 1, 107 au groupe *-e* final + *a-* initial ou *-o* final + *a* initial] si *a-* n'est pas suivi de *-v-* ou de *-y-*», c'est-à-dire qu'on a par exemple à l'intérieur d'un *pāda sujāte aśvasūnṛte* (*Ṛgv.* V. 79, 1), mais *te'vadan* (*Ṛgv.* X. 109, 1)

§ 1523. **Les recueils annexes.** D'autres inventions procédant de la même tendance ont abouti à la compilation de recueils annexes : les *paribhāṣā-sūtra* ou «règles d'interprétation générale», qui donnent des clefs pour l'ensemble de la théorie grammaticale et dispensent de plus longs enseignements, voire, si l'on en croit la tradition, porteraient des enseignements nouveaux décelables par voie d'inférence. Le *dhātupāṭha* ou «récitation des racines» — le terme s'oppose à celui de *sūtrapāṭha* qui vise le texte de la grammaire proprement dite — recueil des racines verbales arrangées en dix classes selon la formation du présent et, subsidiairement, selon la voix et autres particularités. Le *gaṇapāṭha* ou «récitation des groupes (de noms)», listes de noms présentant en commun certaines particularités, notamment le procédé de dérivation, et que Pāṇini, afin de gagner de la place, cite par le mot figurant en tête de liste. Enfin il existait un recueil analogue des *uṇādi,* mots traités en dérivés primaires, mais exclus du corpus grammatical parce que le lien sémantique entre le verbe de base et le dérivé n'y est pas apparent.

Ces recueils préexistaient tous à Pāṇini, qui s'y réfère et qui a même

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

admis dans sa grammaire certains *gaṇa* ainsi que les principales *paribhāṣā*. Il n'en est pas moins vrai que les traités indépendants que nous avons pour ces diverses rubriques sont tardifs et partiellement mal transmis : par exemple les commentaires sur le *dhātupāṭha* de Rakṣita et de Kṣīrasvāmin datent du XIIe siècle et reflètent un *dhatupāṭha* réaménagé, où les significations ont été adjointes aux listes de racines. Il faut descendre jusqu'au XVIIIe siècle pour rencontrer le magistral commentaire sur les *paribhāṣā*, dû à Nāgojībhaṭṭa. Les précieuses gloses d'*uṇādi* sont également plus ou moins tardives.

Nous ne savons au juste sur quelles listes de noms et de verbes Pāṇini a travaillé. Il est peu probable en tout cas qu'il ait eu sous les yeux un traité sur le genre (*liṅgānuśāsana*), c'est-à-dire des listes de noms classés selon le genre, comme on en colligera plus tard, soit sous forme indépendante, soit en annexe aux lexiques généraux. Kielhorn a montré d'autre part que le traité sur l'accent, les *Phiṭsūtra* de Śāntanava, est postérieur à Pāṇini. En revanche, il semble qu'il y ait interdépendance nécessaire entre Pāṇini et les *Śivasūtra* qui sont en tête de l'*Aṣṭādhyāyī* (Thieme) : curieux relevé des phonèmes disposés dans un certain ordre et munis des symboles qui dans le corps de la grammaire noteront par abréviation certains groupes phoniques (*pratyāhāra*); on a parfois accordé à Pāṇini (Breloer) ou, avec plus de droit, dénié (St. Konow) la paternité de ces Śivasūtra.

§ 1524. **Importance de la grammaire de Pāṇini.** Chef-d'œuvre d'organisation, la grammaire de Pāṇini n'est guère moins remarquable comme type de description linguistique. La langue y est notée dans la totalité des formes et des emplois. Si la théorie de phrase est sommaire, si la phonétique n'est traitée que de manière adventice, en revanche les composés, les dérivés, les faits d'accent sont relevés avec une extrême précision. Des détails minutieux voisinent avec des formulés compréhensifs, qui donnent les cadres d'un emploi : les exceptions (et contre-exceptions) suivent la règle générale. La terminologie, en partie forgée par Pāṇini lui-même, est précieuse, rigoureuse et plus d'un terme a passé dans l'usage des linguistes occidentaux. Le tout témoigne d'une observation attentive, d'un sentiment des valeurs dont on chercherait en vain l'analogue parmi les grammairiens grecs ou latins. Le fait que Pāṇini a saisi dans ses grandes lignes les lois de l'alternance vocalique a été de conséquence pour le développement de la grammaire comparée, comme a été fécond pour l'étymologie, malgré l'abus qu'on a pu en faire, le principe que les noms sont issus de racines verbales. L'analyse des éléments du mot, si bien adaptée au génie de la langue sanskrite, demeure un modèle de sagacité. En regard, les erreurs ou lacunes qu'on a pu relever pèsent fort peu.

L'intérêt de l'*Aṣṭādhyāyī* pour le linguiste est qu'elle appréhende la langue au moment où celle-ci, sortant du védisme, va s'élargir en une sorte de koïnè (§ 82). Pāṇini tient compte des faits védiques : il les traite non exhaustivement, mais comme repères pour marquer une ligne de divergences d'avec l'emploi classique (Thieme). Émanée des exigences religieuses, sa grammaire marque l'irruption du profane dans la pensée indienne dont elle fixe définitivement l'expression linguistique.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

§ 1525. **L'interprétation de Pāṇini.** En dépit de sa précision, la grammaire de Pāṇini est souvent malaisée à comprendre. La teneur trop générale de certaines règles, l'omission volontaire de mots importants, l'obscurité de maints *sūtra,* laissent place à quelque indécision : le commentaire oral qui accompagnait la récitation des *sūtra* est perdu. Les commentaires que nous avons sont tardifs : on ne peut s'assurer qu'ils reproduisent en tous points l'intention du maître. Leurs divergences, les opinions contradictoires qu'ils citent montrent qu'il existait un flottement dans l'exégèse. En outre, les glossateurs se sont efforcés de tirer de Pāṇini tous les indices pouvant servir à élargir, restreindre, modifier la portée de telle règle; ils ont voulu ainsi réintégrer dans les *sūtra* tout ce qu'il fallait pour expliquer les formes que jetaient dans la circulation le développement du langage ou l'inventivité des écrivains. La constitution de nouvelles *paribhāṣā,* la mise en œuvre d'artifices inédits, ont aidé à cette élaboration, qui se fonde sur des indices extraits de la teneur même des *sūtra;* autrement dit on part du principe que, à côté de ce que Pāṇini enseigne expressément, il y a place pour tout ce qu'implique la manière dont il l'enseigne (Kielhorn). L'activité des commentateurs durant de longs siècles se résumera dans cette réinterprétation. Les exemples qu'ils allèguent sont des exemples d'école; un petit nombre émanent d'œuvres littéraires.

Rappelons enfin que le texte de Pāṇini est avec celui du *Ṛgveda* le seul peut-être de l'Inde ancienne qui ait été transmis sans variantes.

§ 1526. **Le Mahābhāṣya.** Des controverses grammaticales ont trouvé crédit dès l'époque de Pāṇini; une partie d'entre elles se laisse entrevoir dans l'important ouvrage de Patañjali, le *Mahābhāṣya* ou «Grand commentaire». Le *Mahābhāṣya* commente moins Pāṇini lui-même que son successeur Kātyāyana, lequel avait pour une portion des *sūtra* compilé des *vārttika* ou «éléments d'interprétation», destinés à préciser certains points de doctrine, à proposer des amendements, et qui aboutissaient souvent à un retour pur et simple à Pāṇini (Kielhorn). Patañjali paraphrase chaque *vārttika* — dont le texte n'est connu qu'à travers sa glose —, il l'illustre d'exemples et mène plus loin la discussion, tantôt admettant, tantôt rejetant l'opinion de Kātyāyana, tantôt enfin, à l'issue d'une controverse souvent fort subtile, nous laissant en suspens sur la solution qu'il préconise. Un dialogue permanent se trouve pour ainsi dire inséré dans la trame du *Mahābhāṣya :* on y discerne un opposant et un défenseur du *vārttika,* un maître qui arbitre et décide, parfois un «maître approximatif» qui ne détient qu'un aspect de la vérité.

Outre sa grande valeur comme instrument de dialectique, le *Mahābhāṣya* se signale par des discussions importantes pour la linguistique générale, ainsi sur le genre grammatical opposé au genre naturel, ou sur la notion d'*ādeśa,* de «substitut» (d'un élément à un autre), qui est à la base du mécanisme pāṇinéen. On y reconnaît une certaine familiarité avec l'argumentation des logiciens (Strauss), de même que le vocabulaire de Patañjali et plus encore celui de Kātyāyana, concordent souvent avec celui de la *Mīmāṃsā* (§ 1370). L'introduction (*Paspaśā*) contient de précieuses données sur la valeur de la grammaire, la nature du mot,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

l'usage linguistique, les traits essentiels du système de Pāṇini. L'un et l'autre auteur abondent en remarques de langue, notent des formes nouvelles attestant le progrès qui s'est opéré depuis Pāṇini, aussi bien dans l'observation des faits que dans l'évolution même du sanskrit. C'est bien à une seconde période créatrice qu'on a affaire, complétant celle de Pāṇini, tandis que la dialectique de Patañjali nous permet seule d'accéder au cœur de la pensée pāṇinéenne.

§ 1527. On s'accorde en général à situer le *Bhāṣya* vers 150 avant l'ère chrétienne, la base de cette datation étant des exemples de grammaire qui font allusion à des événements historiques identifiables. Si cette date devait demeurer solide, elle constituerait un point fixe important pour situer Pāṇini et Kātyāyana — ce dernier étant à tenir à égale distance de Pāṇini et de Patañjali — et plus généralement pour définir un moment décisif dans l'histoire de la littérature. Mais il y a lieu de croire que la mention des Śaka dans un passage du texte amène à reporter la date jusque vers 50 avant l'ère (La Vallée Poussin). En tout cas, malgré l'autorité de certains savants et malgré la tradition indienne, on répugnera à admettre l'identité du grammairien Patañjali et du patron des *Yogasūtra* (§ 1448).

Tombé en déshérence durant des siècles, probablement en raison de son extrême difficulté, l'ouvrage de Patañjali a fait l'objet d'un grand commentaire par Bhartṛhari (VIIe siècle), qui est presque entièrement perdu. Nous avons en revanche le *Pradīpa* ou «Lampe (du *Bhāṣya*)» de Kaiyaṭa (XIe siècle), ouvrage qui a été à son tour commenté et approfondi par le grand grammairien de l'époque moderne, Nāgojībhaṭṭa ou Nāgeśa (XVIIIe siècle), dont l'*Uddyota* ou «Élucidation» sert en même temps de commentaire direct, quoique partiel, à Patañjali.

§ 1528. La Kāśikā. Sans avoir été la première en date, la *Kāśikāvṛtti* ou «glose de Kāśi = Bénarès», qui date du VIIe siècle et est due, partie à Jayāditya, partie à Vāmana, est demeurée la plus connue des gloses courantes de l'*Aṣṭādhyāyī*. Sur chaque *sūtra* elle fournit une paraphrase explicite, des exemples et souvent des rudiments de discussion, où se trouvent incorporés l'essentiel des enseignements proprement grammaticaux de Kātyāyana et de Patañjali. Elle puise aussi à des sources plus modernes. La clarté de sa disposition, le caractère pédagogique de sa présentation, l'heureux choix des exemples, rendent compte de son succès.

Nous possédons de la *Kāśikā* deux volumineux commentaires, le *Nyāsa* (alias : *Vivaraṇapañjikā*) de Jinendrabuddhi, auteur bouddhiste du VIIIe ou IXe siècle, qui déborde largement le cadre de la *Kāśikā* en recourant à des arguments ou à des faits qu'il emprunte souvent à Patañjali. L'ouvrage, qui a été lui-même commenté, illustre les controverses grammaticales résumées et repensées par un esprit net et vigoureux. La *Padamañjarī* de Haradatta, probablement du XIIIe siècle, riche de faits mais confuse de forme, doit plus encore à ses devanciers, notamment au *Nyāsa* et au *Pradīpa*.

§ 1529. Pāṇinéens ultérieurs. La *Bhāṣāvṛtti* de Puruṣottamadeva, du XIIe siècle sans doute, glose de manière limpide, concise et

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

personnelle les *sūtra* de Pāṇini relatifs à la *bhāṣā*, c'est-à-dire à l'exclusion des *sūtra* védiques ou accentuels; l'auteur est bouddhiste comme Saraṇadeva, auteur de la *Durghaṭavṛtti* (XIIe siècle), qui résume les discussions de ses prédécesseurs sur un certain nombre de mots «difficiles à former», les mots qu'il convient, au prix de tel ou tel expédient, de concilier de gré ou de force avec les règles de Pāṇini. L'ouvrage, vu les citations dont il abonde, offre quelque intérêt comme témoignage littéraire.

Postérieurement au XIIe siècle, l'école de Pāṇini manifeste une double tendance : d'une part on approfondit la scolastique grammaticale, et les commentaires renchérissent dans l'argutie. Tel est le cas du *Śabdakaustubha* de Bhaṭṭojīdīkṣita (XVIIe siècle), commentaire inachevé de Pāṇini, et surtout du *Laghuśabdenduśekhara* de Nāgojībhaṭṭa qui reprend avec une incroyable subtilité les thèmes de la discussion grammaticale, dont il domine tous les aspects.

La tendance inverse à simplifier et à vulgariser s'exprime par le réarrangement des *sūtra* en un ordre plus «logique» (phonétique, flexion nominale, relations casuelles, verbe, dérivation, composition), les faits védiques et d'accent étant relégués en appendice, le *dhātupāṭha* en revanche versé dans la théorie du verbe. Tel est le plan de l'excellente *Prahriyākaumudī* de *Rāmacandra* (XVe siècle) et de la *Siddhāntakaumudī* de Bhaṭṭojīdīkṣita : ce dernier ouvrage a joui d'une grande faveur en raison de la clarté de sa disposition plutôt que de ses mérites propres; il a été commenté plusieurs fois, notamment dans la vaste *Prauḍhamanoramā* du même auteur, elle-même commentée à son tour; des abrègements ont aussi vu le jour, ainsi la *Laghukaumudī* de Varadarāja. A basse époque, les manuels foisonnent qui visent à présenter sous forme pratique, soit la grammaire entière, soit tel chapitre particulier. Plusieurs *Purāṇa* (surtout *Garuḍa* et *Agni*) ont une section de grammaire, et les faits de langue tiennent une place dans plusieurs traités de poétique. Le Bengale est au premier plan en ce domaine (S. P. Bhattacharya).

§ 1530. **Écoles non-pāṇinéennes.** Le besoin s'est fait sentir de bonne heure dans les milieux bouddhistes, puis chez les jaina, d'une théorie plus aisée, adaptée à un public non brahmanique. De là des «écoles» nouvelles, consistant en des corpus de *sūtra* imités de ceux de Pāṇini et accompagnés de *vṛtti* ou «gloses» appropriées. Secondairement les cercles brahmanistes ont créé eux aussi des écoles indépendantes. Dans ces ouvrages la disposition de Pāṇini est modifiée, ainsi que la teneur, le plus souvent rendue plus simple ou plus brève; il est tenu compte des faits de langue notés par le *Mahābhāṣya*. La terminologie est en partie transformée : chaque école a ses «exposants» particuliers et comporte un *dhātupāṭha*, un *gaṇapāṭha*, etc., qui lui sont propres. Mais ces innovations demeurent purement formelles : quant au fond, c'est à peine s'il est de temps à autre un fait de détail neuf, du moins dans les *sūtra*; les *vṛtti* ont plus de liberté, et il y apparaît notamment des formes bouddhiques ou jaina. Mais dans l'ensemble ce sont des imitations assez plates de Pāṇini, où rien ne subsiste de la forte armature du système ancien. Sauf par accident, les faits védiques et d'accent ne sont pas conservés.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Le plus ancien traité de grammaire non pāṇinéenne doit être le *Kātantra* de Śarvavarman, auteur bouddhiste. Le noyau peut en remonter au Ier siècle de l'ère (Liebich). L'école porte aussi le nom de Kālāpa et Yi-tsing mentionne l'ouvrage sous le nom de *Si-t.* Très populaire jusqu'à nos jours dans certaines parties de l'Inde du Nord — il a pénétré jusqu'en Insulinde — de bonne heure accru et remanié, commenté au VIIIe siècle par Durgasiṃha, il aurait d'après Lüders supplanté et refondu le *Kaumāra,* traité perdu, de facture plus nettement bouddhiste, dont quelques fragments ont été retrouvés au Turkestan avec ceux d'une recension légèrement distincte du *Kātantra.*

Une autre œuvre analogue, mieux équilibrée, plus complète, de forme élégante, est la grammaire de Candragomin, docteur bouddhiste notoire. Elle date des Ve-VIe siècles (Liebich), sinon du VIIe (S. Lévi) et s'est répandue dans la périphérie de l'Inde, notamment au Tibet et à Java, à la suite de l'expansion du bouddhisme. Le commentaire est également l'œuvre de Candragomin.

§ 1531. Viennent des œuvres jaina : le *Jainendra,* texte d'une école fondée à date indéterminée, après Candra en tout cas, par Devanandin (alias : Pūjyapāda) : ouvrage dense, riche en abréviations, et passablement osbcur, il est connu en deux recensions. La grammaire de Śākaṭāyana s'appuie sur les deux ouvrages précédents; elle comporte un commentaire développé, par le même auteur. Le polygraphe jaina bien connu Hemacandra (XIIe siècle) a écrit un traité qui a des mérites de clarté et de commodité pratique, bien que pour le fond il suive de très près Śākaṭāyana. Hemacandra a compilé pour cet ouvrage un commentaire court et un autre long. La glose sur le *dhātupāṭha* (et les *uṇādisūtra*) du même auteur, le *Gaṇaratnamahodadhi,* commentaire dû à Vardhamāna sur un *gaṇapāṭha* d'une école voisine de Hemacandra, sont d'importants recueils auxiliaires, les meilleurs qu'on ait du genre.

Les autres écoles connues sont celles de *Jaumara,* fondée aux XIIe-XIIIe siècles dans le Bengale occidental par Kramadīśvara; elle a pour base le *Saṃkṣiptasāra,* qui comporte une riche *vṛtti.* Celle de *Sārasvata* (XIIIe siècle?) populaire au Bihār et à Bénarès et qui donne un texte simplifié. Celle de *Saupadma,* au XIVe siècle, du Bengale oriental. Le *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa* attribué à Bhojadeva (XIe siècle) se singularise par la forme de ses *sūtra,* qui englobent des énumérations longues, des maximes générales, etc.; le *Harināmāmṛta* (XVe siècle), par sa terminologie compliquée. La plus connue de ces écoles locales est celle de Vopadeva, probablement du XIIIe siècle; le *Mugdhabodha* qui en est la grammaire est un ouvrage concis, hérissé de symboles et d'abréviations; en grande faveur dans tout le Bengale depuis le XVIIe siècle, il a été souvent commenté. Du traité d'Indragomin, qui chez quelques indianistes (Burnell) a donné naissance au mythe de l'école d'Aindra, seul le nom subsiste.

Les centres les plus florissants sont aujourd'hui Bénarès, Allahabad et Calcutta. L'autorité de Pāṇini s'est imposée à telles enseignes qu'au XVIe siècle il a été rédigé selon cette norme une grammaire persane en sanskrit.

§ 1532. **Philosophie grammaticale.** Tandis que la Mīmāṃsā (et dans une moindre mesure le Vedānta et le Nyāya) aborde des

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

questions de grammaire, pose avec instance le problème si les mots sont «éternels», ce qui a pu donner le branle à la fameuse théorie mystico-grammaticale du *sphoṭa* (§ 1510), les milieux de grammairiens inversement évoquent des thèmes spéculatifs : on en a vu la trace chez Patañjali (§ 1526).

Certains textes développent en marge de la grammaire une véritable «philosophie grammaticale» à base logico-métaphysique. Le plus connu, apparemment le plus ancien, est le *Vākyapadīya* de Bhartṛhari, l'un des ouvrages difficiles de l'antiquité indienne, et dont la teneur reste mal établie. Il traite, parfois non sans acuité linguistique, du langage en général (*brahman*), de la phrase (*vākya*), enfin du mot (*pada*) : cette troisième section forme à elle seule un ouvrage indépendant fort vaste, divisé en quatorze rubriques concernant l'espèce, l'individu (deux parties), la connexion (possessive), la qualité, le lieu, les fonctions casuelles-verbales, l'action, le temps, la personne, le nombre, la voix, le genre, la dérivation-composition. La date de l'ouvrage se laisse préciser par le témoignage du pèlerin chinois Yi-tsing : Bhartṛhari est mort en 651, son activité s'était exercée à Ujjayinī. Les livres II et III ont été commentés par Punyarāja, III, en outre, par Helarāja ; pour le livre I au moins, il existe une glose qui paraît due à Bhartṛhari lui-même (Charudeva Shastri).

Des documents plus récents sur la philosophie grammaticale sont le *Sphoṭatattvanirūpaṇa* et la *Sphoṭacandrikā* de Śeṣakṛṣṇa, spécimens de la vaste littérature sur le *sphoṭa;* le *Vaiyākaraṇabhūṣaṇa* de Koṇḍabhaṭṭa, la *Vaiyākaraṇasiddhāntamañjūṣā* et la *Laghumañjūṣā* de Nāgojībhaṭṭa.

Les commentaires du *Kātantra* (Durgasiṃba et Suṣeṇa), les œuvres de Bhaṭṭoji fournissent des données précieuses ; de même le *Śṛṅgāraprakāśa*, traité de poétique qui reprend librement les thèses du *Vākyapadīya*. Il faudrait rappeler ici les textes principaux du *Navanyāya* (§ 1468), ainsi le *Tattvacintāmaṇi* de Gaṅgeśa, la *Śabdaśaktiprakāśikā* de Jagadīśa sur le «pouvoir» des mots, le *Vyutpattivāda* de Gadādhara sur la dérivation.

b. *Les grammairiens moyen-indiens*

§ 1533. **Les grammairiens prākrits.** La grammaire prākrite se présente, du moins sous sa forme actuelle, comme une imitation et une annexe de la grammaire sanskrite indigène ; elle expose les règles qui permettent, partant du sanskrit, de réaliser un mot prākrit. La māhārāṣṭrī sert de base (§ 110), les autres dialectes étant diversement traités selon leurs appartenances présumées : tous de manière succincte avec prétérition des faits similaires à ceux du «dialecte principal». La paiśācī et l'apabhraṃśa viennent généralement en queue. Nulle part il n'y a de description complète. Du fait de leur plan même, ces grammaires mettent en évidence les corrélations phoniques.

Elles sont rédigées en sanskrit et recourent à la terminologie de Pāṇini ; toutefois l'œuvre de Caṇḍa a peut-être été retraduite du prākrit, et des indications grammaticales en prākrit figurent dans le *Nāṭyaśāstra*.

A l'origine, l'étude de la grammaire prākrite a consisté en l'obser-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

vation pratique d'un dialecte. Des recueils de ce genre auront été ensuite groupés, remaniés, et des écoles ont pris naissance, dont les attaches locales cessent d'être perceptibles. La liberté de ce développement, les altérations de forme et de fond qu'ont subies ces œuvres, s'expliquent d'abord par l'absence de toute norme comparable à celle de Pāṇini, ensuite par l'afflux des textes littéraires, auxquels les grammairiens avaient dans une certaine mesure à se conformer : le problème difficile du rapport entre les grammairiens et les œuvres reste d'ailleurs à élucider.

Des recherches de Luigia Nitti, il résulte qu'on avait affaire d'abord : *a.* à un code de règles pour la māhārāṣṭrī lyrique, visant moins à décrire une langue qu'à permettre aux versificateurs de composer des stances; *b.* à des indications dialectales à l'usage des acteurs : des éléments en sont conservés dans le chapitre 17 du *Nāṭyaśāstra* de Bharata, qui décrit aussi la répartition et l'emploi des langues; le chapitre 32 donnant les strophes dites *dhruvā*, qui servent de prélude aux drames lyriques, est en quelque sorte l'illustration de la théorie; *c.* à des descriptions de l'apabhraṃśa lyrique; *d.* enfin à des règles sur la paiśācī narrative. Les Jaina n'avaient pas réussi à fonder une école traitant du prākrit canonique.

§ 1534. La description de la māhārāṣṭrī forme le noyau du *Prākṛtaprakāśa* de Vararuci (Nitti), dont le texte a été ultérieurement complété et, sous sa forme définitive, commenté par Bhāmaha. On en ignore la date, qui paraît assez reculée, sans qu'elle oblige à maintenir l'identification, souvent donnée dans l'Inde, de l'auteur avec Kātyāyana; le nom de Vararuci est d'ailleurs plus fabuleux que réel. C'est de lui que dérive toute la tradition savante concernant la māhārāṣṭrī.

Au contraire l'école «orientale» groupe de manière éclectique l'ensemble des matériaux prākrits, condensant en un tout relativement homogène les règles qui ont présidé à l'exécution des divers genres littéraires. Elle a puisé à des sources diverses, notamment, outre Vararuci, à Bharata ou du moins à un répertoire scénique analogue à celui de Bharata. Cette école se compose du *Prākṛtakalpataru* de Rāmaśarman, ouvrage versifié qui semble appartenir au XVIIe siècle, du *Prākṛtasarvasva* de Mārkaṇḍeya, antérieur peut-être au précédent, et qui en fait est la plus complète, la plus savante des grammaires prākrites (Nitti). L'un et l'autre ouvrages s'accompagnent d'un bref commentaire. L'école orientale serait beaucoup plus ancienne qu'on ne croyait, s'il se confirme qu'on doive dater du XIIe siècle un troisième traité, le *Prākṛtānuśāsana* de Puruṣottamadeva (sur cet auteur, v. § 1529), qui a été récemment connu par un manuscrit népālais.

§ 1535. Le huitième chapitre du *Saṃkṣiptasāra* (§ 1531) est consacré au prākrit : la description de la māhārāṣṭrī est originale pour une petite part, les données sur les autres dialectes, plutôt confuses et sommaires. Mieux connue est la grammaire de Hemacandra, le *Siddhahemacandra* (*sūtra* et *vṛtti*), qui sert également d'appendice à la grammaire sanskrite du même (§ 1531) : l'ouvrage est clair, bien disposé, mais peu personnel. Hemacandra doit beaucoup à Vararuci, ainsi qu'à une source qu'a également utilisée Namisādhu, commentateur du traité

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

de poétique de Rudraṭa (Nitti). Il garde le mérite d'avoir esquissé une description du jaina religieux (textes non canoniques).

L'école «occidentale» ou plutôt «méridionale» est représentée surtout par Trivikrama, dont on ignore s'il est l'auteur des *sūtra* versifiés qu'il commente amplement, et qui sont transmis sous le nom de *sūtra* de Vālmīki. C'est un remaniement de Hemacandra, avec une terminologie spéciale et des symboles de type pāṇinéen.

Enfin le *Prākṛtalakṣaṇa* de Caṇḍa, de date inconnue (Hoernle sur des indices fragiles le croyait très ancien et postulant un prākrit archaïque) et fragmentaire, ressemble au *Siddhahemacandra;* comme ce dernier, il ébauche un traité conçu pour et par les Jaina.

§ 1536. **Les grammairiens pālis.** Comme les grammairiens prākrits, les grammairiens pālis, qui rédigent en pāli, puisent leurs exemples dans la tradition littéraire, dont ils donnent des témoignages de valeur inégale; pour la présentation, ils adhèrent aux grammairiens sanskrits.

Il est vraisemblable qu'il a existé une tradition de date ancienne : Buddhaghosa notamment suppose tout un enseignement. Mais le premier traité qui nous soit conservé, celui de Kaccāyana (*sūtra* et *vṛtti*), n'est peut-être pas antérieur au XIe siècle : c'est une adaptation un peu naïve du *Kātantra,* avec recours à la *Kāśikā* et à d'autres textes de l'école de Pāṇini. Le pāli y est traité en lui-même, sans qu'il soit fait appel au sanskrit. L'ouvrage se termine par une liste d'*uṇādi*; il a été compilé plus tard une liste versifiée de racines. Le *Kaccāyanappakaraṇa* a été maintes fois commenté ou retravaillé : cf. notamment la *Rūpasiddhi* de Buddhappiya, XIIIe siècle, et le populaire *Bālāvatāra* de Dhammakitti, XIVe siècle.

Une autre école, également singhalaise, a pour patron Moggallāna, dont le *Saddalakkhaṇa* (*sūtra* et *vṛtti*), est plus développé, plus pénétrant aussi que Kaccāyana. Outre Pāṇini, le *Kātantra* et la tradition pālie. Moggallāna a utilisé notamment Candragomin. L'ouvrage qui doit être du XIIe siècle, a donné lieu lui aussi à une série de commentaires.

Une troisième école est représentée par la *Saddanīti,* également du XIIe siècle; l'auteur, Aggavaṃsa, est un Birman, et l'ouvrage reflète plus spécialement les études pālies en Birmanie. Quant au fond, la *Saddanīti* suit en gros le plan de Kaccāyana, mais le commentaire développé qu'elle comporte est une mine de discussions grammaticales, de citations littéraires, de versets mémoriaux. Elle se divise en trois parties : la *padamālā* «guirlande des mots» se présente comme une glose sur la première racine du *dhātupāṭha, bhū sattāyaṃ,* mais elle «n'est rien de moins qu'une morphologie complète du pāli, étude serrée des *naya* du Buddhavacana et critique assez sévère des préceptes de Kaccāyana ainsi que de certains sanskritismes qui se sont introduits dans la littérature médiévale» (H. Smith); la *dhātumālā* «guirlande des racines», où les racines sont réparties en huit classes; la *suttamālā* «guirlande des *sutta*» : type traditionnel de *sūtrapāṭha,* augmenté d'un chapitre sur les prépositions et les particules.

A date plus récente on a une série de traités plus ou moins courts sur divers points de la grammaire pālie.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

c. *Les grammairiens dravidiens*

§ 1537. Généralités. Seules les langues indiennes qui possèdent une littérature relativement ancienne ont produit des œuvres grammaticales ou prosodiques notables. Les lettrés parlant des langues indo-âryennes modernes n'ont guère cultivé que la grammaire du sanskrit qui, seul pour eux, était la langue de la science et de la haute littérature. Le singhalais qui a eu de bonne heure une culture brillante fait exception notamment par la grammaire de Vedeha Thera, le *Sidatsaṅgarāva* du XIVe siècle. Les grandes langues dravidiennes qui ont formé des littératures concurrentes du sanskrit ont eu besoin de grammaires spéciales.

§ 1538. Grammaires tamoules. La plus ancienne grammaire tamoule est le *Tolkāppiyam*, littéralement l'«Ancien poème» (*kāppiyam* = skr. *kāvya*) ou plutôt sans doute «ce qui [concerne] les anciens poèmes». Elle ne peut malheureusement être datée dans l'état actuel de nos connaissances. La légende fait de Tolkāppiyar (ou °yaNāṛ), «Celui du T.», comme on appelle généralement son auteur, TiraṇadūmākkiNi, un disciple immédiat d'Agastya à qui toute science est censée remonter et qui serait d'une antiquité prodigieuse. Le *Tolkāppiyam* serait alors antérieur à tous les poèmes dont il aurait par avance fixé la langue, car on n'attribue pas de poèmes à Agastya ni aux condisciples de Tolkāppiyar. Ce dernier, d'autre part, est dit (PaNambāraNār) «s'être rempli de l'*Aindiram*» (*aindiram niRainda tolkāppiyaN*), c'est-à-dire de la grammaire d'Indra. Il ne s'agit pas là d'un ouvrage déterminé, Indra étant, selon certaines légendes sanskrites, le dieu qui a révélé les diverses sciences aux hommes. Il s'agit en tout cas de la grammaire sanskrite, peut-être telle qu'elle est représentée par le *Kātantra* avec lequel le *Tolkāppiyam* présente des analogies (Burnell). En ce cas, le *Tolkāppiyam* serait largement postérieur à l'ère chrétienne. D'un autre côté, son plus ancien commentateur, Iḷampūraṇar, est du Xe siècle et le *Tolkāppiyam* n'est pas pour lui un texte récent.

§ 1539. Le *Tolkāppiyam* n'est pas exactement une grammaire; il traite de la grammaire, mais dans un cadre plus vaste. C'est essentiellement un tableau analytique détaillé des moyens d'expression en littérature, poussé jusqu'à l'étude des mots et des lettres. C'est une morphologie, si l'on veut, mais dans un sens très large, car il étudie toutes les formes qui paraissent dans le discours depuis les phonèmes qui le composent jusqu'au sens où il aboutit. L'analyse de toute œuvre littéraire a trois degrés : l'analyse des sens exprimés ou sujets traités, *poruḷ*, celle des mots, *çol*, qui servent à exprimer ces sens ou à traiter ces sujets et celle des phonèmes ou lettres, *eLuttu*, qui forment ces mots. L'exposé didactique du *Tolkāppiyam* est de ce fait divisé en trois sections, *adigāram* (skr. *adhikāra*) : celle des phonèmes, celle des mots et celle des sujets. Les deux premières correspondent à une grammaire, la dernière à une rhétorique. Chaque section a neuf chapitres. L'ensemble comprend plus de mille cinq cents sentences de un ou plusieurs vers, généralement de quatre pieds.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

§ 1540. Tolkāppiyar a tiré de l'étude des grammaires sanskrites l'idée d'analyser sa langue et aussi les éléments de l'analyse du sanskrit qui se trouvent valables pour le tamoul, mais il n'a pas appliqué servilement au tamoul les catégories de la grammaire sanskrite. Il a cherché directement à reconnaître les éléments naturels du tamoul et non à trouver en tamoul l'équivalent de ceux du sanskrit. La section des sujets, *poruḷadigāram*, fait pendant aux rhétoriques sanskrites et donne comme elles la classification des conventions littéraires. Certaines sont communes au sanskrit et au tamoul en raison de l'influence générale de la littérature sanskrite. Mais la plupart ont manifestement été recueillies par Tolkāppiyar dans les poèmes tamouls originaux. Deux des principales catégories de sujets qu'il distingue relèvent de l'*agam* l'«intérieur», c'est-à-dire les sentiments et du *puRam*, l'«extérieur», c'est-à-dire les exploits. Il existe précisément deux anthologies poétiques anciennes formées sous ces deux chefs, le *PuRanānūṟu* et l'*AganānūRu*, les «400 [poèmes] sur les exploits» et les «400 sur les sentiments».

§ 1541. Une introduction, *pāyiram*, au *Tolkāppiyam* a été écrite par un condisciple de Tolkāppiyar, PaNambāraNār. Le *Tolkāppiyam* a été souvent commenté, souvent aussi son enseignement a été repris par d'autres auteurs avec plus ou moins de modifications, notamment au XIIIe siècle. par Pavaṇandi dans son *NaNNūl* «Les bons aphorismes» (*nūl* = skr. *sūtra*), ouvrage remarquable, devenu classique au point de faire passer pour un temps le *Tolkāppiyam* au second plan. Mais il a existé aussi une école de grammairiens qui, s'écartant de la tradition de Tolkāppiyar, a cherché à calquer l'exposé de la grammaire tamoule sur celui de la grammaire sanskrite. Puttamittirar (skr. Buddhamitra), au XIe siècle, avec son *VīraçoLiyam* est le principal représentant de cette tendance, fâcheuse pour l'intelligence de la structure du tamoul, structure fort différente par nature de celle du sanskrit.

§ 1542. **Grammaires kannaṛa.** En kannaṛa, la plus ancienne mention de faits grammaticaux se trouve dans un Art poétique, inspiré du *Kāvyādarśa* de Daṇḍin (§ 1559), le *Kāvirājamārga* «Voie royale du Poète» (milieu du IXe siècle). Nous avons ensuite deux auteurs portant le nom de Nāgavarmā, qu'il faut distinguer l'un de l'autre : Nāgavarmā Ier, qui composa, vers 990, le *Chandombudhi* «Océan de prosodie», imité de Piṅgala (§ 1553), et Nāgavarmā II (vers 1145) beaucoup plus important. On doit à ce dernier un vaste traité d'une conception analogue à celle du *Tolkāppiyam* tamoul, le *Kāvyāvalōkana*, «Examen de la poésie», qui est un art littéraire complet; le premier chapitre, intitulé *Śabdasmṛti* «Science des mots», s'occupe de la grammaire proprement dite : introduction sur la terminologie grammaticale, puis cinq sections traitant successivement du sandhi, du nom, des composés, des dérivés, du verbe. Ultérieurement le même écrivain condensa les règles de la grammaire en 269 sūtra sanskrits, sous le titre de *Karṇāṭakabhāṣābhūṣaṇa* «Les atours de la langue kannaṛa». Nāgavarmā II est enfin l'auteur d'un lexique sanskrit-kannaṛa, le *Vastukośa* «Trésor des choses», où il mentionne l'*Amarakośa* sanskrit.

La littérature grammaticale du kannaṛa est riche : elle compte une

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

vingtaine d'ouvrages, en général supérieurs aux productions similaires des autres régions. Le Maisūr a donné le jour à l'un des plus remarquables grammairiens indiens, Kēśirāja (vers 1260), auteur du *Śabdamaṇidarpaṇa*. «Miroir-de-pierreries des mots». Jain comme ses prédécesseurs, Kēśirāja suit d'assez près Nāgavarmā II; il divise son sujet en huit chapitres : sandhi, nom, composition, dérivation, verbe, racines verbales, mots empruntés au sanskrit, indéclinables. Il procède par *sūtra* (en kannaṛa) au nombre de 320, qu'il commente lui-même, et illustre d'exemples. Il a le sens des réalités linguistiques (Burnell), et au lieu de s'enfermer dans des spéculations scolastiques, il a l'idée, pas ordinaire dans l'Inde, de fonder ses règles sur des exemples tirés des bons écrivains.

Non moins remarquable est une œuvre beaucoup plus récente, le *Karṇāṭakaśabdānuśāsana* «Doctrine des mots kannaṛa», composé en 1604 par le Jain Bhaṭṭākalaṅka. C'est une grammaire assez détaillée en 592 *sūtra* formant 4 *pāda*.

§ 1543. **Grammaires telugu.** C'est en sanskrit qu'est écrite la plus ancienne grammaire du telugu : l'*Āndhraśabdacintāmaṇi* «Pierre magique des mots Andhra», 82 stances en mètre *āryā* dues à Nannayyabhaṭṭa, un Brahmane contemporain du roi Cālukya Rājarāja (1023-1063). On s'empressa d'y adjoindre des commentaires telugu (p. ex. Vāsudeva), et d'en faire des traductions en telugu (partiellement Kāku Sūryappa); on honora cet ouvrage même d'un commentaire sanskrit, *Kaviśirobhūṣaṇa*.

Puis, vient Kētana (milieu du XIIIe siècle), auteur de l'*Andhrabhāṣābhūṣaṇa* «Les atours de la langue Andhra». Probablement vers la fin du XIIIe siècle, Atharvaṇācārya compose, d'une part, une grammaire telugu en vers sanskrits, et, d'autre part une étude beaucoup plus intéressante sur les origines de la langue telugu, avec des références à de nombreux grammairiens (Hemacandra, etc.) : le *Triliṅgaśabdānusaśāna* «Doctrine des mots telugu». On peut ajouter enfin le *Kāvyālaṅkaracūḍāmaṇi* «Diadème des ornements poétiques», de Vinnakōṭa Peddanna (XIVe siècle).

§ 1544. **Grammaires malayālam.** Pour le malayāḷam, nous ne voyons à citer que le *Līlātilaka* (XIVe siècle), en sanskrit; il comprend trois parties, dont la première, s'efforçant de dégager en quoi le malayāḷam se distingue du tamoul, constitue un précieux document (L. V. Ramaswami Aiyar).

2. Lexicographie

a. *Les lexicographes sanskrits, prākrits et pālis*

§ 1545. **Généralités.** Il y a peu de rapport entre les Nighaṇṭu védiques (§ 609), brèves énumérations de noms et de verbes compilées sur le *Ṛg-* ou l'*Atharva-Veda*, et les grands lexiques de l'âge classique, les *kośa*, qui forment une pièce essentielle de l'érudition indienne. Ceux-ci donnent un choix plus ou moins large de mots (verbes exclus), de préférence des mots techniques et rares, dont les poètes ont besoin dour bourrer leurs vers de ce vocabulaire pédantesque dont ils s'enor-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

gueillissent. Ces lexiques sont, en effet, des instruments de travail à l'usage des poètes. Ils sont eux-mêmes versifiés, généralement sous forme de śloka, mais avec recours à d'autres mètres.

On en distingue de deux sortes : *a*. Les recueils «synonymiques», où les mots sont rangés par vastes catégories sémantiques, tout ce qui concerne tel objet, tel individu, même accessoirement, étant énuméré à la suite du nom de l'objet ou de l'individu ; *b*. Les recueils improprement, mais commodément appelés homonymiques, qui donnent les mots comportant plus d'une acception (*anekārtha* ou *nānārtha*).

L'arrangement a lieu selon des modes fort variables, qui souvent se juxtaposent ou se superposent à l'intérieur d'un même ouvrage ; l'ordre alphabétique n'apparaît pas comme un principe ancien ni fréquent de classement. Dans les recueils homonymiques, les acceptions sont toujours fournies, tantôt au nominatif (comme le nom qui les porte), tantôt au locatif. Les mots invariants figurent en queue. Parfois, on indique le genre des mots, et on trouve en guise d'appendice des sections sur le genre.

Il a dû exister une série de lexiques anciens, dont témoignent nombre de citations chez les commentateurs, et que caractérisaient des définitions amples, une rédaction peu serrée. Ils sont ou perdus, ou réduits à l'état de fragments, tel le manuscrit dit de Weber, qu'on a retrouvé à Kaśgar. Certains de ces vieux lexicographes ont dû être la source d'Amara, ainsi Vyāḍi et Vararuci (alias : Kātya).

§ 1546. **Amara.** Le traité le plus ancien de ceux qui nous sont parvenus, encore que de date fort incertaine — on s'arrête souvent au VIe siècle ; peut-être faudrait-il remonter au IVe — est le *Nāmaliṅgānuśāsana* «l'enseignement sur les noms et les genres» d'Amarasiṃha, auteur bouddhiste sur la vie duquel on ne sait rien. L'ouvrage, qu'on appelle aussi *Trikāṇḍī* parce qu'il comporte trois sections, est plus connu sous le nom d'*Amarakośa* «le lexique d'Amara». Il a attiré l'attention dès l'origine des études indiennes. Plus de quarante commentaires ont été identifiés, les plus importants étant ceux de Kṣīrasvāmin au XIe siècle, Sarvānanda au XIIe siècle, Subhūti(candra) [également au XIIe siècle?], Rāyamukuṭa au XVe siècle. D'Amara et de Subhūti il existe une version tibétaine.

La première section comprend les mots pour ciel (dieux, entités divines), espace céleste (et atmosphérique, planètes, étoiles), régions, temps (et divisions du temps, phases de la lune, éclipses), pensée (notions morales, sensations), parole (langage, composition), représentations dramatiques (musique, danse, fêtes), monde souterrain (ténèbres, serpents, poison), enfer. La seconde section : terre (eau, mer, poissons, plantes aquatiques, terrains, routes, mesures de distance), villes (et maisons), montagnes (pierres, sources, mines), plantes et forêts, animaux (*siṃhādi*), homme (termes de parenté, parties du corps, maladies, costume, parures), les quatre castes (avec les fonctions et notions afférentes : religion, politique et guerre, agriculture et commerce, métiers divers et jeux). La troisième : épithètes (des personnes, puis des choses), noms divers, homonymes (rangés par la finale), mots invariants (homonymes, puis synonymes) ; viennent enfin les règles sur le genre. Soit

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

13.000 termes environ au total. Cet arrangement sémantique a servi de modèle, non sans de fortes variantes, pour tous les lexiques ultérieurs. Il semble bien qu'Amara, qui donne un développement considérable aux termes de botanique, et notamment aux noms de plantes curatives, a utilisé un glossaire spécialisé. Le genre des mots est indiqué par la flexion, par l'accord ou bien par des termes techniques accolés. L'*Amarakośa* a été utilisé en abrégé par l'*Agnipurāṇa*, qui distribue la matière en huit sections. Un chapitre lexicographique figure également dans le *Viṣṇudharmottara*.

§ 1547. Autres lexiques. Le *Trikāṇḍaśeṣa* de Puruṣottamadeva (sur cet auteur, v. § 1529) est, comme son nom l'indique, un supplément à Amara, dont il reproduit l'arrangement. Nombre de termes rares y sont inscrits, notamment des mots bouddhiques dont Amara n'avait pas tenu compte, et même des mots prākrits. Du même auteur : la *Hārāvalī*, bref lexique partie synonymique, partie homonymique, ainsi que la *Varṇadeśanā*, qui traite de variantes graphiques.

Un lexique homonymique ancien (VIe siècle?) est l'*Anekārthasamuccaya* de Śāśvata où le rangement des mots a lieu selon la place qu'occupe leur interprétation (un vers entier, un demi-vers, un quart de vers); la brève *Abhidhānaratnamālā* (synonymes et homonymes) de Halāyudha, Xe siècle, suit Amara ; au XIe siècle, on a l'abondante *Vaijayantī* de Yādavaprakāśa où les synonymes sont répartis sous les rubriques de ciel, air, terre, enfers, notions communes, et les homonymes en dissyllabes, trisyllabes et autres, puis d'après le genre, enfin d'après le phonème initial; le lexique comprend des mots d'origine védique. Du XIIe siècle le *Viśvaprakāśa* (homonymique) de Maheśvara, où le classement se fait d'après la consonne finale, et l'*Anekārthakośa* de Maṅkha (alias : *Mankhakośa*), avec glose du même auteur et même rangement. Les lexiques de Hemacandra sont considérés par l'auteur comme des compléments à sa grammaire : le synonymique *Abhidhānacintāmaṇi* qui, après une introduction sur l'étymologie, traite des catégories suivantes : termes religieux jaina, brahmaniques (et bouddhiques), hommes, animaux, êtres infernaux, noms abstraits, adjectifs et invariants; l'homonymique *Anekārthasaṃgraha* où le nombre de syllabes régit l'ordre, puis un double système alphabétique, d'abord par la consonne finale, ensuite par la lettre initiale. L'un et l'autre ouvrages ont été commentés par l'auteur et ont donné lieu à diverses imitations.

Citons encore trois traités homonymiques, le *Nānārthārṇavasaṃkṣepa* de Keśava(svāmin), du XIIe ou XIIIe siècle, arrangé selon les syllabes, puis les genres, puis les lettres initiales et qui englobe des termes védiques; le vaste *Nānārthaśabdakośa* de Medinīkara (plus connu sous le nom de *Medinīkośa*), du XIVe siècle, réarrangement du *Viśvaprakāśa;* le *Śabdaratnasamanvaya* de Sahaji, roi de Tanjore (XVIIe siècle). Enfin le *Kalpadrukośa* de Keśava, XVIIe siècle également, le plus gros recueil synonymique connu, en trois sections (terre, espace, ciel), signale par un artifice graphique les membres d'un composé sujets à permuter avec un synonyme.

En fait la liste des lexiques est considérable, jusqu'à l'époque contemporaine où de grandes compilations ont été publiées, avec des

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

tentatives pour moderniser la présentation : le *Śabdakalpadruma* de Rājā Rādhākānta Deva (1822-1858) et le *Vācaspatya* de Tārānātha Tarkavācaspati (1873-1884). Un glossaire synonymique, compilé à Bénarès par le grec Galanos entre 1786 et 1833, contient du matériel nouveau.

Il reste pour un grand nombre d'ouvrages à instituer des éditions critiques et à interpréter la masse des termes rares ou même inconnus qu'ils recèlent : il peut arriver que ces termes dérivent de quelque passage littéraire auquel le lexicographe aura imposé une acception approximative, parfois arbitraire, qu'il aura ensuite transportée hors de tout contexte dans le *kośa*.

§ 1548. **Lexiques spécialisés.** Il existe enfin de nombreux lexiques qui concernent, comme les *Nighaṇṭu* védiques, un domaine particulier : à savoir l'astronomie (-astrologie), et surtout la médecine : celle-ci au sens large, c'est-à-dire y compris la botanique et plus généralement tout ce que le corps humain absorbe comme remède ou nourriture. On les appelle d'habitude des *Nighaṇṭu*.

Quelques lexiques ont été faits pour des textes du bouddhisme sanskrit, ainsi la *Mahāvyutpatti* ou « Grande analyse », riche répertoire en prose, de date indéterminée, qui donne, outre les termes techniques du bouddhisme du Nord, un vocabulaire général où figurent jusqu'à des formes verbales et des locutions (§ 1999). Sur les lexiques du tantrisme, v. § 856.

D'autres lexiques recueillent les mots d'une syllabe, ou bien les invariants seuls. On a des sortes de glossaires orthographiques, comme le *śabdaprakāśa* de Maheśvara, qui groupent les mots pouvant se présenter sous deux formes, quelle que soit la nature du doublet. Le même traité enseigne aussi la bonne graphie dans le cas des mots qui confondent *b* et *v* ou bien les trois ordres de sifflantes ; enfin il relève les termes à double genre.

§ 1549. **Lexiques vulgaires et moyen-indiens.** Il convient de mettre à part le *Lokaprakāśa* « Éclairement du monde » : ouvrage attribué à Kṣemendra, mais qui, sous sa forme actuelle, ne saurait avoir précédé le XVIIe siècle. En un mauvais sanskrit mêlé de persan et de parlers vulgaires, c'est une sorte de recueil de notes à l'usage de l'écrivain public : modèles de contrats, édits et lettres. Certaines portions sont sous forme de lexique, insistant sur les termes de la vie courante. L'ouvrage, qui contient des renseignements précieux d'ordre juridique et administratif, est d'une utilisation fort malaisée.

En prākrit, le lexique le plus ancien (Xe siècle) est la *Pāiyalacchināmamālā* de Dhanapāla, rédigée en vers *āryā*, qui donne en ordre confus des noms, des formes verbales, des invariants. L'ouvrage a été utilisé par Hemacandra dans sa *Deśīnāmamālā*, recueil (également en *āryā*) d'environ 4.000 *deśī* ou « régionalismes » (§ 115), rangés par ordre alphabétique et syllabique ; un grand nombre en fait sont des mots d'origine sanskrite avérée. Hemacandra a rédigé une glose sanskrite suivie de citations versifiées, qu'il a forgées afin de mettre ces mots dans un contexte littéraire.

Un seul lexique pāli nous est transmis pour l'époque ancienne,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

l'*Abhidhānappadīpikā* de Moggallāna, sans doute du XIIe siècle : rédigé en vers et fortement inspiré de l'Amarakośa.

b. *Les lexicographes dravidiens*

§ 1550. **Dictionnaires tamouls.** Des lexiques des langues dravidiennes ont été dressés parallèlement à la composition des lexiques sanskrits. Les plus anciens et les plus nombreux sont en tamoul.

Le *Tolkāppiyam,* grammaire et non dictionnaire, intéresse pourtant la lexicographie par les listes de mots qu'il contient. Le premier dictionnaire proprement dit est le *Tivāgaram,* nommé d'après le nom de son auteur, Tivāgarar «Auteur du jour», composé sous le patronage d'un prince, ÇēntaN d'Ambar. Il est un peu antérieur au milieu du VIIIe siècle. Il est de plan analogue à l'*Amarakośa* (§ 1546), les mots étant rangés d'après les sujets auxquels ils se rapportent, noms des dieux, des corps célestes, des catégories d'hommes, des oiseaux, des insectes, des plantes, des lieux, des choses... Il contient environ 9.500 mots.

Plus riche est le *Piṅgalandei* par Piṅgalar qui énumère 14.700 mots. Chronologiquement, il se place entre le *Tivāgaram* et le *NaNNūl* (XIIIe siècle) qui le mentionne.

D'autres dictionnaires ont été composés avant le XVIe siècle, mais sont perdus et ne sont plus connus que par des citations de commentaires.

Au début du XVIe siècle (vers 1520) appartient le *Niganḍuçūḍāmaṇi* par l'auteur jaina MaṇḍalapuruḍaN. Il est moins riche que le précédent (11.000 mots) mais plus populaire. Il est composé en mètre *viruttam.* De 1594 est l'*Agarādiniganḍu* «dictionnaire alphabétique», qui range les mots d'après leur lettre initiale. C'est le premier ouvrage adoptant ce classement. Il est dû à Çidambara Revaṇaçittar, un *vīraçaiva.* De la période moderne nous avons un nombre croissant de dictionnaires. Un des plus connus est l'*Uriççŏlniganḍu* par KāṅgēyaN (sans doute début du XVIIe siècle). Il est extrêmement réduit (287 stances *veṇbā*). Mention spéciale doit être faite du *Çaduragarādi,* les «Quatre dictionnaires», dû à un européen, le P. Beschi, en tamoul VīramāmuNivar, du début du XVIIIe siècle. Il est formé de dictionnaires de mots, des synonymes, des catégories d'êtres et de choses allant par nombres déterminés et des rimes.

Les principaux dictionnaires de matière médicale (§ 1678) sont de date indéterminée mais peu anciens.

§ 1551. **Dictionnaires kannaṛa.** Postérieurement aux Tamouls, les Kannaṛa ont élaboré eux aussi des dictionnaires de leur langue littéraire. Les principaux sont le *Caturāsyanighaṇṭu* de Bomma (vers 1300), le *Śabdasāra* (XIVe siècle), le *Bhāratanighaṇṭu* (vers 1600) et la *Śabdamañjarī* par Tōṭada, de date incertaine.

§ 1552. **Dictionnaires telugu.** Les Telugu ont constitué des dictionnaires de leur langue littéraire plus tôt que les Kannaṛa. Un *Āndhraśabdacintāmaṇi,* ou *Prakriyākaumudī* est attribué au poète Nanniah du district de Veṅgi qui vivait sous le roi cālukya Rājarājanarendra (1022-1063). Un autre dictionnaire notable mais moderne est l'*Āndhra-*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

bhāṣārṇava par Nudurupati Veṅkaṭanāryudu de la seconde moitié du XVIIIe siècle.

3. Métrique

a. *Les métriciens sanskrits et prākrits*

§ 1553. Piṅgala. Les traités classiques continuent les données védiques sur le mètre (§ 611); un texte tel que le *Chandaḥsūtra* de Piṅgala fait suivre sa description des mètres védiques d'un manuel classique, qui fait autorité dans ce domaine et que Halāyudha a commenté au Xe siècle. Piṅgala désigne au moyen de lettres la brévité ou la longueur, ainsi que les groupes de trois syllabes qui servent de base à son découpage métrique, ainsi $m = — — —$, $y = ⏑ — —$. Le nombre de syllabes est noté non par des chiffres, mais par des noms évoquant une valeur numérique, selon le procédé qui sera familier aux inscriptions et aux colophons des manuscrits. C'est à Piṅgala que remonte la division en mètres mesurables par mores, soit avec des *gaṇa* ou groupes fixes de trois syllabes (*gaṇacchandas*), soit sans *gaṇa* (*mātrāchandas*), et en mètres mesurables par la quantité syllabique (*akṣaracchandas*). Piṅgala connaît environ 160 mètres : ce nombre élevé, ainsi que le caractère littéraire des noms qui leur sont affectés, par opposition aux noms ésotériques de la métrique du Veda, laissent voir une tradition poétique bien fixée. Il est notable par contre qu'il ignore le nom de *śloka* dans son acception technique. Le huitième et dernier *adhyāya* contient une sorte d'arithmétique, donnant la manière de calculer toutes les combinaisons prosodiques possibles (les *pratyaya*) et décrivant les jeux numériques qu'elles autorisent. Tous les métriciens ultérieurs développeront la théorie des *pratyaya*, qui a peut-être joué un rôle dans le progrès des mathématiques indiennes (Alsdorf). L'ouvrage de Piṅgala a été commenté ou imité un grand nombre de fois.

§ 1554. Autres traités. Des traités plus récents sont le chapitre 15 du *Nāṭyaśāstra* et les chapitres 328-334 de l'*Agnipurāṇa*, l'un et l'autre, mais ce dernier surtout, fondés sur Piṅgala. On a une section similaire dans la *Bṛhatsaṃhitā*, où les mètres sont mis en parallèle avec les influences émanant des diverses planètes.

De date indéterminée, la *Chandoviciti* de Janāśraya, qui utilise des symboles complexes, la *Chandomañjarī* de Gaṅgādāsa, le *Vṛttaratnākara* de Kedārabhaṭṭa (antérieur, croit-on, au XIe siècle), ce dernier fort populaire. Le *Śrutabodha* n'est pas moins estimé, comme l'indique le fait qu'on l'a attribué concurremment à Kālidāsa et à Vararuci : les vers qui décrivent les différents mètres servent en même temps d'exemples pour chacun d'eux.

Citons enfin le *Suvṛttatilaka* de Kṣemendra (XIe siècle), en trois sections : description des mètres, avec exemples empruntés aux ouvrages de l'auteur; exposé des défauts et des qualités dans la métrique, avec exemples littéraires; emploi des mètres d'après les divers genres littéraires. Kṣemendra cite un grand nombre d'auteurs.

Un traité de métrique prākrite est attribué à Piṅgala : on l'appelle de son nom le *Prākṛtapaiṅgala*. Cet ouvrage versifié, où la description

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

s'accompagne d'exemples nombreux, appartient sans doute à une époque récente (on a pensé au XIVe siècle) : il est donc apocryphe. D'origine composite, la terminologie en est aberrante, et par rapport au vieux *Vedāṅga*, les *mātrāchandas* en particulier se présentent avec un développement beaucoup plus important. Il existe aussi un *Chando'nuśāsana* de Hemacandra, qui traite de manière précise de métrique prākrite et apabhraṃśa et qui représente une école distincte du pseudo-Piṅgala. Enfin, le *Vṛttajātisamuccaya* de Vīrahāṅka.

b. *Les métriciens tamouls*

§ 1555. L'exposé des règles de la poésie, *yāppu*, et des fleurs de rhétorique, *aṇi*, forment les sujets d'ouvrages spéciaux, tels le *Yāpparuṅgalam* le «Vase précieux de la poésie», par Amirdasāgarar du XIe siècle et le *Taṇḍiyalaṅgāram* ou «Livre de Daṇḍin sur les ornements de style» (tam. *aṇi* correspond à skr. *alaṃkāra*). Daṇḍin (cf. § 1559) aurait été *ubhayakavi* «bi-poète», c'est-à-dire poète à la fois en sanskrit et en tamoul et il aurait composé sa rhétorique tamoule concurremment avec son *Kāvyādarśa*. Les deux ouvrages en tout cas sont parallèles parce qu'ils sortent d'une même inspiration mais aucun des deux ne saurait passer pour la traduction de l'autre.

4. Poétique

§ 1556. **Les origines.** Comme nombre d'autres sciences, la poétique est censée provenir d'une origine divine, dont la *Kāvyamīmāṃsā* nous précise les modalités : le fils de la déesse Sarasvatī, Kāvyapuruṣa «l'homme-poésie», en aurait enseigné 17 sections à 17 ṛṣi qui, lui-même se chargeant de la dix-huitième, transmirent l'enseignement aux hommes. L'*Alaṃkāraśāstra* «Science de l'ornementation (littéraire)» ou *Sāhityaśāstra* «Science de la composition» (un nom ancien paraît avoir été *kriyākalpa*), c'est-à-dire la poétique — il faut éviter le terme impropre de rhétorique — a été fixée après l'époque védique. Il n'y est fait aucune allusion dans le Veda, non plus d'ailleurs que dans l'épopée; c'est à basse époque qu'on la comptera comme le septième «membre» du Veda. Cependant, les Hymnes, qui attestaient un usage étendu de la comparaison et de la métaphore, supposent une ébauche d'art poétique (B. K. Bhaṭṭāchārya, Diwekar) et, à la fin de la période védique, Pāṇini et Yāska traitent l'un et l'autre de l'*upamā* ou «comparaison», qui marque le point de départ des *alaṃkāra*.

L'*Alaṃkāraśāstra* a dû se développer lentement, en se nourrissant d'éléments empruntés à des disciplines plus anciennes : tout d'abord à la dramaturgie (§ 1579), puis à l'érotique, qui a fourni plusieurs descriptions et fécondé la théorie du *rasa*. La philosophie a influencé la théorie du *rasa*, tout en mettant en lumière certains problèmes logiques — l'*upamā* des stylisticiens a la même structure que l'*upamā* des logiciens — et en donnant un tour plus aigu à la définition des valeurs du mot (§ 1514) [M. Hiriyanna]. Enfin les spéculations grammaticales ont laissé

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

partout leur empreinte : les faits de langue abondent dans les traités de poétique, où deux auteurs, Bhāmaha et Vāmana, leur ont consacré un chapitre spécial, et où le *Śṛṅgāraprakāśa* déploie des thèses approfondies sur les parties du discours, la connotation, les principes de la dérivation, etc.

§ 1557. La poétique a dû se constituer en discipline indépendante aux premiers siècles de l'ère, parallèlement à la poésie raffinée, au *kāvya*, qui en est la raison d'être principale. Bühler a démontré que les *praśasti* ou «laudations» de l'épigraphie étaient, dès les origines, familières avec la poétique. Si l'épopée n'use encore que de figures simples, Aśvaghoṣa connaît déjà des formes qui impliquent l'existence d'une théorie. Toute la poésie lyrique, épico-lyrique, gnomique même, les romans en prose de Subandhu et de Bāṇa — car la poétique vaut pour la prose comme pour les vers — dépendent dans une mesure croissante des règles, dont ces mêmes œuvres, et le *Bhaṭṭikāvya* au premier rang, fournissent une permanente et inépuisable illustration.

Il y a donc lieu de croire que les premiers théoriciens dont les œuvres nous sont conservées (fin du VIIe siècle au plus tôt) ont eu des prédécesseurs : ils citent d'ailleurs des noms, dont l'un revient avec quelque insistance, celui de Medhāvin. L'*Arthaśāstra* atteste sur un point précis un contact avec la poétique (Kauṭ. I. 10[28]). Mais ce qui a été décisif pour la fixation de la poétique est l'impulsion venue de la dramaturgie : codifiée bien antérieurement, patronnée par un nom illustre, Bharata, la dramaturgie avait édifié une doctrine où la poétique n'a eu qu'à puiser du jour où la pression de l'usage l'a amenée à se constituer en discipline indépendante.

§ 1558. **Bharata et Bhāmaha.** C'est en effet Bharata qui, à propos du drame (§ 1580), fournit les premières notions de poétique dans ses *adhyāya* 6 et 7 (le *rasa* et les *bhāva*) et surtout dans son *adhyāya* 16 (exposé des *alaṃkāra* ainsi que des *lakṣaṇa*, *guṇa* et *doṣa*). On trouve en somme chez Bharata, quoique sous une forme schématique et vue sous l'angle du théâtre, une théorie complète de la poétique de type «ancien». Des commentaires de Bharata un seul est conservé en sa totalité, celui d'Abhinavagupta, qui a sa place autonome dans l'histoire de la poétique indienne.

Mais c'est avec Bhāmaha et son *Kāvyālaṃkāra* «Les ornements de la poésie» que commence la longue série des ouvrages de poétique. La date s'en laisse fixer approximativement par le fait que les traités ultérieurs l'ont utilisé et qu'il aurait lui-même emprunté à la phraséologie de Dharmakīrti (Jacobi; de Dignāga d'après Tucci), ce qui le placerait vers la fin du VIIe siècle. On discute s'il a servi de modèle au *Bhaṭṭikāvya*, dont les exemples, groupés aux chants 10 à 13, suivent d'assez près ses enseignements. On a présumé que Bhāmaha était bouddhiste; on le croit kaśmīrien. Rédigé en des *śloka* plutôt obscurs, divisé en 6 *pariccheda*, dont les deux derniers décrivent des erreurs de logique et de grammaire en poésie, l'ouvrage représente ce qu'on a dénommé l'école de l'*alaṃkāra*. Aucun commentaire n'en subsiste.

§ 1559. **Daṇḍin et Vāmana.** La datation de Daṇḍin, auteur du

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Kāvyādarśa «Le miroir de la poésie» (ainsi que du *Daśakumāracarita*, § 1835; on ne croit plus aujourd'hui à son identité avec l'auteur du *Mṛcchakaṭika*), reste l'un des problèmes épineux de la chronologie littéraire. De certaines citations du *Kāvyādarśa* qu'on trouve à partir du IXe siècle et de ce que Vāmana semble l'avoir utilisé, il suit que Daṇḍin pourrait être antérieur au IXe siècle; d'autre part la relation avec Bhāmaha a fait l'objet de maintes controverses. S. K. De, après d'autres auteurs, estime que Daṇḍin critique implicitement les innovations de Bhāmaha, ainsi que les commentateurs le reconnaissent : d'où résulte que le *Kāvyādarśa* appartiendrait à la première moitié du VIIIe siècle. L'auteur était apparemment du Sud. Divisé en 3 *pariccheda* (4 dans l'édition de Madrās), l'ouvrage, qui a été traduit en tibétain, a fait l'objet de commentaires nombreux, mais assez modernes. Tout en mettant en évidence la théorie des *guṇa*, il atteste les premières tendances de ce qu'on a appelé l'école de la *rīti*. Clair et de doctrine bien arrêtée, illustré d'exemples savoureux pour la plupart inventés par l'auteur, l'ouvrage constitue la meilleure initiation à la poétique sanskrite.

Vāmana, qui cite Bhavabhūti et est cité par Rājaśekhara, doit avoir vécu entre le milieu du VIIIe et le milieu du IXe siècle; kaśmīrien d'origine, il est distinct du grammairien du même nom, coauteur de la *Kāśikā* (Malati Sen). Le *Kāvyālaṃkāra* (5 *adhikaraṇa* et 12 *adhyāya*), rédigé en aphorismes (*sūtra*) que glose une *vṛtti* due à l'auteur lui-même, développe les doctrines de Vāmana et précise les tendances de «l'école de la *rīti*». Le chapitre final donne en liaison avec Pāṇini des règles pratiques de grammaire et de stylistique (incidemment de métrique) à l'usage du poète.

§ 1560. **Udbhaṭa et Rudraṭa.** Auteur du *Kāvyālaṃkārasārasaṃgraha* (en 6 *varga*, rédigé en versets suivis d'une glose), Udbhaṭa, probablement kaśmīrien, fut le contemporain et le rival de Vāmana; il précède Ānandavardhana qui le cite. Il a composé aussi un commentaire (perdu) de Bhāmaha dont il systématise les idées, et a été commenté lui-même par Pratīhārendurāja et Rājānatilaka. Le trait distinctif est la théorie des *vṛtti*.

Également du Kaśmīr, Rudraṭa se place sans doute après Vāmana, soit au IXe siècle (Pischel). Dans son traité en 16 *adhyāya*, le *Kāvyālaṃkāra*, que commentèrent Vallabhadeva au Xe siècle, puis Namisādhu et Āśādhara, il se montre le tenant de la *vakrokti*, tout en développant les *vṛtti* d'Udbhaṭa, les *rīti* de Vāmana et en donnant une place prépondérante au *rasa*, dont il a pu trouver les éléments chez Bharata et ses premiers commentateurs. L'identité de Rudraṭa et de Rudra(bhaṭṭa), auteur du *Śṛṅgāratilaka*, à laquelle on a cru, a été combattue par Jacobi : la concordance singulière entre les deux œuvres semble due au fait que Rudra a plagié Rudraṭa.

§ 1561. **Ānandavardhana et Mammaṭa.** Le kaśmīrien Ānandavardhana qui vécut au IXe siècle au témoignage de la *Rājataraṅgiṇī*, est l'auteur du *Dhvanyāloka*, ouvrage en 4 chapitres (*uddyota*) contenant un commentaire en prose sur des versets (*kārikā*) dus à un auteur distinct, qu'on appelle le *dhvanikāra*, et qui doit être du VIIIe siècle (Jacobi). Ouvrage de grande pénétration esthétique, qui a accrédité sinon fondé l'école

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

du *dhvani*. Ānandavardhana a trouvé un commentateur remarquable dans Abhinavagupta, kaśmīrien, fin du xe siècle ou début du xie siècle, connu aussi par son commentaire de Bharata et par son activité dans le domaine du śivaïsme du Kaśmīr (§ 1296).

Un ouvrage fort populaire est le *Kāvyaprakāśa* «L'illumination de la poésie», en 10 *ullāsa*, du brahmane kaśmīrien Mammaṭa, dont l'activité se situe sans doute à la fin du xie siècle (De), entre Ruyyaka et Bhoja. Achevé par un certain Alaka ou plutôt Allaṭa, l'ouvrage en forme de versets-*kārikā* (appelés souvent *sūtra* par les commentateurs) accompagnés d'une glose, a donné lieu à une cinquantaine de commentaires (sans compter les anonymes), parmi lesquels se signalent les œuvres d'un grammairien tel que Nāgojībhaṭṭa, d'un philosophe comme Jagadīśa, du théologien Gokulanātha, des poéticiens Ruyyaka et Viśvanātha. C'est la systématisation de l'école du *dhvani*, la synthèse autour de cette notion nouvelle de toutes les doctrines précédemment enseignées.

§ 1562. **La poétique entre les IXe et XIIe siècles.** Le succès de l'école du *dhvani* n'a pas empêché l'éclosion de théories marginales. C'est ainsi que Bhaṭṭanāyaka dans son *Hṛdayadarpaṇa* (texte perdu, peut-être un commentaire de Bharata), antérieur probablement à Abhinavagupta, postule le *bhoga* comme base du *rasa*; Kuntala (Kuntaka), du xe-xie siècle, auteur du *Vabroktijīvita* (*kārikā* et glose), développe le système de la *vakrokti*, tandis que Mahiman ou Mahimabhaṭṭa, fin du xie siècle, auteur du *Vyaktiviveka*, se propose d'expliquer, et par suite d'annuler, le *dhvani* en l'enfermant dans un raisonnement d'inférence.

Les chapitres 336 à 346 de l'*Agnipurāṇa* qui traitent de poétique, sont postérieurs au viiie siècle, vu qu'ils attestent des emprunts à Daṇḍin; d'autre part, ils sont cités par Ānandavardhana. C'est un texte éclectique, qui sur certains points se réfère à une doctrine dont il n'y a pas trace ailleurs. Le *Viṣṇudharmottara* a aussi un chapitre de poétique. Enfin Bhoja(deva), auteur du *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa*, doit être identique au roi Bhoja de Dhārā, du xie siècle; ce vaste ouvrage, qui s'appuie sur l'*Agni* et comme ce dernier ignore le *dhvani*, est fort riche en citations de strophes sanskrites et prākrites (*apabhraṃśa*; v. § 1564 un autre ouvrage attribué au même auteur.)

Ruyyaka (alias : Rucaka), kaśmīrien, auteur de l'*Alaṃkārasarvasva* «La totalité des ornements poétiques», peut être considéré comme le dernier grand nom de la période créatrice. L'ouvrage comprend 86 *sūtra* (peut-être l'œuvre propre de Ruyyaka) et une glose que la tradition du Sud attribue à Maṅkhuka ou Maṅkhaka. Daté de la seconde moitié du xiie siècle, ce texte, dont plusieurs commentaires sont connus, marque un certain retour à l'école de l'*alaṃkāra* et met en évidence la *vicchitti*; mais dans l'ensemble il suit de près Mammaṭa. On connaît de Ruyyaka plusieurs autres œuvres de poétique.

§ 1563. **Les compilations récentes.** Après Ruyyaka on arrive à la période des commentateurs et des compilateurs, qui se bornent à donner une forme nouvelle aux enseignements antérieurs (comme les *Kaumudī* du domaine grammatical) et quant au fond laissent prévaloir les tendances éclectiques et le zèle indéfini à subdiviser.

Il y a d'abord le groupe jaina : on retrouve ici le nom du polygraphe

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

bien connu Hemacandra (première moitié du XIIe siècle), avec son *Kāvyānuśāsana* «L'enseignement de la poésie» (en 8 *adhyāya;* rédigé en *sūtra* avec une glose appelée *Alaṃkāracūḍāmaṇi* et un commentaire appelé *Viveka*), fondé surtout sur Mammaṭa; le *Vāgbhaṭālaṃkāra,* première moitié du XIIe siècle, de Vāgbhaṭa senior (5 *pariccheda,* en versets); le *Kāvyānuśāsana,* XIIIe siècle, de Vāgbhaṭa junior (5 *adhyāya,* en *sūtra,* avec une glose nommée *Alaṃkāratilaka*) : ce dernier, qui cite l'autre Vāgbhaṭa comme son autorité, a fait à Hemacandra des emprunts littéraux considérables, et l'un et l'autre relèvent de tendances antérieures au *dhvani.*

Le *Candrāloka* de Jayadeva (XIIIe ou XIVe siècle), en 10 *mayūkha,* qui insiste sur les *alaṃkāra,* forme un clair et populaire épitomé. L'*Ekāvali* de Vidyādhara (en *kārikā* avec glose), probablement de la fin du XIIIe siècle, que commenta le célèbre glossateur Mallinātha, le *Pratāparudrayaśobhūṣaṇa* de Vidyānātha (*kārikā* et glose), à peu près contemporain, furent malgré leurs mérites éclipsés par le *Sāhityadarpaṇa* «Le miroir de la composition» de Viśvanātha (du Kaliṅga), ouvrage en 10 *pariccheda,* rédigé en *kārikā,* probablement du début du XIVe siècle : fort peu original, mais condensant clairement les résultats acquis, ce manuel a joui d'une vaste diffusion.

Pour les périodes plus récentes, citons le *Sāhityaratnākara* de Dharmasūri (XVe siècle) en 10 *taraṅga;* l'*Alaṃkārasarvasva* de Keśavamiśra, XVIe siècle; les *Kuvalayānandakārikā* «Versets (sur un commentaire appelé) Kuvalāyanda» par Appayadīkṣita (§ 1279), qui se fondent sur le chapitre 5 du *Candrāloka* et ont été commentées par Āśādhara; le *Nañjarājayaśobhūṣaṇa* par Narasiṃhakavi, qui suit le modèle du *Pratāpa*° précité et où les exemples mis bout à bout forment un drame complet, relatant la gloire de Nañjarāja; l'*Alaṃkāramaṇihāra* par Kṛṣṇabrahmatantra Parakālasvāmin (XIXe siècle), énorme compilation sur les figures, en 2.428 aphorismes ou versets. Mais le dernier texte important est le *Rasagaṅgādhara* de Jagannātha, XVIIe siècle, demeuré incomplet, qui apporte à la définition de la poésie des caractéristiques ingénieusement rajeunies et soumet toutes les théories antérieures à une critique assez pénétrante; Nāgojī a commenté l'ouvrage au XVIIIe siècle.

Plusieurs littératures indiennes ont développé un Alaṃkāraśāstra adapté du sanskrit selon les exigences de la langue et de la métrique qu'elles utilisent. On signale surtout pour le hindi, à partir du XVIe siècle, un mouvement dont le promoteur fut Keśavdās Sanāḍhya Miśra : on lui doit un *Rāsikapriya,* en 1592, et un *Kavipriya,* en 1602 : ce dernier en 16 livres et plus proche de la manière sanskrite. Pour le bengali, la *Rasamañjarī* de Bhāratacandra (1712-1760).

§ 1564. **Les manuels spécialisés.** Un groupe d'œuvres ne traitent que du *rasa* — ainsi les *Rasamañjarī* et *Rasataraṅgiṇi* de Bhānudatta, XIVe siècle — et singulièrement du *rasa śṛṅgāra* «érotique», considéré comme l'essentiel. Le premier traité sur le *śṛṅgāra* paraît avoir été le *Śṛṅgāratilaka* de Rudrabhaṭṭa (§ 1560), le plus considérable en tout cas le *Śṛṅgāraprakāśa* de Bhoja(rāja), en 36 *prakāśa,* qui constitue une véritable encyclopédie de la poétique. Une ère nouvelle prend place avec l'*Ujjvalan lamaṇi* de Rūpa Gosvāmin et ouvrages analogues, qui intro-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

duisent dans la théorie du *rasa* les thèmes de la dévotion viṣṇuite (cf. § 1314).

Un autre groupe est formé par les poéticiens qui se proposent pour but principal la *kaviśikṣā* «l'instruction de l'(apprenti) poète». Ce type d'œuvres remonte au polygraphe kaśmīrien Kṣemendra, de la seconde moitié du XIe siècle (on discute son identité avec le philosophe śivaïte Kṣemarāja), auteur de l'*Aucityavicāra,* ouvrage de critique littéraire, et du *Kavikaṇṭhābharaṇa,* qui précise le mode de vie, le caractère, les obligations, l'éducation qui conviennent au poète. Sur un plan plus vaste est la *Kāvyakalpalatā* d'Arisiṃha et Amaracandra, XIIIe siècle, auteurs jaina, qui traite de métrique et de grammaire, donne des modèles pour la narration, enseigne la méthode pour faire des paronomases, etc.

Mais l'ouvrage le plus original est la *Kāvyamīmāṃsā* «L'exégèse de la poésie», attribuée à Rājaśekhara (fin du IXe siècle), manuel en style mi-*sūtra,* mi-*bhāṣya* (type *Arthaśāstra*) qui a joui d'une certaine popularité et abonde en citations peu connues. Ce serait la portion initiale (premier *adhikaraṇa,* intitulé *kavirahasya*) d'un vaste traité qui devait comprendre 18 sujets; elle-même se divise en 18 *adhyāya.* On y trouve des définitions et classifications de la littérature, de l'inspiration poétique, des données sur les divers types de poète, sur l'apprentissage du métier, une description de la vie et des devoirs du poète. Il y a un chapitre de grammaire, que suit une curieuse justification du plagiat, dont il est décrit 32 modes différents. Le livre se termine par un exposé sur les conventions poétiques.

§ 1565. L'ensemble des ouvrages de poétique dépasse le chiffre de 800; ils s'étendent, si on laisse de côté la période obscure des origines, sur un millénaire entier, de 800 à 1.800. Le centre actif, probablement le lieu d'origine, fut le Kaśmīr; plus récemment on a une école du Sud, dont le représentant à haute époque a pu être Daṇḍin.

On distinguera avec De quatre périodes, sous réserve que les mouvements qui les définissent s'imbriquent les uns dans les autres et ne circonscrivent pas des écoles rigides. La période de formation qui va jusqu'à Bhāmaha et où la poétique et spécialement la thèse du *rasa* a dû sortir peu à peu de la dramaturgie. La période créatrice, de Bhāmaha à Ānandavardhana inclus, des VIIe au IXe siècles, qui édifie les méthodes de l'*alaṃkāra* (Bhāmaha, Udbhaṭa, Rudraṭa), de la *rīti* (Daṇḍin, Vāmana), du *rasa* (Bhaṭṭanāyaka, etc.), enfin du *dhvani* (Ānandavardhana). Suit une période de systématisation, des IXe au XIe siècles, marquée par les noms d'Abhinavagupta, de Kuntala, etc., et qui a son point culminant avec Mammaṭa. Enfin la période scolastique, celle de la décadence, à partir du XIIe siècle. Plus généralement on reconnaîtra dans le *dhvani* le pivot des doctrines indiennes, et l'on délimitera l'époque pré-*dhvani*, l'ère du *dhvani* et enfin celle que marquent le développement du *dhvani* et les réactions qu'il a suscitées.

§ 1566. **Le domaine de la poétique.** La poétique embrasse, non pas seulement les textes versifiés (*padya*), mais aussi la prose (*gadya*) ou les textes mixtes (*miśra,* techniquement *campū*), dont l'ensemble se répartit en littérature d'inspiration poétique (*kāvya*) et littérature didactique (*śāstra*). Le *kāvya* se différencie d'abord suivant le langage

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

(sanskrit, prākrit avec ses quatre variétés principales, *apabhraṃśa;* la *Kāvyamīmāṃsā* ajoute la *bhūtabhāṣā* et classifie selon les régions et les types d'êtres, humains ou divins, qui sont censés employer ces langues) ; en second lieu suivant le sujet — incidents d'ordre humain ou divin, faits inventés, données d'ordre technique — enfin suivant la forme : la description de Bhāmaha, amplifiée et altérée par ses successeurs, énumère le *sargabandha* ou *mahākāvya* «poésie épico-lyrique» (dont il est fourni des règles très strictes), l'*abhineyārtha* qui embrasse tous les genres dramatiques, la *kathā* et l'*ākhyāyikā* (mal distinctes entre elles) qui englobent les formes narratives en prose, enfin l'*anibaddhakāvya* ou «poésie discontinue», c'est-à-dire les poèmes brefs. L'art littéraire, activité non point naturelle mais résultant d'un concours d'actes intentionnels, est au service de la connaissance de l'être et en même temps de l'univers. Il est partie d'un tout, qui aboutit au savoir sacré. Régi par les lois de la poétique, le poème traduit d'abord la structure de l'être physique : il a un corps, un souffle vital, une âme ; d'autre part, comme le sacrifice védique, il vise à imiter le cosmos, à fixer un contact émotionnel entre l'individu et ces normes (*pramāṇa*) qu'on retrouve sous-jacentes à l'ensemble des techniques indiennes, et qui monnaient l'antique concept de loi cosmique (*ṛta*). La gloire du poète se manifeste non seulement par les récompenses matérielles (parfois considérables), par les honneurs et la faveur des femmes, mais encore par l'immortalité. On assure que le poète peut dans des cas privilégiés échapper au *saṃsāra,* accéder de plain-pied à la délivrance.

Mais ses obligations sont lourdes. Outre la poétique, il doit connaître à fond grammaire et métrique, posséder la lexicographie synonymique et des rudiments de plusieurs sciences profanes, dont l'ensemble forme la *vyutpatti* ou «culture». Il lui faut, en outre, «la concentration» (*samādhi*) et «l'exercice» (*abhyāsa*), mais avant tout «le pouvoir» (*śakti*), lequel donne naissance (ou équivaut) à la *pratibhā* (proprement «illumination»), «l'imagination», terme central de la philosophie poétique (T. N. Sreekantaiya), dont Rājaśekhara distinguera deux espèces, la créatrice (*kārayitrī*), la compréhensive ou critique (*bhāvayitrī*). Kṣemendra, qui met à la source du sentiment poétique l'*aucitya* ou «propriété», postule le *pauruṣa* «le travail humain» à côté du *divyaprayatna* «secours divin».

§ 1567. Les alaṃkāra (proprement *kāvyālaṃkāra* «ornements de la poésie»), exactement comparables aux parures que revêtent les humains, concernent comme elles le corps (*śarīra*), non l'âme (*ātman*) de la poésie. Le terme, dont une variante phonique apparaît dès le *Ṛgveda* avec une nuance différente, désigne les figures poétiques, qu'après Bhāmaha les auteurs répartiront en *śabdālaṃkāra* «figures de mot» et *arthālaṃkāra* «figures de sens» ; l'*Agnipurāṇa* imaginera des figures mixtes (*śabdārthālaṃkāra*). C'est la mieux établie des doctrines poétiques indiennes, celle qui a survécu à toutes les vicissitudes ; cependant les détails, exposés avec une minutie souvent déconcertante, ont été fort sujets à varier, là même où les désignations demeurent (Nobel). Le nombre des figures lui-même a fort varié : on part de quatre chez Bharata (*upamā* «comparaison», *rūpaka* «métaphore»,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

yamaka [«jumeau»], type d'allitération, *dīpaka* [«illuminant»], association d'un seul attribut avec deux ou plus de deux objets ou inversement de plusieurs attributs avec un même objet), l'*upamā* par exemple ayant 5 subdivisions (plus tard jusqu'à 32), le *yamaka* 10. Ce sont avec l'*anuprāsa,* qui désigne une allitération distincte du *yamaka,* les cinq figures qui constituent le fond de la théorie ; les poéticiens récents énumèrent par développements successifs jusqu'à une centaine d'autres avec d'innombrables variétés. Tout porte à croire que la poétique est née d'abord d'une description mécanique des figures, autrement dit d'une série de recettes à l'usage du poète (Jacobi). De bonne heure cependant on cherche un principe unitaire, on range sous certains chefs majeurs les figures de mot et de sens (ainsi, chez Vāmana, ces dernières relèvent de l'*aupamya* «notion comparante»), on propose une explication générale : chez Bhāmaha c'est la *vakrokti* («l'expression courbe»), c'est-à-dire l'emploi de mots et de tournures éloignées de l'usage commun ; pour Kuntala la *vakrokti* constitue l'*alaṃkāra* par excellence, «la vie» même de la poésie, qui se manifeste dans tous les aspects de la forme poétique, depuis les phonèmes isolés jusqu'à l'œuvre totale. Pour Rudraṭa la *vakrokti* n'est autre qu'une «équivoque» fondée sur un jeu de mots ou sur une intonation (*kāku*), et le terme s'oppose à *svabhāvokti* «l'expression naturelle», que Daṇḍin érige curieusement en une figure poétique. Pour Abhinavagupta le signe commun des *alaṃkāra* est l'*atiśayokti* «l'expression en excès» (qui désigne aussi plus spécialement «l'hyperbole», la meilleure des figures au témoignage de Daṇḍin). Les théoriciens ultérieurs cherchent par les approximations de *vaicitrya* «diversité-étrangeté», *vicchitti* ou *bhaṅgī* «rupture» ou encore *camatkāratva* «émerveillement» à préciser l'essence du charme poétique.

§ 1568. La *tulyayogitā* («jonction égale») est (ou plutôt est devenue) un autre aspect du *dīpaka,* l'*ākṣepa* («objection») est une paralipse (on nie une chose pour la mieux faire entendre), l'*arthāntaranyāsa* consiste à «poser un cas analogue» pour corroborer une assertion, la *vibhāvanā,* à indiquer des effets dont on laisse deviner la cause, la *viśeṣokti,* à souligner une divergence entre deux choses par ailleurs analogues, la *samāsokti* à suggérer un transfert d'attributs en notant des concordances, l'*ullekha* à décrire un objet sous des angles différents, l'*utprekṣā* à le retracer par voie d'image, etc. Nombre de ces notions ne sont autres que des articulations logiques ou des mouvements émotionnels sans aucun support stable dans le style. Un *alaṃkāra* important, qui d'après Daṇḍin «accroît le charme de tous les autres», est le *śleṣa* ou paronomase, dont l'emploi, remontant peut-être aux hymnes du Veda, caractérise toute la littérature élaborée de l'âge classique. Un auteur tel que Subandhu se flatte d'avoir composé un ouvrage entier où chaque mot est à double sens. Les théoriciens discutent aussi sur la combinaison (*saṃsṛṣṭi*), licite ou illicite, de deux ou trois figures en une même proposition. Mais à partir du jour où le *dhvani* et le *rasa* concentrent l'attention des poéticiens, les *alaṃkāra* sont considérés comme un élément accessoire : déjà Vāmana les traite simplement comme des éléments qui exaltent le charme créé par les *guṇa,* et les tenants

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

de l'école du *dhvani* excluront ceux des *alaṃkāra* qui leur paraissent ne pas produire de *rasa*.

§ 1569. Voici, emprunté à De, ce que donne l'éloge de la beauté d'une femme énoncé selon les principales figures poétiques : «ton visage est comme la lune» (*upamā*), «la lune est comme ton visage» (*pratīpa* «[comparaison] inverse»), «la lune de ton visage» (*rūpaka*), «est-ce ton visage ou est-ce la lune ?» (*saṃdeha* «doute»), «c'est la lune et non ton visage» (*apahnuti* «dénégation»), «la lune est comme ton visage, ton visage comme la lune» (*upameyopamā* «comparaison de la chose déjà comparée»), «ton visage n'est pareil qu'à ton visage» (*ananvaya* «comparaison d'une chose avec elle-même»), «ayant vu la lune, je me suis rappelé ton visage» (*smaraṇa* «souvenir»), «croyant que c'est la lune, le *cakora* vole vers ton visage» (*bhrāntimant* «erroné»), «voici la lune, voici le lotus, ainsi le *cakora* et l'abeille volent vers ton visage» (*ullekha*), «c'est vraiment la lune» (*utprekṣā*), «c'est une seconde lune» (*atiśayokti*), «la lune et le lotus sont vaincus par ton visage» (*tulyayogitā*), «ton visage ainsi que la lune se réjouissent dans la nuit» (*dīpaka*), «ton visage brille toujours, mais la lune brille la nuit» (*vyatireka* «contraste»), «la lune dans le ciel, sur terre ton visage» (*dṛṣṭānta* «exemple»), «la lune règne au ciel, ton visage règne sur terre» (*prativastūpamā* «comparaison corrélative»), «ton visage porte la beauté de la lune» (*nidarśana* «illustration»), «la lune est pâle devant ton visage» (*aprastutaprasaṃsā* «louange non exprimée»), «par ton visage de lune la chaleur de la passion est rafraîchie» (*pariṇāma* «évolution»), «ton visage joliment marqué d'yeux noirs et paré de la lumière du sourire» (*samāsokti*).

§ 1570. Les guṇa et les doṣa. La liste des dix *guṇa* ou «qualités» (poétiques) et celle des dix *doṣa* ou «défauts» forme depuis Bhārata un lieu commun de la théorie. Certains *guṇa* se rapportent au mot, d'autres aux sens, d'autres à l'un et à l'autre. Pour Vāmana, chaque *guṇa* vaut, avec une valeur différente, pour le mot et pour le sens, à savoir *ojas* «structure serrée des mots» et «plénitude de l'idée», *prasāda* «structure lâche» et «netteté du sens», *śleṣa* «coalescence» (des mots et des idées), *samatā* «homogénéité de construction» et «suite dans les idées», *samādhi* «symétrie» et «perception du vrai par concentration d'esprit», *mādhurya* «emploi de mots distincts» et «pensée frappante», *saukumārya* «douceur des sons» et « grâce de la pensée», *udāratā* «vivacité des mots» et «délicatesse du sens», *arthavyakti* «emploi de mots faciles à saisir» et «caractère explicite des idées», *kānti* «richesse du vocabulaire» et «prééminence des *rasa*». Les *doṣa* chez Daṇḍin se divisent en défauts concernant le mot et la phrase, le sens du mot et celui de la phrase ; les erreurs grammaticales y occupent une certaine place. Dans tout cela les définitions varient à l'extrême, en particulier les *guṇa* n'ont jamais été nettement distingués des *alaṃkāra*. Par opposition à ces derniers, Daṇḍin les désigne comme des éléments constants (*nitya*), ayant rapport à l'âme de la poésie. Toutefois la plupart des auteurs les subordonnent tantôt aux *alaṃkāra*, tantôt aux *riti*, plus tard au *dhvani* ou au *rasa* : pour Abhinavagupta ils sont facteurs de *rasa*, les «défauts» étant refouleurs du *rasa*. Bhoja et Vidyā-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

dhara distingueront jusqu'à 24 *guṇa*, sans compter ceux qui proviennent de «défauts» changés en «qualités» sous certaines circonstances.

§ 1571. D'après Jacobi la théorie des dix *guṇa* s'est développée sur la base de trois *guṇa* primordiaux (par imitation des *guṇa* philosophiques ?), connus de Bhāmaha, repris par Ānandavardhana et Mammaṭa et peut-être déjà impliqués dans l'enseignement de Bharata. C'est la triade *mādhurya, ojas, prasāda,* qui définit en gros la langue poétique comme «agréable», «forte» et «claire» : ces termes, dont on cherchera l'origine psychologique (respectivement décrite comme une «fusion», une «dilatation« et un «épanouissement» de l'esprit), sont tout voisins de la série *mādhurya, audārya, spaṣṭatva* que donne Kauṭilya dans le *śāsanādhikāra*. Les dix *guṇa* se seraient accrédités par opposition aux dix *doṣa,* d'où le fait que Bharata les définit négativement, comme des «absences de défauts». Ce sont aussi des formes de *guṇa* que les notions de *śayyā* ou «repos» des mots et *pāka* ou «mûrissement» du sens, qui accompagnent chez Vidyānātha une théorie de l'immutabilité du vocabulaire : le signe du bon langage (*sauśabdya*) réside dans l'impossibilité de remplacer un terme par son synonyme, et Rājaśekhara va jusqu'à imaginer neuf sortes de *pāka,* désignées fantaisistement par des noms de fruits.

Quant aux *lakṣaṇa* ou «caractéristiques» poétiques chez Bharata, au nombre de 36, ils ont eu peu d'échos dans la littérature ; Jayadeva en redonne une liste abrégée. Peut-être concernaient-ils exclusivement le drame. D'après Jacobi l'énumération imite celle des 36 *mantrārtha* «sens des *mantra*», qu'on trouve dans la *Bṛhaddevatā*.

§ 1572. Les rīti. Pour Daṇḍin les *guṇa* sont le propre du «style» (*mārga*, littéralement «chemin») *vaidarbha,* tandis que le style *gauḍa* ne comporte pas usuellement de «qualités». Vāmana, qui attribue au *gauḍa* les qualités de force et de richesse, précise le sens de ce qu'il appelle et qu'on appellera désormais après lui les *rīti* (proprement «cours») : il en fixe le nombre à trois, *vaidarbhī, gauḍī, pāñcālī* (Bhāmaha faisait déjà allusion, obscurément, au *vaidarbha* et au *gauḍīya*), à quoi Rudraṭa et l'*Agnipurāṇa* ajouteront la *lāṭī* ou *lāṭīyā,* Bhoja la *māgadhī* et l'*āvantikā*. On ignore quelle réalité se cache sous cette nomenclature géographique (emploi de tel style par tel poète régional ?), que Kuntala remplace par de simples qualificatifs (*sukumāra, vicitra, madhyama*). Le style le plus apprécié, simple, clair, agréable, est la *vaidarbhī,* qui sous sa forme pure ne recourt pas aux composés, tandis que la *gauḍī,* style lourd et obscur, se caractérise par les composés longs et les phonèmes durs ou massifs ; la *pāñcālī* a pour traits la douceur et la suavité. En fait, c'est la présence des composés qui, surtout depuis Rudraṭa, sert de critère à la différenciation des styles, d'où vient que les *guṇa* (et en particulier l'*ojas*), qui sont en connexion avec les *rīti,* se caractérisent eux-mêmes en partie d'après l'importance des composés. Du jour où s'accrédite à nouveau la théorie des trois *guṇa,* la confusion avec les trois *rīti* (principales) est inévitable. Voisines des *rīti* sont également les *vṛtti* ou «modes» d'Udbhaṭa, qui reposent sur la prédominance de certains phonèmes et se classent en *upanāgarikā* «(mode) élégant», *grāmyā* «ordinaire», *paruṣā* «rude». Les auteurs

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

ultérieurs entendent autrement les *vṛtti*, que l'école du *dhvani* identifiera pratiquement aux «styles» et où elle résorbera les «qualités».

§ 1573. Le rasa. Avec la théorie du *rasa*, on accède à des problèmes qui concernent plus profondément l'esthétique. Issue de Bharata, et par suite des besoins de l'art dramatique, la doctrine s'est développée lentement : à peine signalée chez Bhāmaha, déjà plus explicite chez Daṇḍin et Vāmana, elle apparaît en toute évidence chez Rudraṭa pour atteindre son apogée chez les commentateurs de Bharata (Lollaṭa, Śaṅkuka, Bhaṭṭanāyaka) et surtout chez Abhinavagupta, avant de venir s'immerger dans la théorie du *dhvani*. Le terme signifie au sens propre «saveur» et les représentations gustatives prévaudront toujours autour du *rasa*. On le traduira approximativement par «sentiment» ; le terme le plus adéquat serait Stimmung. C'est un état subjectif du lecteur ou de l'auditeur (c'est tout un) par lequel les émotions dormantes qu'il est en état d'éprouver sont réveillées au contact de l'œuvre littéraire et donnent la sensation d'un plaisir, d'une volupté. A la base du *rasa*, il y a une sorte de transfert : le lecteur recrée pour son compte et reçoit en lui l'expérience originale du poète, mais cette expérience ne devient *rasa* que si elle revêt la forme d'un sentiment universel, impersonnel, pour ainsi dire abstrait. Le *rasa* n'est pas suscité directement, mais indirectement par le poète, lorsque celui-ci représente comment tel ou tel sentiment se manifeste chez son héros. La thèse de Lollaṭa et de Śaṅkuka suivant que le *rasa* serait une entité objective, soit produite (par les *vibhāva*), soit inférée par le raisonnement, a été combattue par Bhaṭṭanāyaka. Vulgairement parlant, le terme de *rasa* désigne aussi bien «le plaisir» qu'on prend à une œuvre littéraire que «la qualité particulière», la tonalité sentimentale propre à cette œuvre et qui excite ce plaisir ; plus généralement encore, il désigne la qualité par laquelle une chose quelle qu'elle soit éveille une sensation agréable.

Comme le pose déjà Bharata, le *rasa* est fondé sur le *bhāva*, c'est-à-dire sur l'émotion (proprement «l'état» psychique), en tant qu'elle assume un caractère stable, qu'elle est un *sthāyibhāva*. Un état émotionnel se fixe en *sthāyibhāva* lorsqu'il est consolidé par les *vibhāva* ou «déterminants» (dont on distingue deux catégories, les «essentiels» et les simples «excitants»), par les *anubhāva* «conséquents», manifestations extérieures (parmi lesquelles il y a les huit *sattvaja* ou *sāttvika*, signes physiques de l'émotion, *sveda* «sueur», etc.), enfin par les *vyabhicāribhāva* ou *saṃcāribhāva* «états complémentaires» au nombre de 33 (*nirveda* «remords», *glāni* «faiblesse», etc.). C'est alors que le *bhāva* sera susceptible d'atteindre au degré du *rasa* ; autrement dit, comme préciseront les théoriciens ultérieurs, le *bhāva* est un *rasa* incomplet. Ainsi le *śṛṅgārarasa*, le sentiment érotique, développé de son *sthāyibhāva* qui est la *rati* ou «volupté», a pour déterminant essentiel l'être aimé, pour excitant le printemps, clair de lune, etc. ; il se manifeste par les regards tendres, les étreintes, et a pour *sattvaja* le hérissement de poils, le frémissement (au son de la voix aimée), etc. ; enfin il est stimulé par les «complémentaires» tels que joie, inquiétude, etc.

§ 1574. C'est également à Bharata que remonte la grande classi-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

fication des *rasa* en quatre formes primaires, *śṛṅgāra* ou sentiment «érotique», *raudra* «furieux», *vīra* «héroïque», *bībhatsa* «odieux», d'où procèdent respectivement les quatre *rasa* secondaires *hāsya* «comique», *karuṇa* «pathétique», *adbhuta* «merveilleux», *bhayānaka* «terrible»; à ces huit *rasa*, qui fragmentent artificiellement un concept unitaire, répondent respectivement les huit *sthāyin* que sont amour, colère, courage, aversion, joie, douleur, étonnement, terreur. Chaque série a ses emblèmes, les couleurs et les divinités qui lui sont propres. A partir d'Udbhaṭa, nombre d'auteurs enseignent un neuvième *rasa*, le *śānta* «sentiment d'apaisement» (état de l'ascète, du saint), dont la légitimité est discutée par certains; la poétique tardive (Viśvanātha et les auteurs viṣṇuites) en introduit même un dixième, le *vātsalya* «sentiment d'affection», dont parle déjà, en un passage peut-être interpolé, Bharata; Rudraṭa et Bhoja mentionnent le *preyas* «amitié», Bhānudatta la *māyā* «illusion». A basse époque, on discute sur les incompatibilités et conflits (*virodha*) entre les *rasa*, sur leurs conjonctions (*saṃdhi*) et mixtures (*śabalatā*), sur les pseudo-*rasa* (*rasābhāsa*); Jagannātha imagine des défauts et des qualités dans le domaine du *rasa* à l'instar de ceux qui existent pour les mots ou les figures. On cherche aussi à réduire les *rasa* à l'unité : au merveilleux selon un auteur cité dans le *Sāhityadarpaṇa*, au pathétique selon l'*Uttararāmacarita* (III. 47), plus souvent à l'érotique (dans la littérature du *śṛṅgāra*) : c'est autour de l'érotique que les classifications atteignent leur plus grande complexité : il y a 384 types d'héroïne (c'est-à-dire d'amoureuse), dont on décrira en détail les gestes, les attitudes, les expressions diverses.

§ 1575. On confronte aussi le *rasa* avec les valeurs antérieurement définies, avec les *alaṃkāra* et les *rīti*, avec les *guṇa* surtout : c'est ainsi que le *mādhurya* est rattaché à l'érotique, au pathétique, au pacifique, l'*ojas* à l'héroïque, au furieux, à l'odieux, le *prasāda* appartient à tous les *rasa*. Pour Abhinavagupta, le *rasa* est la base unique de la poésie : principe extrême, sur lequel s'appuiera la poétique de Viśvanātha. Son essence est définie par Kṣemendra comme l'*aucitya* «propriété, convenance».

Substrat du *rasa*, le *sthāyibhāva* persiste chez le sujet en tant que *vāsanā* (§ 1146); la théorie utilise ce terme semi-philosophique pour montrer qu'il existe dans l'esprit une impression latente des sentiments éprouvés autrefois, ou transmis de vies antérieures, ou enfin appris, que cette impression déclenche un *rasa* lorsque par sympathie le lecteur participe au sentiment exprimé dans le poème et s'identifie au héros.

Une attitude originale est celle de Bhaṭṭanāyaka qui pose au-delà de l'expression directe des mots (*abhidhā*) et de l'acception générale (*bhāvakatva*) une valeur de «jouissance» (*bhoga*) par laquelle, selon lui, la perception du *rasa* est rendue possible : volupté apparentée à celle que donne la méditation du *brahman*, état «qui n'est pas de ce monde» (*alaukika*) — doctrine combattue par Abhinavagupta pour qui le *bhoga* n'est qu'un constituant du *rasa*.

Mais cette élévation du *rasa* au niveau de la béatitude (*ānanda*) prépare l'aboutissement ultime de la théorie poétique : son insertion

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

dans la théologie dévotionnelle de Caitanya (§ 1314) : la dévotion (*bhakti*) est mise sur le plan du *rasa* (on parle du *bhaktirasa*) ou divisée en cinq *rasa* hiérarchisés : *śānta, dāsya* ou *prīti, sakhya* ou *preyas, vātsalya,* enfin *mādhurya* ou *ujjvala;* dans cette dévotion littéraire, le *sthāyibhāva* est «le plaisir en Kṛṣṇa» (*kṛṣṇarati*).

§ 1576. Le dhvani. L'origine de la théorie du *dhvani* n'est pas exactement précisable. Quand le terme apparaît en poétique avec le *dhvanikāra* (§ 1561), il est déjà présenté comme traditionnel : il est clair que dès l'origine les poéticiens savaient ce qu'est «le sens suggéré», même si le mot leur faisait défaut Le *dhvani* implique une théorie de l'expression qui a son pendant dans d'autres techniques. On distingue la dénotation directe (*abhidhā*), la dénotation indirecte ou induite (*lakṣaṇā*), laquelle est à la base de la métaphore; certains postulent le *tātparya* ou «intention», c'est-à-dire la valeur que prennent les mots joints les uns aux autres dans la phrase, indépendamment de leur valeur particulière. Au-delà se situe «le sens suggéré», *vyaṅgyārtha* («sens à manifester») ou *dhvani* (proprement «résonance») : l'idée de la *vyañjanā* ou *vyakti*, suivant laquelle tel phénomène produit à tel moment déterminé n'est autre que «la manifestation» d'une chose qui existait déjà à l'état latent, est familière à la spéculation philosophique. D'autre part la théorie du *dhvani* a trouvé un appui dans celle du *sphoṭa* (Jacobi) : de même que chez les grammairiens le vocable au moment où il est émis manifeste un vocable latent (§ 1510), de même chez les vrais poètes les mots révèlent un sens inexprimé, qui est le fond même de la poésie : la poésie par excellence est celle où règne le *dhvani* (*dhvanikāvya*) Une poésie inférieure est celle où il existe à l'état subordonné (*guṇibhūtavyaṅgya,* avec 8 subdivisions). La catégorie la plus basse est celle où il fait défaut, le *citra* ou poésie purement «picturale». C'est la classification de Mammaṭa.

§ 1577. Le *dhvani* se laisse décrire : *a.* Selon l'élément qui le reçoit : mot, phrase, passage, œuvre littéraire tout entière, éventuellement phonème isolé; *b.* Selon sa relation avec le sens direct : tantôt le sens direct est totalement annulé, ou du moins modifié, en tout cas il n'est pas le sens qu'on désire exprimer (*avivakṣita*) ; tantôt, tout en étant visé, il n'existe qu'en fonction d'un autre sens (*vivakṣitānyapara*), lequel parvient au lecteur soit simultanément avec le sens direct et par suite imperceptiblement (*asaṃlakṣya*), soit de façon perceptible (*saṃlakṣya*) «comme la résonance qui suit le battement d'une cloche». Enfin *c.* Selon sa nature même : le *dhvani* peut porter sur la chose (*vastudhvani*) à exprimer, à savoir toute notion concrète ou abstraite, événement ou axiome; sur une figure (*alaṃkāradhvani*), métaphore voilée ou allégorie; enfin sur le sentiment (*rasadhvani*). Le *rasadhvani* est de beaucoup la forme principale, la seule qui puisse valoir pour des œuvres entières, tout en s'appliquant aussi à des mots isolés. En définitive, la théorie du *dhvani* n'a été qu'une superstructure de celle du *rasa.* On a considéré que le *rasa* est l'essence de la poésie, qu'il est par nature inexprimé et seulement «suggérable», les *vibhāva, anubhāva* et *vyabhicārin* (§ 1573) seuls pouvant être exprimés. La perception (*pratīti*) du *rasa* n'est,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

comme dit Abhinavagupta, que la manifestation (*abhivyakti*) de quelque chose qui existait déjà et qui n'est autre que le *dhvani* : sous l'effet de cette perception les enveloppes entourant l'esprit imprégné de *vāsanā* (§ 1575) et qui l'empêchaient de jouir se brisent : c'est cet état d'esprit délivré de ses enveloppes, la *bhagnāvaraṇā cit* de Jagannātha, qui forme «la saveur» (*āsvāda*) du *rasa* (Mukerjee).

§ 1578. D'autre part, l'école du *dhvani* se préoccupe de réinterpréter les autres éléments de l'art poétique, les *rīti*, *guṇa* et *alaṃkāra*. La combinaison de ces diverses tendances permettra à des auteurs tardifs d'élaborer jusqu'à 5355 propriétés ou circonstances afférentes au *dhvani*.

La théorie a rencontré quelques opposants. Certains auteurs ont nié que le *dhvani* fût une fonction séparée, ont tenté de l'interpréter en partant de la dénomination indirecte ou de l'intention. Mahimabhaṭṭa a voulu établir que, loin d'être une donnée, le *dhvani* résultait d'un raisonnement d'inférence (*anumāna*). D'autres l'assujettissent à un principe supérieur : la théorie de Bhaṭṭanāyaka (§ 1575) vaut aussi pour le *dhvani*. Kuntala reconnaît en ce dernier une simple variété de la *vakrokti* (§ 1567), fondée sur «le transfert» (*upacāra*). L'*Agnipurāṇa* et Bhoja, comme plus tard les deux Vāgbhaṭa, ignorent le *dhvani*. Mais dans l'ensemble la doctrine est solidement installée, et l'on peut dire qu'à partir du IXe siècle elle domine entièrement la poétique indienne.

5. Dramaturgie

§ 1579. Bharata. Si la poétique revendique à basse époque une origine divine, l'art dramatique (*nāṭya*) plonge par ses racines en pleine mythologie. La tradition veut que Brahman l'ait créé comme cinquième Veda, elle retrace comment le premier drame fut «inventé» et mis en scène par Bharata, représenté devant les dieux et les démons, comment l'art dramatique fut plus tard transporté du ciel sur la terre par les élèves de Bharata. C'est précisément au *muni* Bharata qu'est attribué l'ouvrage qui jouit en la matière d'une autorité absolue, le *Nāṭyaśāstra* ou «Traité d'art dramatique». L'attribution est aussi faiblement garantie que celle du *Dharmaśāstra* à Manu : le mot *bharata* (peut-être identique au nom de tribu) signifie «acteur» et l'on ignore quelle individualité se cache sous cette appellation. Le texte en tout cas, dans l'état où nous l'avons, ne saurait dater d'avant le VIe siècle, peut-être même le VIIIe siècle. Mais c'est un texte refait, et dont la transmission a été fort défectueuse. La tradition conserve le souvenir d'un ouvrage plus ancien, plus volumineux encore. La dernière portion (celle de la musique), qui renvoie à un certain Kohala, semble avoir été remaniée par Nandin (Nandikeśvara) [De]. Il se présente en versets de type épique, à structure lâche, mais d'interprétation parfois fort difficile, avec des portions en mètre *āryā* et d'autres en prose. Abstraction faite de quelques fragments, la forme ancienne devait être celle en *sūtra* mêlés de *bhāṣya*, qui a prévalu à l'origine de plusieurs techniques profanes (*Arthaśāstra*, *Kāmaśāstra*) ; certains indices internes et le témoi-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

gnage même de Bhavabhūti montrent qu'on avait affaire à des *sūtra*. L'origine est composite. La substance de l'œuvre est nettement antérieure à Bhāmaha (§ 1558), probablement à Kālidāsa et à Bhāsa (cf. l'*Avimāraka*) ; mais la mention de certains ethniques interdit de reporter trop haut la date initiale, sous réserve que des groupes isolés ont pu préexister comme noyaux indépendants, pareils sans doute à ces *naṭasūtra* dont Pāṇini atteste la présence.

§ 1580. L'ouvrage, qui présente des divergences textuelles notables (on a parlé de deux recensions), se divise en 36, 37 ou 38 *adhyāya*. Autour d'un cadre mythique en style de *Purāṇa*, qui occupe le premier et les deux derniers *adhyāya*, s'ordonnent sans grande liaison une série de chapitres qui embrassent l'art dramatique sous ses divers aspects, comme une chose totale, faisant appel à toutes les ressources de la technique ; soit, dans la version en 38 *adhyāya* : construction et consécration du théâtre (2-3), danse et mimique (4, 8-14, 25), prélude [*pūrvaraṅga*] (5), sentiments [*rasa*] (6) et états [*bhāva*] (7), mètres (15), figures et qualités (16), dialectes, modes d'adresse, intonation (*kāku*) (17), les dix types de composition dramatique [*daśarūpa*] (18), action (19), genres dramatiques (20), costume, fard, etc. (21), caractères (22-24), distribution et acteurs (26, 35), représentation [*abhinaya*] (27), musique et chant (28-34). C'est une collection de manuels mnémoniques à l'usage des individus intéressés à l'art dramatique, depuis l'architecte, le prêtre, le charpentier, jusqu'au musicien, au chef d'orchestre, au maître à danser, au régisseur et chef des acteurs, enfin même au critique. A partir du chapitre 4, on soupçonne un plan visant à englober les quatre branches de l'art de la représentation (*abhinaya*) : mimique (*āṅgika*), sentiments (*sāttvika*), parole (*vācika*), extérieurs (costume, décors) [*āhārya*].

On ignore le nombre des commentateurs de Bharata, leurs ouvrages étant perdus ; Lollaṭa et Śaṅkuka semblent avoir été du IXe siècle, Bhaṭṭanāyaka, dont on n'est pas sûr qu'il ait effectivement commenté Bharata (§ 1562), du Xe siècle. Le seul commentaire demeuré en presque totalité, l'importante et ardue *Abhinavabhāratī*, qui condense et critique les commentaires antérieurs, est l'œuvre d'Abhinavagupta (§ 1558 et 1561).

§ 1581. **Les textes postérieurs.** Le prestige dont jouit Bharata semble avoir freiné pour une part l'activité littéraire en ce domaine. De même qu'on ne sait rien sur les prédécesseurs de Bharata, de même après lui la dramaturgie disparaît pour longtemps : les premiers textes de poétique la passent sous silence, renvoyant à « des traités spéciaux » ; à partir de l'*Agnipurāṇa* et de Hemacandra, ils l'incorporent dans la théorie poétique, dont elle forme d'ailleurs souvent la partie essentielle. Les textes de poétique qui la mettent le mieux en évidence sont ceux de Vidyānātha (qui donne même à titre d'illustration un drame tout entier de sa fabrication, cité strophe à strophe), de Vidyādhara et surtout de Viśvanātha (6e *pariccheda* du *Sāhityadarpaṇa*). Mais cette dramaturgie annexée à la poétique ne comporte guère d'innovations : elle repose sur le *Daśarūpa(ka)*, quand elle ne remonte pas directement à Bharata.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

C'est en effet le *Daśarūpa(ka)* de Dhanaṃjaya — l'auteur vivait au xe siècle, à la cour du roi Muñja de Mālava — qui pour la première fois reprend à titre autonome, en la simplifiant et la réduisant considérablement, la matière du *Nāṭyaśāstra*. Rédigé en *śloka* raides et concis, l'ouvrage traite en 4 *adhyāya* du sujet et de l'action, des rôles et des langues, du prologue et des types de drame, enfin des sentiments et des états. Il a fait l'objet de plusieurs commentaires, notamment par un certain Dhanika où l'on a voulu voir un autre nom de Dhanaṃjaya.

§ 1582. D'autres ouvrages plus récents sont la *Nāṭakacandrikā* de Rūpa Gosvāmin, le *Nāṭyapradīpa* de Sundaramiśra (débuts du xvie et du xviie siècle); le *Nāṭyadarpaṇa* de Rāmacandra et Guṇacandra (xiie siècle), en 4 *viveka* (le *nāṭaka;* les onze autres types de drame; les *vṛtti, rasa, bhāva,* l'*abhinaya;* les traits communs à tous les types dramatiques); le *Nāṭakalakṣaṇaratnakośa* de Sāgaranandin, qu'on estime antérieur à 1431 (antérieur au xe siècle d'après Ramkrishna Kavi), texte où abondent les citations du *Nāṭyaśāstra* et de divers auteurs littéraires, et qui ne semble pas dériver de l'école du *Daśarūpa*. Le *Bhāvaprakāśana* de Śāradātanaya, en 10 *adhikāra*, écrit en versets de style épique, traite extensivement du *rasa* en même temps que de dramaturgie; l'ouvrage, qui date du xiie siècle apparemment, a puisé à diverses sources, dont plusieurs perdues, et est à ce titre précieux pour nous.

Plus encore que pour la poétique, il faut rappeler l'étroit contact entre la dramaturgie et l'érotique : une partie de la matière et de la terminologie est commune aux deux domaines : mêmes personnages, mêmes mœurs, mêmes analyses psychologiques. D'autre part, l'art dramatique, comme on le voit par le *Nāṭyaśāstra,* fait appel à des techniques voisines, danse, musique, mimique, dont on traitera plus loin, § 1604 et suiv.

§ 1583. **Le drame** (*nāṭya*) est l'imitation d'un caractère donné dans une série de situations qui produisent la joie ou la douleur à l'aide de divers modes de représentations, les quatre *abhinaya* cités ci-dessus (§ 1580), mimique, sentiments, parole et costume. C'est la combinaison de la récitation simple avec la mimique (*nṛtya*) et la danse (*nṛtta*). La parenté des trois genres se révèle dans leur nom même : tous trois sont tirés de la racine *nṛt-* «danser» (prākrit *naṭ-*), qui se retrouve dans le nom de l'acteur, *naṭa,* et du type principal de drame, *nāṭaka*. Une désignation plus générale du drame est *rūpaka,* proprement «forme». L'essentiel en est, du point de vue formel, la poésie; du point de vue psychologique, la production du *rasa* (§ 1573). Les drames se distinguent les uns des autres selon le sujet, les personnages, le *rasa*.

§ 1584. **Le sujet** (*vastu, itivṛtta*) est traditionnel (légendaire), inventé ou mixte. Dans un sujet traditionnel, il est nécessaire d'ennoblir le héros si la légende lui assigne des traits qui ne répondent pas à l'image qu'on doit s'en faire. On distingue le sujet principal, celui qui mène le héros à la possession du fruit souhaité, et le sujet subordonné qui sert de moyen et se présente sous forme d'incident ou d'épisode. Lorsqu'il a son plein développement, le sujet comprend cinq éléments

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

(*arthaprakṛti*), correspondant aux cinq situations par où passe un personnage (entreprise, effort, espoir du succès, certitude, succès) : le germe (*bīja*), indication légère de l'objet final, la goutte (*bindu*) qui s'étend comme de l'huile sur une nappe d'eau et symbolise le développement de l'action, l'épisode (*patākā*), l'incident (*prakarī*), le dénouement (*kārya*). La combinaison des situations et des éléments donne les cinq jointures (*saṃdhi*) de l'action : l'ouverture (*mukha*), le progrès (*pratimukha*), le développement (*garbha*), la délibération (*vimarśa*), la conclusion (*nirvahaṇa*) ; subdivisées en 64 membres ou *aṅga* (respectivement 12, 13, 12, 13, 14).

On distingue ce qui est représenté (*dṛśya*) et ce qui est décrit par narration (*śravya*) : ce qu'on représente doit servir à produire le *rasa;* il faut éviter tout ce qui entraverait le *rasa,* par exemple la représentation de la mort ou d'une calamité, celle des rites religieux, des scènes trop intimes ou vulgaires.

La matière se répartit en actes (*aṅka*), à nombre variable (§ 1590), chaque acte contenant les événements d'une seule et même journée, sans discontinuité. Entre les actes, il peut s'écouler un intervalle d'un an. Les faits omis sont retracés sous forme d'introductions (*arthopakṣepa*), dont les principales sont le *viṣkambha*(*ka*) et le *praveaśka :* celle-ci se distingue de celle-là en ce qu'elle est exclue du début du drame et ne comporte que des rôles secondaires.

Les jointures internes (*antarasaṃdhi*) renforcent l'intrigue : ce sont le rêve, la lettre, le message, la voix d'en haut ou de derrière la scène, le portrait, l'ivresse, le déguisement, etc. ; on décrit aussi l'acte-embryon (*garbhāṅka*), représentation scénique à l'intérieur du drame, où les acteurs principaux deviennent assistants, l'équivoque de situation ou de mot, l'aparté, etc.

§ 1585. **Les personnages.** Le héros ou *nāyaka* (« celui qui conduit » l'événement à son terme) possède l'ensemble le plus vaste possible de perfections, outre huit qualités (*guṇa*) naturelles. Elles se résument en le fait qu'il est noble (*dhīra*). Selon le caractère dominant, on distingue le héros joyeux (*lalita*), calme (*śānta*), fier (*udātta*), violent (*uddhata*) ; d'après son comportement avec les femmes il est courtois (*dakṣiṇa*), faux (*śaṭha*), effronté (*dhṛṣṭa*), fidèle (*anukūla*) ; au total il y a 48 types. Le héros principal doit avoir un caractère constant ; au contraire, le héros secondaire peut varier.

Le rival (*pratināyaka*), le héros épisodique (*pīṭhamarda*) ont leurs traits propres. L'héroïne (*nāyikā*) est décrite avec plus de précision encore. Elle se définit d'abord par sa relation au héros (elle peut être sa femme, appartenir à un autre ou être courtisane), puis par sa relation à l'amour (elle peut être inexpérimentée ou pleine d'expérience ou entre deux). Vis-à-vis de l'amant, elle peut jouer huit rôles différents ; elle dispose de vingt grâces naturelles (3 physiques, 7 morales, 10 attitudes — 18 chez Viśvanātha). La combinaison de ces différents traits aboutit à constituer 384 types.

Divisions analogues pour les autres rôles. Le *vidūṣaka* (proprement « celui qui ridiculise ») est un brâhmane dévoué au roi, mais gourmand, paresseux, poltron ; le *viṭa* est le confident du roi, un parasite qui possède

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

une culture raffinée et se plaît au commerce des courtisanes. Frère de la concubine du roi, le *śakāra* («descendant des Śaka»?) est un personnage orgueilleux et susceptible. Il y a aussi le messager (*dūta*), les serviteurs (*ceḍa*), le ministre (*mantrin, amātya*), le général (*senāpati*), le juge (*prāgvivāka*), etc., et du côté des femmes, la reine principale (*mahādevī*), la reine (*devī*), la favorite (*svāminī*). Le palais comprend tout un personnel parmi lequel la duègne (*mahattarā*), les messagères de l'héroïne, la portière (*pratīhārī*). La courtisane est une femme de parfaite éducation, de culture raffinée. Les rôles «neutres» sont ceux des hommes qui ont fait vœu de chasteté ou ont été châtrés pour être employés au gynécée. Des règles précises prévoient les noms à attribuer aux personnages, la manière dont ils s'interpellent entre eux, etc.

1586. Les sentiments (*rasa*). La partie la plus originale de la théorie concerne le *rasa* : on a vu l'essentiel de la doctrine du *rasa*, § 1573 et suiv. Voici les traits propres au théâtre : Mātṛgupta subdivise les *rasa* dramatiques en *vācika*, ceux qui sont «produits par les paroles», *nepathya* «par les décors, etc.», *svābhāvika* «par les qualités naturelles» des personnages. Plus clairement qu'en poétique, on insiste sur la nécessité pour le spectateur de s'identifier avec les personnages dépeints : il ne doit pas considérer l'émotion amoureuse comme la sienne propre, pas davantage comme celle du héros seul, sinon elle resterait une perception, ne saurait devenir un *rasa;* il doit la ressentir comme générique (*sādhāraṇa*). D'autre part, le *rasa* n'apparaît pas nécessairement à la conscience de l'acteur, sinon ce dernier se transforme en spectateur (Viśvanātha). Les 8 *rasa* de la dramaturgie sont les mêmes que ceux de la poétique ; le 9e (*śānta*) n'est pas reconnu. Pour expliquer l'origine des *rasa*, Śāradātanaya utilise les données de la psychologie Sāṃkhya.

Dans chaque œuvre dramatique il doit y avoir un *rasa* dominant : c'est ainsi que l'érotique et l'héroïque prévalent dans les genres élevés. Il faut craindre l'excès de *rasa* presque autant que son insuffisance.

§ 1587. Style et langue. Le *Nāṭyaśāstra* distingue quatre manières (*vṛtti*) : la gracieuse (*kaiśikī*), propre à l'érotique, la grandiose (*sāttvikī*), plus convenable pour l'héroïque, la violente (*ārabhaṭī*) qui s'adapte aux *rasa* furieux, odieux et terribles, enfin la verbale (*bhāratī*) qui est celle du prologue et est dite bizarrement se fonder sur le son, les autres étant fondées sur le sens ; peut-être s'agit-il d'anciens noms de castes professionnelles (S. Lévi). On décrit aussi l'étalage ou guirlande (*vīthī*) dont les principaux éléments sont le dialogue incisif (*udghātya*), l'attache (*avalagita*) par substitution, le développement (*prapañca*) comique, le parlé-à-trois (*trigata*), la feinte (*chala*), le jeu de paroles (*vākkeli*), etc.

On énumère les 33 ornements dramatiques (*nāṭyālaṃkāra*), les 36 caractéristiques (*lakṣaṇa*) ou parures (*bhūṣaṇa*) qui désignent en majorité des nuances psychologiques, sans compter les figures ou *alaṃkāra* proprement dits (dont le nombre à basse époque sera de 64), communs à la poétique et à la dramaturgie.

Quant aux règles sur la répartition des langues suivant les personnages, elles sont données avec détail, mais non sans obscurités dans le *Nāṭyaśāstra*. Le sanskrit est propre aux rois, aux brâhmanes et dignitaires en général, ainsi qu'à la reine principale et aux filles de ministres,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

aux nonnes bouddhiques et aux courtisanes. Les personnages de rang inférieur et la généralité des femmes parlent des variétés de prākrit, dont Bharata énumère jusqu'à sept; il y a en outre des *vibhāṣā* (§ 110). Śāradātanaya agrège à cette description une géographie sommaire de l'Inde et l'indication des 18 dialectes parlés dans les 64 contrées formant le Dakṣiṇāpatha (Dekkan). On n'a pas de données précises sur l'emploi des stances.

§ 1588. **Danse, chant, musique.** Deux types de danse sont reconnus dans le *Nāṭyaśāstra :* la danse des hommes ou *tāṇḍava,* danse mouvementée, inventée par Śiva, la danse voluptueuse de Pārvatī ou *lāsya.* Cette dernière est analysée en ses dix éléments, qui montrent la prévalence de la mimique et du chant sur la danse proprement dite : c'est ainsi qu'on y distingue le chant seul, exécuté debout avec accompagnement du luth, la récitation mélodramatique debout ou assise, le duo, etc. L'importance de la mimique (*nṛtya, abhinaya*) est considérable (§ 1606).

Chaque sentiment comporte sa mélodie propre, chaque action son accompagnement musical. Les strophes chantées dites *dvipadikā* accompagnent les personnages malheureux; les *dhruvā,* stances prākrites (analogues aux *dhruvapada* ou refrains du *Gītagovinda,* aux *dhruvā* ou *dhruvaka,* versets liminaires de l'épopée apabhraṃśa), indiquent par avance la situation et le climat du drame.

§ 1589. **Les préliminaires.** Le *Nāṭyaśāstra* décrit une série compliquée de préliminaires (*pūrvaraṅga*), mélange de musique, de danse, de chant à intentions religieuses. Après le battement de tambour, «la descente sur scène» de l'orchestre et du chœur, l'accord des voix et des instruments, vient un concert que suivent des chants, une danse *tāṇḍava,* une circumambulation. La pièce commence avec la *nāndī* ou «bénédiction», stance propitiatoire que suivent l'annonce solennelle du début de la représentation, une mimique religieuse (*cārī*), un dialogue plaisant à trois (*trigata*), l'annonce du contenu du drame (*prarocanā*) : le tout dirigé par le *sūtradhāra* («porte-cordeau»), architecte, régisseur, chef de la troupe. Ces préliminaires seraient suivis eux-mêmes du prélude que dirige un autre personnage, le *sthāpaka :* celui-ci entre solennellement, révèle le nom de l'auteur et de la pièce et ouvre le prologue (*āmukha*) qui consiste pour l'essentiel en un dialogue dans lequel il s'agit de faire habilement allusion à la pièce qui va être jouée.

Tout ceci repose sur une tradition composite. Le *Daśarūpa* et le *Sāhityadarpaṇa* ignorent le détail; il est visible que la *prarocanā* fait double emploi avec l'*āmukha,* comme le *sthāpaka* avec le *sūtradhara.* On ignore la façon dont la théorie entend la *nāndī,* ses dimensions, par qui elle doit être récitée : ce qu'on apprend de plus certain est qu'elle doit s'harmoniser avec le caractère du drame.

§ 1590. **Les genres dramatiques** se distinguent selon l'emploi des divers éléments dramatiques. Il y a des formes hautes, les *rūpaka* proprement dits, dont on connaît dix représentants (le *daśarūpa*), et dont le plus important est le *nāṭaka* ou comédie héroïque tirée de la tradition, comportant un héros royal ou divin, ayant l'héroïque ou l'érotique pour *rasa* principal, un style noble, un dénouement heureux; le *nāṭaka,* qui

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

n'emploie pas plus de cinq personnages principaux, contient tous les éléments décrits dans la théorie; Śāradātanaya en connaît cinq subdivisions. Le nombre des actes varie de 5 à 10 : avec 10 actes et tous les genres d'épisodes, c'est le *mahānāṭaka*. Le *prakaraṇa* est une comédie de mœurs, qui ne diffère du *nāṭaka* que par la nature de l'intrigue et la condition du héros. Le *bhāṇa* est un monologue dont le héros est un bel esprit et où s'emploient les dix éléments du *lāsya*. La comédie bouffe (*prahasana*) est en un acte comme le *bhāṇa*. Le *ḍima* est un drame fantastique, en 4 actes, à sujet légendaire. Le *vyāyoga*, un spectacle militaire, en un acte. Le drame surnaturel (*samavakāra*) comprend 3 actes, durant respectivement 9 heures 36 minutes, 3 heures 12 minutes et 48 minutes. La guirlande (*vīthī*), en un acte, est toute dans la manière «gracieuse». L'acte en dehors (*utsṛṣṭikāṅka*) a pour sentiment le pathétique et d'après Śāradātanaya se termine comiquement. Le «cherche-gazelle» (*īhāmṛga*) développe en 4 actes une histoire de rapt et de rivalité amoureuse.

Bharata connaît 15 genres inférieurs (*uparūpaka*), que les théoriciens tardifs complèteront au chiffre de 18 ou 20, parfois 24 ou 28; on les appelle aussi *nṛtya*, parce que les accessoires artistiques occupent une place plus importante que dans les grands genres. Le seul qui compte est la *nāṭikā* (*nāṭī* chez Bharata), «petite comédie héroïque» qui participe du *nāṭaka* et du *prakaraṇa* et a l'érotique pour sentiment dominant.

On a cherché s'il existait des analogies entre la dramaturgie indienne et celle d'Aristote, comme celles qu'on a cru découvrir entre les drames sanskrits et grecs. De fait, le *Nāṭyaśāstra* reconnaît sous une forme plus ou moins directe les trois unités, la doctrine de l'imitation (*anukṛti*) ressemble à celle de la mimèsis, la théorie des *rasa*, celle des trois types de caractères (haut, bas, moyen) ont des parallèles chez Aristote. Mais il n'y a rien là qui oblige le moins du monde à croire à un emprunt (Keith).

6. L'Arthaśāstra et ses dépendances

§ 1591. **Généralités.** L'*Arthaśāstra* ou «Science des intérêts» englobe au sens large toutes les doctrines et les manuels qui se réfèrent à la vie pratique : économie, administration, techniques diverses, mais surtout à la politique : la politique forme l'*Arthaśāstra* par excellence, et est traitée aussi comme science indépendante sous le nom de *Nītiśāstra*, proprement «Science de la conduite (des affaires)» — on dit aussi *Rājanīti* ou *°śāstra*, *Daṇḍanīti*, expressions qui équivalent à «droit royal; droit pénal».

Tout invite à supposer que dès l'époque védique, par-dessous l'immense développement des choses religieuses, il existait un courant de connaissances profanes, qui a été canalisé dans les deux disciplines solidaires du *Kāma* «plaisir» et de l'*Artha* «intérêts», opposées au *Dharma* «loi morale» qui de son côté prolongeait le domaine du *Kalpa* ou «rituel». Bien avant qu'il se soit codifié un texte d'*Artha*, il a dû courir des versets mnémoniques qui, entremêlés aux versets de *Dharma*, auront servi de base aux passages versifiés sur la sagesse pratique et la politique, disséminés dans le *Mahābhārata* (notamment aux *parvan* 5 et

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

12), chez Manu et chez Kauṭilya. Les sources bouddhiques anciennes contiennent des allusions aux choses de l'*Artha*, avec lesquelles toute la tradition littéraire depuis Aśvaghoṣa atteste une familiarité croissante : elles faisaient évidemment partie de l'équipement obligatoire du poète de cour. En particulier le *Daśakumāracarita*, le *Mudrārākṣasa*, le *Pañcatantra*, ne sont sous diverses formes qu'une vaste illustration des doctrines d'*Artha*, qui sont venues se condenser dans les versets gnomiques de Bhartṛhari, de Cāṇakya et d'autres. Dès l'origine l'épigraphie fait état de détails concrets, données politiques, noms de fonctionnaires et de fonction, qui coïncident avec les textes d'*Artha*.

§ 1592. Mais plusieurs ouvrages anciens attestent l'existence d'un *Arthaśāstra* défini. Le *parvan* 12 (59, 28 et suiv.) du *Mahābhārata* en retrace la genèse mythique : Brahman révèle qu'il a composé un ample traité en 100.000 sections constituant une *Daṇḍanīti*, Śiva l'étudia et l'abrégea en 10.000 chapitres (version dite *Vaiśālākṣa*), Indra le résuma en 5.000 (*Bāhudantaka*), Bṛhaspati en 3.000 (*Bārhaspatya*), Kavi(-Uśanas) en 1.000. Le point notable dans cette généalogie littéraire est le nom de Bṛhaspati, auquel une tradition persistante depuis l'épopée attribue la fondation de l'*Arthaśāstra*. La grande épopée connaît aussi des noms de maîtres, qui se retrouvent en partie dans la nomenclature du *Dharmaśāstra*. C'est avec ce dernier, d'ailleurs, que l'*Arthaśāstra* présente les attaches les plus solides. Winternitz estime qu'il s'est dissocié peu à peu du *Dharma* ; il en voit pour indice le fait que les *Dharmasūtra* traitent encore des sujets relevant de l'*Artha*, tandis que les *Dharmaśāstra* sous leur forme actuelle impliquent l'existence d'un *Arthaṣāstra*. Les enseignements de part et d'autres offrent de nombreuses concordances (Jolly) — le *rājadharma* des textes juridiques n'est qu'un aspect de la *rājanīti* — alors que sur d'autres points ils sont en stricte opposition (Meyer). Le point de vue initial est entièrement différent : le *Dharma* enseigne des devoirs, l'*Artha* groupe des règles destinées à produire un certain résultat matériel sans considération de religion ni de morale (Jolly).

Comme pour tant d'autres domaines, les textes primitifs ont disparu. Le plus ancien devait être un traité attribué à Bṛhaspati et auquel Bhāsa fait allusion. Mais le *Bārhaspatya-Arthaśāstra* que nous possédons est un manuel moderne, ou du moins fort altéré, contaminé d'éléments apocryphes, avec une polémique inattendue contre les hérésies : ce très bref ouvrage n'a gardé de la forme ancienne que la présentation en sūtra.

§ 1593. Kauṭilya. Sommaire. L'ouvrage, de beaucoup le plus important est l'*Arthaśāstra* de Kauṭilya, le *Kauṭilya* : ce Kauṭilya (variante Kauṭalya), alias Cāṇakya ou encore Viṣṇugupta, passe pour avoir été le ministre de Candragupta, ce qui situerait l'œuvre au IVe siècle avant l'ère. Le texte, qui n'a été retrouvé qu'en 1909, quoique l'existence en fût admise depuis longtemps, est rédigé en une prose précise, vigoureuse, souvent obscure par excès de densité et surabondance de termes techniques à valeur incertaine. Elle affecte la forme caractéristique *sūtra-bhāṣya*. En fin de chapitre et parfois au cours de l'exposé, on y trouve insérés des versets en mètre *anuṣṭubh*, éventuellement en *upajāti*, qui n'ont pas de rapport nécessaire avec la prose. Le *Kauṭilya* est divisé en

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

15 sections (*adhikaraṇa*) et 180 sujets (*prakaraṇa*), avec une seconde subdivision en 150 chapitres (*adhyāya*). La longueur équivaut à 6000 *śloka*.

La première section traite de l'éducation (*vinaya*) du prince. Elle commence par la distinction des quatre sciences : la philosophie (*ānvīkṣikī*) comme base des trois autres, Veda (*trayī*), économique (*vārttā*), politique (*daṇḍanīti*). Il est parlé du choix des ministres et des hauts fonctionnaires, de la désignation des agents secrets dont il est énuméré 29 espèces. Une vaste organisation d'espionnage est décrite, ayant pour objet non seulement de connaître l'activité de l'ennemi, mais encore de contrôler les fonctionnaires et d'observer les sentiments du peuple. Un chapitre concerne le conseil du roi, un autre les ambassadeurs; on enseigne au prince à se méfier de ses propres fils. Les devoirs du roi sont précisés, l'emploi du temps heure par heure. Indications sur le gynécée, mesures à prendre pour en assurer la garde et pour la sécurité personnelle du roi.

§ 1594. Le second livre traite des inspecteurs (*adhyakṣa*) du royaume et des fonctions qui leur incombent. A cette fin il est passé en revue l'organisation du pays, la distribution des terres, l'installation et l'administration des villes et villages, la construction des forteresses, routes, ouvrages d'irrigation, la collecte des impôts, les revenus de l'État, les droits d'octroi et en général tout ce qui concerne les finances publiques; on enseigne la manière de rédiger les édits royaux. On considère successivement les perles et pierres précieuses, les mines et manufactures, l'orfèvrerie et la surveillance de l'or et des monnaies, les approvisionnements et le commerce en général, les produits de la forêt, l'armurerie, les poids et mesures, le filage et le tissage, l'agriculture et les plantations, les boissons spiritueuses et les maisons de jeu, l'abattage des bêtes de boucherie, la prostitution, la pêche et la navigation, l'élevage des bœufs, chevaux, éléphants, l'armée, enfin les charges propres aux officiers municipaux.

§ 1595. Le livre 3 concerne le droit civil (*dharmasthīya*) : mariage, succession, ventes et achats, dommages, dettes, dépôts, propriété privée, questions concernant l'esclavage, etc. Le livre 4 intitulé *kaṇṭakaśodhana* «épuration des épines» indique la manière de surveiller les éléments nocifs à l'État (commerçants et industriels transgressant les lois, individus dangereux ou suspects) au moyen d'agents secrets, et de les éliminer par des châtiments sévères (peines corporelles, mort avec ou sans torture). Il est question aussi des calamités publiques et des moyens d'y remédier.

Le livre 5 décrit les procédés (*yoga*) qu'emploie le prince, soit pour détruire secrètement les traîtres et ennemis de l'État, soit pour remplir son trésor en période de crise (réquisitions, impôts supplémentaires, extorquations). Un tableau est dressé des traitements des fonctionnaires.

Le livre 6 nous fait accéder à la politique proprement dite, avec la définition célèbre des sept bases (*prakṛti*) de l'État et des douze cercles (*maṇḍala*, qui donne le nom au chapitre) que constitue avec l'État l'ensemble des pays voisins, amis, ennemis ou neutres. La 7e section traite des six méthodes de politique (*ṣāḍguṇya*) : paix, guerre, «attente», préparation à l'attaque, recours (à une alliance), attitude «double».

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

Les modalités de ces diverses méthodes sont minutieusement examinées, en fonction des «cercles» précédemment définis. Le livre 8 a pour sujet les *vyasana*, c'est-à-dire les «vices» du prince, aussi bien que les «fléaux» qui peuvent assaillir le pays.

§ 1596. Les sections 9 (*abhiyāsyatkarma*) et 10 (*sāṃgrāmika*) concernent respectivement les préparatifs et l'exécution d'une campagne militaire : circonstances favorables ou défavorables pour l'expédition, campement, articulations de l'armée, ordre de bataille, procédés tactiques, ruses de guerre.

La section 11 (*saṃghavṛtta* «conduite à l'égard des factions») expose comment on doit semer la dissension parmi les groupes armés, en utilisant les femmes. Au livre 12 (*ābālīyasa*) il est décrit de quelle manière un roi «plus faible» peut avoir le dessus s'il sait se servir d'espions, de bravi, d'empoisonneurs, s'il met à profit les occasions que lui fournissent les manifestations religieuses. Des moyens analogues sont enseignés au livre 13 pour la conquête d'une place forte (*durgalambha*) : toutes sortes de ruses sont décrites, on revient sur les méthodes d'espionnage ; il est traité ensuite de l'investissement régulier de la place et de la restauration de la paix dans les territoires conquis. Le livre 14 donne à l'usage des espions une série de recettes secrètes (*aupaniṣadika*), à base médicale ou magique, pour se rendre invisible, détruire ou rendre impuissant l'adversaire, etc. Enfin le dernier livre rappelle le plan de l'ouvrage et énumère les 32 principes méthodologiques (*tantrayukti*) dont fait emploi la dialectique de l'*Arthaśāstra*.

Il n'existe du *Kauṭilīya* que des commentaires incomplets, de date incertaine, ainsi la *Pañcikā* de Bhaṭṭasvāmin et une glose en malayāḷam.

§ 1597. **Le caractère de l'œuvre et sa date.** Le livre n'a pas son pareil dans l'ensemble des littératures indiennes. *Corpus juris universalis*, recueil de normes (Breloer), qui présuppose tout un système, il projette plus de lumières qu'aucun autre sur la vie réelle et la civilisation indienne, vues par une toute autre perspective que les textes de *dharma* : les lois des castes, les prérogatives religieuses, pèsent ici infiniment moins que les ressorts d'une administration politique, judiciaire, policière incroyablement articulée, où l'État et l'économie se confondent, véritable dictature sans dictateur.

Telle est cependant l'obscurité du texte, l'anonymat où se tient l'ouvrage, telle d'autre part l'incertitude où nous sommes de la situation sociale et politique dans l'Inde ancienne, que les problèmes les plus urgents posés par le *Kauṭilīya* attendent souvent encore leur solution après trente ans de recherches. A-t-on affaire au tableau idéal d'une constitution fictive, est-ce au contraire la structure d'un État réel ? Ce traité, manifestement conçu à l'usage du prince, entend-il fixer une charte nouvelle, les normes qui y sont posées ont-elles force de loi, ou bien s'agit-il d'une description traditionnelle, voire conventionnelle ? Et comment la faire coïncider, quelle qu'en soit la nature, avec les conditions d'un État indien ? Certains éléments font penser à un empire comme celui des Maurya, d'autres, ainsi la théorie des «cercles», à une Inde très fragmentée. Autre aspect du même problème : Kauṭilya est-il un homme d'État retiré de l'action (Jacobi le comparaît à Bismarck), qui

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

livre le fruit de son expérience? Ou un paṇḍit qui n'a pas de contact avec la pratique des affaires? Enfin, si l'ouvrage est vraiment du IVe siècle avant l'ère, quelles en sont les relations avec la description qu'à la même époque et pour la même région Mégasthène a donnée de l'Inde?

§ 1598. L'opinion des érudits est très divisée sur ces divers problèmes. La plupart des savants indiens, appuyés en Europe par des hommes tels que Jacobi, Meyer, Breloer, croient à l'authenticité de l'œuvre, pour des raisons diverses. Le dernier insiste sur les concordances avec Mégasthène, alors que O. Stein avait surtout aperçu des divergences. Hillebrandt, Jolly, Keith, Bhandarkar, Winternitz et autres estiment qu'on est en présence d'un texte sensiblement plus moderne, qui se sera donné comme l'œuvre de Kauṭilya pour la simple raison que ce nom (qui d'ailleurs, signifiant «fausseté», n'a jamais dû appartenir à un individu) valait comme celui de l'inventeur de la politique, le prototype du ministre dévoué mais sans scrupules, qui apparaît dans toute la littérature narrative et auquel, sous le nom de Cāṇakya, on attribue des aphorismes et des versets de *Nīti*. La tradition, ajoute-t-on, ne sait rien touchant l'activité littéraire de Kauṭilya en tant qu'homme d'État, la géographie est en partie «récente» (S. Lévi) comme aussi les données d'alchimie et de métallurgie. On fait remarquer que l'état religieux est celui d'un brahmanisme à forte structure, où jaina et bouddhistes sont à peine mentionnés; que l'ouvrage, composite en tout cas et comportant des additions (Jolly), présente le même caractère de texte d'école que ceux qui consacrent l'instauration des autres *Śāstra*. Pour Jolly, le *Kauṭilīya* est postérieur aux *Dharmaśāstra*, alors que pour Meyer, qui note ses accointances avec la *Viṣṇusmṛti* et *Baudhāyana*, la *Yājñavalkyasmṛti* l'a utilisé massivement. Il doit en tout cas être antérieur au *Kāmasūtra* dont il est l'une des sources (Chakladar). Dans la littérature, l'ouvrage n'est pas cité avant la *Tantrākhyāyikā*, le *Nyāyabhāṣya* et le *Daśakumāra*. Bref, les auteurs qui nient l'authenticité de l'ouvrage tendent à le situer au IIIe ou IVe siècle de l'ère. Néanmoins, il faut avouer qu'aucun de ces arguments n'est absolument probant, et qu'il demeure la possibilité qu'on soit en face de matériaux, sinon même d'un texte achevé, sensiblement plus ancien. Le style donne peu d'arguments : il est archaïsant, mais certains modernismes empêchent de le mettre au niveau chronologique qu'on devrait lui assigner s'il s'agissait d'un ancien *Arthasūtra* (Sluskiewicz).

On décerne souvent à Kauṭilya le titre de Machiavel indien : il faut observer cependant que l'œuvre sanskrite ne comporte ni considérations d'histoire, ni traces de philosophie politique. C'est un ouvrage réaliste et résolument actuel. On présume que l'origine en est du Sud.

§ 1599. Autres textes. Le *Nītisāra* ou «La substance de la politique» de Kāmandaki, appelé brièvement le *Kāmandaka*, est une mixture de traité technique et de versification gnomique à la manière des stances épiques; divisé en 20 chants (*sarga*) et 36 sujets, l'ouvrage a des allures de *kāvya*. Il se donne comme un extrait du traité de Kauṭilya, que Kāmandaki appelle son *guru*. De fait, le contenu, à de petites divergences près, reproduit en le résumant le *Kauṭilīya*, sauf qu'il manque les livres administratifs et juridiques (2-4) ainsi que les deux derniers.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Jolly place l'ouvrage au VIIIe siècle; il en existe à Bali une traduction en vieux javanais.

Au Xe siècle, on étudiait encore Kauṭilya au Kaśmīr dans les cercles jaina, comme le montre le *Nītivākyāmṛta* «Le nectar des préceptes de politique» de Somadeva, en 31 *samuddeśa*, libre paraphrase de l'*Arthaśāstra* à des fins pédagogiques et moralisantes, qui se tient le plus souvent dans des généralités et reprend sur certains points les thèses du *Dharma*. L'ouvrage est écrit en une prose assez simple, à tendances parémiologiques. C'est aussi un manuel jaina que le *Laghvarhannītiśāstra* du polygraphe bien connu Hemacandra, extrait d'un texte perdu en prākrit. Rédigé en *śloka* mêlés d'explications en prose, il traite en ses 4 chapitres surtout de questions juridiques, en liaison avec Manu; les portions d'*Artha* sont sommaires, souvent distinctes de Kauṭilya. Comme dans l'ouvrage précédent, la coloration jaina est faible.

§ 1600. Un ouvrage moderne — falsification d'après certains — est la *Śukranīti*, texte versifié légendairement attribué à Śukra (d'où son nom) ou Uśanas. Divisé en 5 *adhyāya* mal équilibrés (les fonctions du prince; du prince héritier et des hauts dignitaires; règles de morale; amis et alliés, trésor public, arts et sciences, institutions, justice royale, forteresses, armée; divers), il contient tout de même des restes d'un ancien *Arthaśāstra*. On a encore la *Nītiprakāśikā* attribuée à Vaiśaṃpāyana, le récitateur de l'épopée, le *Yuktikalpataru* de Bhoja, le *Nītiratnākara* de Caṇḍeśvara qui traite d'administration, d'armée, d'organisation civile, etc. Il faut mentionner aussi les chapitres de *Nīti* dans plusieurs *Purāṇa* (*Agni, Garuḍa, Viṣṇudharma*) et rappeler que cette littérature a pénétré en Birmanie, en Insulinde, au Tibet, où des traductions ont été mises sous le parrainage de Masurākṣa ou de Nāgārjuna. A Ceylan il existe une tradition de *Nīti* (Geiger). Il existe des traités de *Nīti* traduits ou adaptés du sanskrit en diverses langues indiennes, notamment en tamoul et en telugu (on cite pour le telugu une refonte du *Kauṭilīya*, le *Sakalanītisammatam* de Madiki Siṅghaṇa, XVe siècle).

Un ouvrage curieux est le *Mānasollāsa* (alias *Abhilaṣitārthacintāmaṇi*, qui semble le titre authentique) attribué au roi cālukya Someśvara ou Somadeva surnommé Bhūlokamalla, et datant apparemment de 1131. Comprenant 8.000 *grantha*, divisé en 5 *viṃśati* (ou *prakaraṇa*) de 20 *adhyāya* chacune, il est rédigé en *śloka*, avec quelques insertions de prose. Sorte d'encyclopédie qui traite des cent matières concernant l'éducation et l'activité du prince, la cour et la maison royale. Outre l'*Artha* et la *Nīti*, il contient de l'architecture, de la musique, des sciences diverses, des jeux, etc.

§ 1601. **Traités divers.** C'est de l'*Arthaśāstra* que relèvent diverses sortes de traités qui sont plus ou moins représentés dans l'œuvre de Kauṭilya, tout en appartenant à des disciplines autonomes. C'est ainsi que, outre la magie et l'astrologie (dont il a été question, aussi quant aux sources, § 1251, 1259), on a la métallurgie (*Lohaśāstra*), dont l'invention est mise au crédit de noms célèbres, Patañjali et Nāgārjuna; la science des pierres précieuses ou *Ratnaśāstra* (§ 1686); celle des chevaux et des éléphants qui est à bien des égards une annexe de la médecine (§ 1682 et suiv.). Un domaine accessoire comme le *Sūpaśāstra* ou «Art

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

culinaire» est considéré comme une science, rattachée elle aussi à la médecine. D'autres branches de l'*Artha,* comme le *Vārttāśāstra* «L'économique», n'ont pas donné de textes indépendants.

Le *Cora°* ou *Steya-śāstra* «Le traité sur le vol» est plus proprement arthaśāstrique, et repose en partie sur des préceptes magiques analogues à ceux que fournit l'*aupaniṣadika* de Kauṭilya. Un texte nous est conservé, portant le nom de *Ṣaṇmukhakalpa* «la pratique du (dieu) aux six têtes», ainsi appelé parce que cette «science» se recommande de Kumāra, dieu des voleurs. Elle est mentionnée ou postulée dans le *Mahābhārata* XII.133 et 135 (Hillebrandt), dans *Cārudatta,* la *Mṛcchakaṭikā* et surtout le *Daśakumāracarita,* où elle apparaît en pleine floraison.

Le *Dhanurveda* «Le Veda de (la science de) l'arc» qui passe pour révélé dont le *Kauṭilīya* traitait déjà largement. es textes subpsistants, attribués au *ṛṣi* Viśvāmitra et dépend du *Yajurveda,* concerne l'art de la guerre, à Sadāśiva, Vikramāditya, Śārṅgadatta, Vasiṣṭha (*Dhanurvedasaṃhitā*), aucun n'est ancien. Outre la description de l'armée, des armes de guerre, de l'expédition militaire, on y trouve des omina, des préceptes magiques, des faits religieux. L'*Agnipurāṇa* et le *Viṣṇudharmottara* ont aussi un chapitre de *Dhanurveda.*

Des traités encyclopédiques prétendent embrasser «les 64 arts» que connaissent les théoriciens : c'est le *Catuḥṣaṣṭikalāśāstra.*

§ 1602. **L'architecture.** Infiniment mieux représentée que les précédentes est la science de l'architecture ou *Śilpaśāstra;* on dit aussi *Vāstuvidyā* «Science du site et de l'édification». D'origine védique, le mot *śilpa* désignait en fait toute œuvre d'art, s'appliquait à tout produit de fabrication humaine. Les traités classiques ont conservé cette valeur compréhensive : ils embrassent non seulement l'édification des demeures privées et des temples, mais contiennent des éléments d'urbanisme (plan des villes et des villages), des notions sur les matériaux, les terrains, sur la sculpture, la peinture, le mobilier, la décoration et divers métiers annexes. On y trouve des renseignements sur la construction des routes, l'installation des parcs et des pièces d'eau, des données religieuses, magiques, astrologiques. Un chapitre important relate la confection des images divines (§ 1177).

L'architecture, qui comme les autres *Śāstra* revendique une origine divine et se réclame de patronages mythiques (Bhṛgu, Kāśyapa, Maya, Viśvakarman), est préfigurée dans les *Śulvasūtra* védiques (§ 1696). Le *Sabhāparvan* du *Mahābhārata* atteste une technique déjà avancée. De même l'*Arthaśāstra* de Kauṭilya, dont O. Stein a comparé les données avec celles des *Śilpaśāstra,* sans résoudre le problème de la chronologie. Nulle part la datation n'est moins certaine, non plus que l'attribution : la plupart des textes sont anonymes. Sans doute s'agissait-il d'auteurs socialement mal classés, comme le laisse inférer le sanskrit barbare dont usent la plupart d'entre eux.

§ 1603 **Le Mānasāra,** «La substance de la mensuration» (on a supposé que le nom cachait celui d'un auteur), vaste ouvrage en 70 chapitres, remonterait d'après Acharya au VIe ou VIIe siècle; son importance vient de ce qu'il semble avoir puisé non seulement dans la littérature existante (il cite 32 autorités dont les ouvrages, s'il y en a eu, sont perdus), mais

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

encore dans l'architecture et l'imagerie réelles; il n'aurait pas au même degré que les manuels ultérieurs ce caractère de semi-fiction pédante qui marque tant de *Śāstra*. En tout cas l'ouvrage, pour lequel on a signalé des connexions avec Vitruve (Acharya), a acquis une autorité incontestable et tout le reste en dérive plus ou moins. Par exemple : le *Mayamata* «La doctrine de (l'*asura*) Maya», 34 *adhyāya* avec une traduction tamoule; le *Kāśyapīya* ou *Aṃśumadbheda* de Kāśyapa, en 86 *paṭala*, fait une large part à l'iconographie, comme le vaste *Śilparatna* de Śrikumāra (XVIe siècle), qui a emprunté au *Mānasollāsa* (Khare); le *Viśvakarmaśilpa* met en évidence les considérations astrologiques; le *Samarāṅganasūtradhāra* attribué à Bhojadeva (en fait, œuvre de «l'architecte Samarāṅgana»?) en 83 *adhyāya*, décrit notamment la construction des machines (*yantra*). On a une *Vāstuvidyā* anonyme, en 16 chapitres.

Certains manuels n'ont affaire qu'avec une portion du domaine. Ainsi la peinture (*citraśāstra*) fait l'objet d'une série d'ouvrages partie autonomes, partie traitant aussi de sculpture et d'architecture : le *Citrasūtra* de Sarasvatī, le *Śivatattvaratnākara*, le *Nāradaśilpa* ou *Nāradīyaśilpasūtra*, un *Citraśāstra* anonyme qui s'efforce d'utiliser picturalement les théories poétiques du *rasa* et du *dhvani*, etc. Nombre de textes religieux ont un chapitre sur l'architecture ou sur des problèmes particuliers qui en dépendent : ce sont des *Purāṇa* (*Matsya, Skanda, Garuḍa* et surtout *Agni;* le *Viṣṇudharmottara* a une section de peinture), des *Tantra* (*Mahānirvāṇa*), des *Saṃhitā* et surtout des *Āgama* (*Kāraṇa, Vaikhānasa, Suprabheda* et avant tout le *Kāmikā*, qui n'est qu'un manuel d'architecture déguisé en texte religieux). Tous ces ouvrages sont en vers, éventuellement mêlés de prose. Plusieurs sont conservés dans le Tanjur tibétain, ainsi le *Citralakṣaṇa*.

§ 1604. **La musique** ou *Saṃgītaśāstra* «La science du concert» est considérée comme un Veda subsidiaire, le *Gāndharva* (ou : *Gandharva*) *Veda* «Veda des (musiciens célestes dits) Gandharva», relevant du *Sāmaveda*, lequel comportait déjà des répertoires de mélodies appliquées aux *sāman* (§ 548). Les origines védiques ici sont immédiatement sensibles. Comme les autres *Śāstra*, le *Saṃgīta* a été affublé d'un parrainage mythique, et on a voulu voir dans le *Bhāratīya-Nāṭyaśāstra*, dont les chapitres finaux forment le premier texte musical qui nous soit conservé, le premier peut-être qui ait été mis en forme, un reflet tardif du *Gāndharvaveda* descendu sur terre et enseigné aux hommes par le sage Nārada. Cette légende a du moins le mérite de souligner l'étroite liaison entre la dramaturgie et la musique, qui constitue avec la danse et la mimique l'un des éléments essentiels de l'art total du théâtre.

Ces chapitres du *Bhāratīya* concernent respectivement les éléments de la théorie (*jātilakṣaṇa* «règles des types [de cantilènes]»), la théorie des instruments (*ātodya*) à corde (*tata*) et du chant; des instruments à vent (*suṣira*); rythme et mesure (*tāla*); les *dhruvā* (§ 1588); l'exécution instrumentale (*vādya*). Cf. aussi les préliminaires de la représentation dramatique, aux chapitres 4 et 5.

D'après le *Nāṭyaśāstra*, la musique a trois objets : les sons (*svara*), le rythme (*tāla*), la grammaire et la métrique appliquées au texte chanté (*pada*). Plus tard les manuels traiteront systématiquement du chant (*gīta*),

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des instruments (*vādya*), de la danse (*nṛtya*), qui comprend à son tour la mimique de scène (*abhinaya*), le premier de ces éléments primant le second, qui règle à son tour le troisième. Ils définiront deux doctrines, plus divergentes d'ailleurs en théorie qu'en fait, la doctrine traditionnelle ou *mārga* «la voie», qui, d'origine divine, est consignée chez Bharata, la doctrine régionale ou *deśī* (anâryenne?), proprement humaine et résultant de l'évolution naturelle du *mārga*. Ils donneront des renseignements sur l'organisation de concerts, l'éducation musicale et artistique, etc.

§ 1605. De nombreux noms de musicologues sont fournis par la tradition, dont les œuvres sont perdues; sans doute y avait-il là des textes anciens. Il faut descendre un millénaire peut-être après Bharata pour trouver un premier traité autonome de musique : le *Saṃgītamakaranda* de Nārada (xe siècle?) et surtout le *Saṃgītaratnākara* «La mine de diamants de la musique» de Śārṅgadeva, auteur kaśmīrien du XIIIe siècle (Simon); commenté au XVe (entre autres) par Kallinātha, cet ouvrage divise la matière en 7 *adhyāya : svara* «sons», *rāga* «mélodies», *prakīrṇaka* «(sujets) variés», *prabandha* «chant et éléments du chant», *tāla* «rythme et mesure», *vādya* «instrumentation», *nṛtya* «danse et mimique». C'est le texte caractéristique de la période «moyenne». De date inconnue sont le *Dattīla* ou *Dattilīya*, bref manuel qui est censé l'œuvre de Dattila, un élève de Bharata; la *Bṛhaddeśī* de Mataṅga; le *Saṃgītapārijāta* d'Ahobala, 635 *śloka* traitant du *vādya* et du *tāla*.

Le plan du *Saṃgītaratnākara* est suivi par un ouvrage qui le résume tout en puisant aussi à d'autres sources, le *Saṃgītadarpaṇa* «Le miroir de la musique» de Dāmodara Miśra (1625), texte muni d'une traduction et d'une paraphrase hindi par l'auteur. C'est l'ouvrage le mieux connu pour la période «récente». Le *Saṃgītadāmodara* de Śubhaṃkara, en 5 *stabaka*, serait antérieur au XVe siècle, et indépendant du précédent; l'un et l'autre ont été traduits en persan. La part de la musique proprement dite s'accroît à mesure qu'on accède aux temps modernes.

Des chapitres sur la musique existent dans plusieurs ouvrages religieux ou profanes, notamment dans le *Viṣṇudharmottara* et le *Mānasollāsa*. On a aussi, bien entendu, des textes spécialisés, ainsi sur la danse un *Tālalakṣaṇa* attribué, apocryphement sans doute, à Nandikeśvara, un autre à Kohala (celui-ci, en 311 *śloka*, est en tout cas récent); un *Nartananirṇaya* par Puṇḍarīkaviṭṭhala, qui date du XVIe siècle. Sur les mélodies, le *Rāgavibodha* de Somanātha (début du XVIIe siècle), en 5 *viveka*, traité en vers *āryā* dont le premier *viveka* contient 50 compositions de l'auteur pour la *vīṇā*, avec 23 notations (*saṃketa*) particulières, chacun des morceaux ayant sa mélodie propre.

§ 1606. La mimique (*abhinaya*) a fait l'objet d'un ouvrage important, l'*Abhinayadarpaṇa*. Le mot *abhinaya*, proprement «représentation» ou «imitation suggestive» (Man. Ghosh), désigne au sens restreint l'ensemble des mouvements du corps de nature à provoquer le *rasa*, lorsqu'ils sont associés aux autres éléments dramatiques. Bharata fait remonter l'origine de cet art au *Yajurveda*. Il peut s'être développé parallèlement aux *mudrā* tantriques.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Le premier texte qui en traite est, ici encore, le *Nāṭyaśāstra* (chapitres 8-11). Le *Viṣṇudharmottara* et l'*Agnipurāṇa* y font allusion. L'*Abhinayadarpaṇa* «Le miroir des gestes», attribué à Nandikeśvara, décrit en 324 versets (dans la recension établie par Man. Ghosh) l'*āṅgika abhinaya* (§ 1580), qu'il divise en: *a.* Mouvements de la tête, des yeux, de la nuque, de la main, gestes pour représenter les dieux, les castes et les diverses situations, gestes propres à la danse; *b.* Manières de se tenir debout (*maṇḍala*) , de sauter (*utplavana*), de tourner (*bhramarī*), de marcher (*cārī*). Les détails diffèrent souvent d'avec ceux que donne le *Nāṭyaśāstra.* Un autre ouvrage attribué aussi à Nandikeśvara est le *Bharatārṇava,* qui donne d'autres particularités. Ghosh place Nandikeśvara au IIe siècle, mais le *Darpaṇa* sensiblement après : l'allusion aux dix *avatāra* (Balarāma et Kṛṣṇa au lieu de Kṛṣṇa et Buddha) ne permet pas, semble-t-il, de le situer très haut. Plus tard, le *Saṃgītaratnākara* traite également de mimique.

7. Érotique

§ 1607. Généralités. Au *trivarga* ou répartition des activités en trois grands domaines, *kāma* «amour», *artha* «intérêts» et *dharma* «devoir» (§ 1150) correspond sur le plan littéraire l'instauration des trois grands *śāstra* ou «sciences enseignées», *Kāma- Artha-* et *Dharmaśāstra.* Des traces dispersées de doctrines relevant du *kāma* se trouvent dans le Veda même : magie amoureuse de l'*Atharvaveda,* épisodes érotisants du rituel, allusions à l'eugénisme (ainsi *Bṛhadār. Up.* VI. 4); et les premiers documents littéraires, l'épopée, attestent une certaine connaissance du *Kāmaśāstra.* Le *Nāṭyaśāstra* en traite incidemment (chap. 22). Cependant, la fixation en technique ne doit pas remonter bien haut. Le plus ancien texte qui nous soit conservé — le plus important de beaucoup, celui qui jouit en ce domaine d'un prestige incontesté — le *Kāmasūtra* ou «(Recueil d') aphorismes sur l'amour» de Vātsyāyana Mallanāga, est de date incertaine. Les citations qui en sont faites ne vont pas au-delà du VIIe siècle (Bhavabhūti, Subandhu, puis Māgha); si l'on a proposé de le reculer jusqu'au IVe (Winternitz) ou au Ve (Keith), c'est en raison de certains archaïsmes de forme et de fond (concordances avec Kauṭilya et même avec Āpastamba), qui toutefois ne sont pas décisives. Du texte lui-même aucun indice de date n'est à tirer : on a constaté simplement qu'il y est fait mention d'un roi de la dynastie des Śātakarṇi ou Śātavāhana (IIe-Ier siècle avant l'ère) et que les nonnes bouddhiques y jouent le rôle d'entremetteuses. On ne sait rien sur l'auteur, qui semble avoir été de l'ouest (H. Ch. Chakladar).

D'autre part, le *Kāmasūtra* se présente comme le terme d'une longue série qui plonge dans la fable par ses origines : il y aurait eu un traité primitif révélé par le dieu Prajāpati à Nandin (§ 1057), Nandin le transmit à Auddālaki Śvetaketu (nom d'un docteur védique), Bābhravya Pāñcāla en fit un abrégé, puis sept auteurs se partagèrent les sept chapitres pour en donner un nouveau texte résumé, que reprit et condensa à son tour Vātsyāyana. De cette généalogie littéraire il demeure en tout cas que l'œuvre est composite, comme le confirment la disparité du contenu et la multiplicité des citations (dont l'une, celle de Ghoṭakamukha, est connue de la tradition jaina).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

§ 1608. Sommaire du Kāmasūtra. L'ouvrage se divise en sept *adhikaraṇa* : une section générale (*sādhāraṇa*) comprenant une table des matières, un exposé sur le *trivarga*, une description de la vie du *nāgaraka* (§ 1612), de ses amis et de ses «messagères». Le deuxième chapitre traite du commerce charnel (*sāṃprayogika*) : les modalités de l'acte sexuel, ses accompagnements, les artifices destinés à susciter ou développer le plaisir, avec l'esquisse d'une géographie érotique de l'Inde. Le troisième chapitre concerne les jeunes filles, la manière de les aborder et de les conquérir — en principe pour les épouser (la section se termine par des détails sur les pratiques du mariage), en fait pour exercer l'art le plus caractérisé du séducteur. Le chapitre 4 définit le comportement de la femme mariée selon son état — épouse unique, épouse séparée par l'absence du mari, épouse aînée, cadette, femme remariée, femme répudiée — et dépeint la vie au gynécée; les recommandations morales s'y mêlent curieusement aux préceptes érotiques. Le cinquième traite des femmes d'autrui et de la manière de les approcher : c'est un manuel de l'adultère, qui se termine par des conseils à l'usage du roi et des hauts fonctionnaires, soit pour garder leurs femmes, soit pour s'emparer de celles des autres; on y décrit aussi l'office des entremetteuses (*dūtī*). Nettement distinct des précédents, le sixième chapitre forme un traité à l'usage des courtisanes (*vaiśika*), dont la première rédaction, due à un certain Dattaka, avait été faite à l'instigation des hétaïres de Pāṭaliputra. Il y est beaucoup moins question d'amour que d'argent et de profit matériel : c'est un chapitre d'*artha* inséré dans le *kāma*. Enfin, la dernière section est celle de la doctrine secrète (*aupaniṣadika*) : recettes esthétiques, médicales, magiques et exposé des pratiques spéciales.

Le *Kāmasūtra* a fait l'objet de plusieurs commentaires, dont trois sont connus : le plus ancien et le plus réputé est la *Jayamaṅgalā* de Yaśodhara, XIIIe siècle.

§ 1609. Les autres manuels d'érotique répètent plus ou moins fidèlement le contenu du *Kāmasūtra*, dont ils amplifient les données en multipliant les subdivisions, selon la tendance indienne bien connue. Le chapitre sur les courtisanes manque dans beaucoup de ces manuels, peut-être parce qu'il avait fait l'objet de traités séparés, le *Kuṭṭanīmata* et la *Samayamātṛkā* qui, l'un et l'autre, ont des attaches étroites avec le *Kāmasūtra*. Alors que par exemple le *Kandarpacūḍāmaṇi* de Vīrabhadradeva n'est qu'un remaniement en vers *āryā* de Vātsyāyana, comme le *Vātsyāyanasūtrasaṃsāra* de Kṣemendra, le polygraphe connu, en est un résumé, d'autres textes refaçonnent la matière sous une forme plus originale : ainsi le *Ratirahasya* «Le secret de la volupté» de Kokkoka (ou Kokadeva, d'où son autre titre *Kokaśāstra*) en 10 *pariccheda* et en vers élaborés (XIIIe siècle) prétend remonter à des maîtres antérieurs à Vātsyāyana. D'anciens maîtres sont également cités dans le *Pañcasāyaka* «Les cinq flèches (d'Amour)» de Jyotirīśvara Kaviśekhara, divisé en cinq chapitres appelés «flèches». Riche en recettes et descriptions de pratiques diverses est l'*Anaṅgaraṅga* «La tribune de l'amour» de Kalyāṇamalla, en 10 *sthala*, qui est probablement du XVIe siècle; il a été interprété mystiquement à l'instar du *Gītagovinda*. Citons encore deux *Smara-*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

dīpikā par Rudra et par Garga, un *Kāmaprabodha* anonyme. Schmidt énumère une centaine de textes. Au fameux Mūladeva des contes jaina est attribué aussi un *Kāmaśāstra*. Sur un plan différent est le curieux *Nāgarasarvasva* du bouddhiste Padmaśrī, qui retrace en forme d'un *vade mecum* versifié (18 *adhyāya*) la vie galante du «citadin» (§ 1612). L'ouvrage est de date indéterminable. Nombreuses traductions ou adaptations dans diverses langues indiennes d'ouvrages sanskrits sur le Kāma, notamment du *Kokaśāstra* en tamoul et en telugu.

§ 1610. La théorie. Les chapitres proprement sexuels, qui sont reconnus comme la partie importante du *Kāmaśāstra*, contiennent : *a.* la description de l'acte sexuel (*rata, bandha,* etc.), dont les combinaisons dépendent pour une part des types humains qui ont été définis au préalable, ainsi que de conditions fort complexes de temps, etc.; les attitudes décrites, dont un certain nombre d'ailleurs sont incompréhensibles ou inapplicables, s'inspirent peut-être des *āsana* du Yoga; *b.* d'autre part, la description des «64 arts» dits de Pāñcāla (embrassements et baisers, marques des ongles et des dents, coups et cris — *sītkṛta* — qui en sont la conséquence). Cet ensemble ne forme qu'une petite partie de l'érotique : on trouve par ailleurs les règles les plus détaillées sur l'art de séduire et les manœuvres de coquetterie, l'énumération des sortes de femmes à rechercher et de celles à éviter, les divergences dans la pratique amoureuse suivant les régions. On a aussi les rudiments d'une typologie : classement des «héroïnes» (*nāyikā*) suivant le physique et les capacités sexuelles, le tempérament, l'âge, le caractère (*sattva*) : c'est ainsi que s'est accréditée une théorie des quatre types de femmes *padminī, citriṇī, śaṅkhinī, hastinī* d'après des caractéristiques générales, une autre des trois types, *mṛgī, vaḍavā. hastinī* d'après les pudenda (à laquelle correspond parmi les mâles, la division quadripartite en *śaśa, mṛga, vṛṣabha, aśva*). D'autres portions du *Kāmaśāstra* ont un intérêt plus réel : la description de la vie du «héros» (*nāyaka*), de l'«élégant» (*nāgaraka*), du «seigneur» (*iśvara*), ses occupations, sa manière de se loger, ses amis, les gens à son service. De même pour la courtisane (*veśyā*), la manière dont elle doit gérer ses intérêts, manœuvrer avec les hommes pour accroître ses ressources. L'un et l'autre ont à connaître les 64 arts (distincts des procédés de Pāñcāla ci-dessus), dont on nous donne l'énumération curieuse, et auxquels l'épopée déjà faisait allusion. Ce qui est esquissé là, c'est la vie quotidienne de l'Indien riche, peut-être exceptionnelle et agrémentée de traits imaginaires, mais où l'on sent au fond plus de réalité que les descriptions conventionnelles des textes sanskrits en général. Les pratiques du mariage, où l'union *gāndharva* est naturellement à l'honneur, le choix de la fiancée, les signes favorables chez la femme qu'on recherche, tout cela répète en partie, mais complète aussi ce que nous apprennent les sources juridiques. Enfin les recettes pour gagner l'amour de la femme, accroître la puissance sexuelle, améliorer l'aspect ou l'efficacité des organes (éventuellement aussi pour empêcher ou provoquer l'avortement, etc.) composent un répertoire parfois fantastique, mais riche en données précieuses : on y trouve une botanique médicinale assez complète.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

§ 1611. Les ouvrages postérieurs au *Kāmasūtra* ont inventé des théories compliquées : celle des *tithi* ou jours lunaires favorables pour le contact charnel; celle des *candrakalā* ou variations du siège de l'excitation suivant les phases de la lune. Les recettes sont plus nombreuses, des données d'anatomie et de physiologie, empruntées à la médecine, se font jour : conception, grossesse, accouchement, menstruation. Les dénombrements deviennent pédantesques et les classifications entremêlées arrivent à défier toute raison.

En tout cela, nulle trace d'obscénité. Toutes les descriptions sont données avec le plus grand sérieux. Le *Kāmasūtra* lui-même est rédigé en style raide, schématique, précis comme un code de loi, et en fin de l'ouvrage Vātsyāyana dit qu'il l'a composé en «extrême chasteté et concentration spirituelle», sans avoir eu pour objet la passion (*rāga*). Les autres manuels sont moins concis, ordonnant la matière en vers dilués et plats, mais sans l'ombre d'un élément affectif.

§ 1612. Caractères généraux de l'érotique indienne. L'érotique indienne est une science encyclopédique, qui touche à une masse de disciplines, loi et coutume, médecine et magie, astrologie. Les connexions sont fréquentes avec la dramaturgie et la rhétorique : la théorie du *śṛṅgāra* ou «désir amoureux» chez les rhétoriciens confine à celle du *kāma*, la conception du héros de théâtre est identique à celle du *nāyaka* (des deux côtés on a le même mot) de l'érotique; courtisane et actrice ont des traits similaires, dans l'un et l'autre domaine on rencontre le *vidūṣaka*, le *viṭa*. Enfin le *Kāmaśāstra* est voisin de l'*Arthaśāstra*, dont il a dû subir l'influence : la diplomatie et la stratégie amoureuses, le siège fait autour de la femme, s'apparentent de très près aux procédés de politique et de guerre décrits dans l'*Arthaśāstra* : même absence de scrupules de part et d'autre : tous les moyens sont bons pour arriver à ses fins. Entre Vātsyāyana et Kauṭilya les analogies formelles sont évidentes : même syntaxe, même style de *bhāṣya-sūtra* mixte (avec des *śloka* en fin de chapitre), même arrangement (table des matières en tête, *upaniṣad* en queue, etc.), mêmes procédés de citation (Vātsyāyana et Kauṭilya se citant eux-mêmes).

A l'usage de qui est conçu le *Kāmaśāstra?* A l'usage du *nāgaraka* d'abord, «l'homme de la ville», c'est-à-dire l'élégant, le dandy, le coureur de bonnes fortunes, héros tacite de la majeure partie du texte. A l'usage des femmes aussi, et notamment des hétaïres (*gaṇikā*), des filles de roi, des filles de hauts fonctionnaires. Mais surtout à l'usage pes écrivains, dramaturges et poètes qui ont besoin de connaître la théorie du *kāma* au même titre que celle de l'*alaṃkāra* ou de la grammaire. En fait, toute la littérature raffinée de l'Inde classique et notamment le *kāvya* (et même, dans la littérature de type purāṇique, un épisode tel que Harivaṃśa II. 136-140), attestent une familiarité très grande avec l'érotique, à laquelle les commentateurs se plaisent à se référer. Citons parmi les œuvres classiques inspirées par le *kāma* : le *Raghuvaṃśa* (chant 19), le *Kumārasaṃbhava* (chant 8), *Mālatīmādhava*, les stances d'Amaru, le *Ṛtusaṃhāra*, le *Daśakumāracarita*, *Vāsavadattā*, le *Mayūrāṣṭaka*, le *Haravijaya* (chant 29), le *Naiṣadhacarita*, la *Caurīsuratapañcāśikā*, et peut-être avant tout autre le *Śiśupālavadha*, qui n'est

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

qu'une longue illustration des préceptes du *kāma*. L'érotique a exercé une influence notable sur le langage de la mystique (§ 1314); certaines œuvres sont susceptibles d'une double interprétation, des poèmes naturalistes comme ceux de Hāla ont été expliqués par les commentateurs en termes d'érotique. En regard, le *Śṛṅgāraśataka* de Bhartṛhari représente une tendance plus pure, dont l'origine semble remonter au *Rāmāyaṇa*, et où le *kāma* vient en définitive s'absorber dans le *mokṣa*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CHAPITRE IX

LES SCIENCES

1. Introduction

§ 1613. Les Grecs qui ont connu l'Inde paraissent avoir été beaucoup plus frappés par la sagesse et la philosophie qu'on y professait que par les sciences qu'on y cultivait. Onésikrite atteste qu'un peuple indien de l'Ouest, les Mousikâniens, ne s'intéressait à aucune science excepté la médecine. Il semble, d'après son témoignage résumé par Strabon, que ce peuple ait paru seulement préoccupé de ce qui présentait une utilité immédiate. Le même Onésikrite dit aussi que les philosophes, les gymnosophistes, faisaient des recherches sur les phénomènes naturels, les pronostics et les maladies. Il ne nous dit pas s'il s'agissait surtout de spéculations théoriques ou d'observations empiriques. Plusieurs autres témoignages grecs nous prouvent qu'à l'époque d'Alexandre, les Indiens possédaient au moins une spécialité médicale, celle du traitement des morsures de serpent et une spécialité vétérinaire, celle de soigner les éléphants. Ce sont là, d'après les textes sanskrits plus récents, d'importantes sections de la thérapeutique indienne et il est intéressant de savoir par les Grecs qu'elles avaient dès le IIIe siècle av. J.-C. une existence autonome. Mais rien ne nous indique si elles reposaient sur des systèmes scientifiques déjà constitués ou se trouvaient uniquement fondées sur l'observation pratique. De même, l'emprunt par les Grecs de diverses substances médicinales indiennes atteste bien que l'effet de ces substances était anciennement connu dans l'Inde mais n'indique pas s'il s'agissait de remèdes scientifiques ou empiriques. Seules les sources indiennes peuvent nous permettre de nous former une idée sur ce sujet.

§ 1614. Malheureusement, les textes scientifiques classiques ont fait disparaître toute la littérature d'élaboration qu'ils supposent, où nous aurions pu voir quels avaient été les premiers essais scientifiques et à quelle époque ils avaient été commencés. Pour les périodes les plus anciennes, seule a été conservée la littérature védique, dont l'objet n'est pas de décrire la science et qui n'y fait que des allusions fortuites. A en juger par ces allusions, le savoir aurait, comme il fallait s'y attendre, d'abord eu des fins surtout pratiques : guérir les maladies, établir le calendrier nécessaire à la fixation des temps propices aux rites, construire les autels des sacrifices. La médecine, l'astronomie et la géométrie ont sans nul doute, aux temps védiques les plus anciens du moins, consisté en de simples techniques. Il est peu probable que l'astronomie et la géométrie aient dépassé de bonne heure ce premier état. La médecine au contraire s'est élevée assez vite de sa fonction utilitaire au rang d'un système de compréhension des phénomènes vitaux normaux et pathologiques. Ceci tient à ce qu'elle s'est développée

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

concurremment avec les spéculations cosmologiques qui, commencées dans les *Saṃhitā*, ont eu leur plein essor dans les *Brāhmaṇa* et les *Upaniṣad*.

§ 1615. Le brahmanisme cherchant à connaître l'Être et les êtres a fondé dans un même effort une métaphysique et une physiologie. Accessoirement, il a fondé aussi une physique qui a trouvé son expression dans le Vaiśeṣika, mais qui est restée une philosophie plutôt qu'une science, parce qu'elle n'a pas lié aux spéculations dont elle était sortie une contrepartie expérimentale et empirique suffisante. La médecine indienne, au contraire, a été plus pleinement une science, car elle ne s'est pas bornée à la spéculation, elle a poursuivi, en raison de ses besoins pratiques, une immense enquête sur les faits réels et elle ne les a jamais complètement perdus de vue en spéculant pour les expliquer.

La position privilégiée de la médecine parmi les sciences indiennes lui a permis de conserver mieux que les autres, au contact des sciences étrangères, l'autonomie de sa tradition. Tandis que la vieille astronomie rudimentaire constituée avant l'ère chrétienne était renouvelée par des influences étrangères, la médecine «āyurvédique» maintenait ses données acquises en face des apports grecs, chinois et musulmans qu'elle a successivement reçus. Dans certains domaines, notamment en mathématiques, l'Inde, bien qu'elle ait beaucoup emprunté, a apporté des contributions originales à la science ou su promouvoir et répandre des découvertes importantes dont leurs auteurs étrangers n'avaient pas tiré parti.

La science indienne a parfois communiqué ses données originales ou ses progrès aux pays mêmes auxquels elle avait le plus emprunté; et d'autre part elle a passé en totalité chez les peuples qui ont subi l'influence de la civilisation indienne, surtout au Tibet, en Indochine et en Insulinde.

2. Médecine

§ 1616. **L'hygiène dans la civilisation de Mohan-jo-Daro.** Les plus anciens monuments de l'Inde, ceux de Mohan-jo-Daro et de Harappa nous attestent l'existence d'une civilisation si avancée qu'il est probable que la médecine y avait déjà reçu un certain développement. Mais les indices positifs que nous pouvons recueillir à cet égard sont peu nombreux. On a trouvé des cornes de cerfs non accompagnées d'autres restes de ces animaux; elles étaient donc conservées pour elles-mêmes; or la poudre de corne de cerf sert dans la médecine classique et jusqu'à nos jours. Il pouvait en être de même à Mohan-jo-Daro. On y a trouvé aussi des os de seiches et du *śilājatu* qui sont des drogues indiennes banales. Mais ceci est peu significatif. Il est plus remarquable qu'il y ait eu de nombreuses installations de balnéation, grand bain et bains privés, reliés à un système d'égouts. Ceci indique un souci de l'hygiène qui ne repose pas nécessairement sur des connaissances médicales, mais qui s'est conservé de tous temps dans l'Inde, qui domine la médecine indienne classique et qu'il est remarquable de trouver à l'époque de

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Mohan-jo-Daro déjà assez puissant pour avoir conduit à des travaux d'urbanisme qui n'ont pas d'équivalents dans l'Antiquité.

§ 1617. **Les données indo-iraniennes.** Les Indo-âryens en pénétrant dans l'Inde ne paraissent pas avoir apporté avec eux d'importantes connaissances médicales. S'ils en avaient eu, elles auraient sans doute été possédées aussi par les Iraniens dont ils étaient depuis peu séparés et la comparaison du Veda et de l'Avesta nous révélerait les éléments d'une médecine indo-iranienne. Or, les correspondances entre les données médicales des deux textes sont très générales et les termes techniques employés de part et d'autre ne sont qu'exceptionnellement apparentés. Ils ont donc été formés indépendamment et postérieurement à la séparation des deux peuples. *Pāman* est le seul nom de maladie commun au Veda et à l'Avesta. La parenté des termes généraux comme av. *baēšaza* véd. *bheṣaja* «remède» ou «charme curatif» est un fait sans portée du point de vue de l'histoire de la médecine; les autres concordances relèvent des idées sur les relations du mal avec les êtres démoniaques ou sur la vertu morbifique des impuretés plutôt que de la médecine proprement dite. Cependant les grandes divisions de l'art médical sont déjà indo-européennes (Benveniste).

§ 1618. **Les données védiques.** Les textes védiques contiennent maintes allusions aux parties du corps, aux organes, aux maux et aux traitements. Un assez grand nombre d'hymnes, surtout de l'*Atharvaveda*, servent de charmes curatifs. Un *Sūtra* plus tardif, mais qui conserve une tradition ancienne, le *Kauśikasūtra*, explique dans quels cas et avec quel rituel ces hymnes sont utilisés.

§ 1619. **Pathologie.** Les dieux et les démons ont souvent un rôle médical. Les démons comme Nirṛiti, «la perdition», la Grāhi, «la possession», ou les Rakṣas, spécialement considérés comme avorteurs, sont les causes prétendues de beaucoup de maux. Les dieux, qui ont souvent un caractère équivoque, peuvent être tour à tour les auteurs et les guérisseurs de la maladie. Tel le terrible Rudra, tel Varuṇa qui «lie» quiconque se trouve en violation du «bon ordre» (*ṛta*), que ce soit ou non par sa faute, et qui, en le liant, le fait souffrir d'hydropisie.

On trouve entre la maladie et le péché une relation étroite. Les perturbations de tous ordres sont apparentées et s'engendrent mutuellement. Le péché, volontaire ou non, est comme un miasme ou un mauvais sort qui peut se manifester par une action funeste sur la santé. Il se traduit spécialement par un dépérissement, une consomption (*yakṣma*). Ce *yakṣma* est soit généralisé, soit localisé, c'est-à-dire constitue une cachexie ou une atrophie. Au premier rang de ses formes est le *rājayakṣma* «la consomption royale», qui atteint l'homme mais qui, dans le domaine cosmo-mythique, est représenté par le dépérissement périodique du roi Soma, c'est-à-dire de la Lune à son décours.

Aux consomptions sont associées diverses maladies cachectisantes comme la jaunisse (*hariman*) et le *hṛdyota* «éclat qui est dans le cœur» (*hṛd-dyota*) conçu, sans doute, comme la cause même de la jaunisse où le jaune extérieur est la manifestation d'un foyer intérieur jaune comme l'éclat du soleil. Mais le mot *hṛdyota* peut s'interpréter aussi et plus

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

simplement comme signifiant «lueur jaune» (*hṛ-dyota* [*na*]). Le groupe des fièvres (*takman*) le dispute en importance à celui des consomptions. Les fièvres intermittentes sont dans l'*Atharvaveda* bien reconnues et cataloguées parmi d'autres. On distingue les fièvres quotidienne, tierce, quarte, continue, automnale, estivale, fièvre de la saison des pluies et d'autres encore. Le *balāsa,* mal intérieur qui distend ou rompt les os et les jointures, se trouve rapproché des fièvres. La tradition semble le considérer comme une affection œdématiante.

A côté de ces maladies qui sont des affections générales ou des formes localisées d'affections générales se range un mal médiocrement défini, le *kṣetriya* «appartenant au terrain», c'est-à-dire maladie «du tempérament», que les commentateurs considèrent comme héréditaire. Son nom indiquerait en tout cas que c'était une affection considérée comme «implantée» (Henry), tenant profondément à l'organisme.

Les noms de maladies les plus nombreux se rapportent à des phénomènes morbides isolés, des symptômes considérés en eux-mêmes. La plupart peuvent appartenir à diverses maladies dont l'unité n'était sans doute pas reconnue. Telles sont par exemple, *kāsa,* la «toux», *śirṣakti,* le «mal de tête», *śūla,* la «douleur lancinante», *kilāsa,* qui correspond à la «dépigmentation», aussi bien celle qui atteint les cheveux et qui les rend blancs, que celle qui dans diverses maladies cutanées décolore la peau. Bien entendu, la pathologie védique connaît aussi les blessures, les venins, les vers parasites.

Les allusions à toutes les lésions concrètes évidentes et aux phénomènes morbides isolés n'impliquent pas autre chose qu'une observation banale. Quelques indices peuvent toutefois faire penser que l'observation avait déjà été assez attentive pour faire reconnaître l'association habituelle de certains symptômes. Ceux-ci sont en effet qualifiés de cousins, ou de frères d'un autre symptôme. On s'acheminait donc au moins dans certains milieux de l'époque védique, vers la conception d'entités morbides unitaires à symptômes multiples. Une partie des noms védiques de maladies se retrouve dans la terminologie nosologique des traités médicaux classiques.

§ 1620. **Thérapeutique.** La thérapeutique védique apparaît comme surtout magique ainsi qu'il est naturel dans des recueils d'hymnes dont la plupart sont précisément magiques ou religieux. Il n'en résulte pas que toute thérapeutique empirique ou rationnelle était inexistante en dehors des milieux qui ont élaboré les hymnes. Certains de ceux-ci, d'ailleurs, font allusion à des procédés empiriques. Le *kilāsa* qui consiste en décolorations de la peau est traité non seulement par une incantation mais par l'essai d'une application de teinture d'indigo. Il est vrai que, même en ce cas, c'est encore une action magique qui peut avoir été recherchée. Le contact de l'indigo sombre peut avoir été censé assombrir la peau par magie sympathique. De même *arundhatī* ou *lākṣā,* la «gomme-laque», est administrée en potion en cas de plaie dans l'espoir qu'elle viendra sourdre dans la plaie pour la cicatriser, comme elle sourd dans une entaille à un arbre et la comble. Il est possible que le cathétérisme vésical ait été pratiqué. Cependant l'interprétation du texte qui attesterait ce fait reste douteuse.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

§ **1621. Anatomie.** La nomenclature anatomique est très riche dans les textes védiques, surtout dans le *Yajur°* et l'*Atharva-Veda*. Non seulement les parties du corps immédiatement visibles étaient nommées, mais nombre d'os et de viscères invisibles sur le vivant étaient connus et avaient reçu des noms spéciaux qu'ils ont souvent gardés dans les traités médicaux classiques. Les constituants du corps tels que ceux-ci les énumèrent sont nommés dans les textes védiques, notamment le *rasa* ou «sève organique». L'anatomie qui apparaît dans les traités classiques était donc en partie fixée dès le temps du *Yajur°* et de l'*Atharva-Veda*.

§ **1622. Physiologie.** Il en est de même de la physiologie et le fait est particulièrement important, car c'est dans la physiologie qu'apparaissent les doctrines fondamentales et caractéristiques de la médecine indienne. Un rapport profond est supposé entre le cosmos et le corps. Plusieurs parties du corps sont conçues comme représentant des parties correspondantes de l'Univers. L'œil répond au soleil, le souffle au vent, et, ce qui est plus spécial aux conceptions indiennes, Agni le feu, est appelé dans le *Yajurveda* la «bile des eaux» (*pittam apām*), c'est-à-dire que le feu (sans doute celui de l'éclair) est dans les eaux ce qu'est la bile dans l'organisme. Il est surtout remarquable que, dès le Veda, s'élaborait une théorie pneumatique de la physiologie destinée à un grand succès ultérieur. Le souffle (*prāṇa*) dans l'organisme est multiple. Outre l'inspiration (en général *apāna*) et l'expiration (en général *prāṇa*, Caland), des souffles *vyāna* et *samāna* dont la conception est purement théorique sont mentionnés à partir de l'*Atharvaveda* qui par ailleurs compte en bloc sept *prāṇa*. De plus, nombre de passages de ce texte ne sont intelligibles qu'à condition de prendre *prāṇa* et *apāna* non plus au sens d'inspiration et d'expiration mais en ceux que ces termes possèdent dans la littérature médicale classique (§ 1652). Une des théories les plus importantes de celle-ci était donc déjà en pleine formation à l'époque présumée de l'*Atharvaveda*, vers 1000 avant J.-C. Elle apparaît de plus en plus nettement formée dans la littérature védique plus tardive des *Brāhmaṇa* et des *Upaniṣad*.

§ **1623. Médecins à l'époque védique.** Le *Prātiśākhya* du *Ṛgveda* nomme un texte intitulé *Subheṣaja* «bon remède» ou mieux «qui a de bons remèdes». On pourrait croire qu'il s'agissait d'un texte proprement médical mais il est probable que c'est l'*Atharvaveda* lui-même qui est ainsi désigné. Cependant, l'existence à l'époque védique de médecins n'appartenant sans doute pas au milieu des auteurs proprement védiques est attestée par la *Taittirīyasaṃhitā* qui témoigne de mépris pour eux (VI. 4,9). Malgré ce mépris qui, d'ailleurs, n'était pas nécessairement général les connaissances anatomiques et les conceptions physiologiques auxquelles les textes védiques font fortuitement allusion devaient être surtout celles de ces médecins.

a. *Les traités de Suśruta et Caraka*

§ **1624.** La tradition médicale indienne qui se montrait en formation à travers les allusions nombreuses des textes védiques et brahmaniques anciens apparaît toute formée dans les plus anciens textes

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

médicaux qui nous soient parvenus, la *Suśrutasaṃhitā*, «Corpus de Suśruta», et la *Carakasaṃhitā*, «Corpus de Caraka». Ces deux œuvres ne sauraient passer pour les premiers essais de compilation de traités médicaux. Elles supposent l'existence d'essais antérieurs qui nous sont inconnus. Elles sont trop différentes pour qu'on puisse supposer que l'une a été imitée de l'autre et pourtant elles concordent remarquablement dans leurs enseignements généraux. On doit donc admettre qu'elles ont été rédigées indépendamment mais reposent sur un même fond doctrinal plus ancien.

§ 1625. **Légende des origines de la Suśrutasaṃhitā.** La *Suśrutasaṃhitā* se donne pour l'enseignement de Divodāsa, roi de Kāśi, à un groupe de personnages dont fait partie Suśruta, fils de Viśvāmitra. Le nom de Divodāsa est donné dans le *Ṛgveda* à un protégé d'Indra et des Aśvin peut-être identique, en tout cas au moins associé, au *ṛṣi* Bharadvāja. Dhanvantari est dans l'épopée un être divin, né du barattement de l'Océan (§ 1037), avec en mains un vase d'*amṛta* «liqueur d'immortalité», ce qui le constitue patron par excellence de la médecine. Un Bharadvājadhanvantari est nommé dans le *Śāṅkhāyanagṛhyasūtra*. On suppose souvent, du fait que Divodāsa est dit roi de Kāśi, que le texte de Suśruta contenait l'enseignement spécial d'une école de médecine de Kāśi ou Bénarès, mais Divodāsa est trop légendaire pour qu'il soit prudent d'accepter une conclusion de ce genre. C'est Brahman Svayaṃbhū qui aurait le premier énoncé l'*Āyurveda*, «Science de la longévité», Prajāpati l'aurait recueilli et révélé aux Aśvin, des Aśvin il aurait passé à Indra et d'Indra à Divodāsa-Dhanvantari.

§ 1626. **Légende des origines de la Carakasaṃhitā.** Selon Caraka la médecine révélée par Brahman à Prajāpati, passa successivement aux Aśvin et à Indra puis d'Indra au *ṛṣi* Bharadvāja. Celui-ci l'enseigna à un groupe de *ṛṣi* dont Ātreya Punarvasu qui en instruisit Agniveśa, Bhela (ou Bheḍa), Jatūkarṇa, Parāśara, Hārīta et Kṣārapāṇi. Chacun de ces six disciples aurait rédigé l'enseignement d'Ātreya. La *Carakasaṃhitā* serait la rédaction ultérieure du traité d'Agniveśa par Caraka. Si Divodāsa était identique à Bharadvāja, les deux grandes *Saṃhitā* médicales reposeraient sur la même tradition, ce qui paraît probable, mais Suśruta la transmettrait plus directement que Caraka.

§ 1627. **Divisions de l'Āyurveda.** Théoriquement l'*Āyurveda* est un membre secondaire (*upāṅga*) de l'*Atharvaveda* comprenant d'abord 1.000 chapitres et 100.000 *śloka* mais qui a été ensuite divisé en huit articles ou membres (*aṣṭāṅga*) sobrement traités. Le *śalya* concerne l'extraction des corps étrangers et des fœtus morts, l'évacuation des collections purulentes etc. ainsi que l'usage des instruments et cautères, il correspond donc à la chirurgie générale. Le *śālākya* représente une ophtalmologie et une oto-rhino-laryngologie. La *kāyacikitsā* «thérapeutique du corps [entier]» est une médecine générale. La *bhūtavidyā*, «science des esprits» ou «des démons», traite des possessions. Le *kaumārabhṛtya* est la «puériculture». L'*agadatantra* «traité des antidotes», est une toxicologie. Le *rasāyana*, «chemin du suc organique» traite des fortifiants généraux et des cures de rajeunissement. Enfin,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

le *vājīkaraṇa*, «l'invigorant», enseigne la préparation des aphrodisiaques. Les traités médicaux ne sont pourtant pas habituellement divisés selon les huit articles. Tous les connaissent cependant et *aṣṭāṅga* «la [science] en huit articles» a pris communément la signification de «médecine».

§ 1628. Analyse de la Suśrutasaṃhitā. Le traité de Suśruta occupe plus de 900 pages in-8° dans les éditions. Il est divisé en six sections, dont les cinq premières sont dites *sthāna* «lieu [où l'on traite de]». Mais, primitivement, il ne devait en comprendre que cinq, la dernière, l'*Uttaratantra*, «livre ultérieur» ou «livre sur le surplus» est un complément qui peut être attribué (Cordier) à un Nāgārjuna dont le commentateur Ḍalhaṇa a dit qu'il avait été le «réviseur» (*pratisaṃskartṛ*) de la Suśrutasaṃhitā (§ 1635, 1662).

§ 1629. Sūtrasthāna. Le «lieu où l'on traite des principes» est divisé en 46 *adhyāya*. Il contient surtout les généralités. Il relate d'abord l'origine de l'*Āyurveda* (*adh.* 1) et indique les conditions requises pour l'étudier (2-4). Il passe assez brusquement aux principes généraux de la chirurgie (5) puis aux saisons et à leur influence sur la physiologie et la pathologie (6) pour revenir aux questions chirurgicales avec l'étude des instruments et des techniques d'apprentissage de la chirurgie (7-9). Il précise ensuite les devoirs du praticien (*bhiṣaj*) [10]. Il y a donc jusque là, en apparence, grande incohérence de composition qui peut être la trace d'altérations dans la transmission du texte. Il se peut toutefois que l'ordre des matières ne soit pas logique mais pédagogique comme semblent l'indiquer les développements des premiers chapitres sur l'enseignement. Les deux chapitres sur la chirurgie et les saisons peuvent être considérés comme des leçons d'initiation sur la chirurgie et la médecine après lesquelles il est normal de passer à l'étude des moyens d'action de la chirurgie et à l'initiation à la pratique chirurgicale. D'autres étrangetés du plan peuvent s'expliquer d'une manière analogue.

Les chapitres 11-13 traitent des caustiques (*kṣāra*), cautères (*agnikarman*) et sangsues (*jalauka*). A propos des applications de sangsues et des saignées, le sang et sa pathologie sont étudiés (14). Ceci entraîne à faire un exposé général des constituants du corps (*dhātu*) à l'état normal et pathologique (15). Le percement des oreilles (*karṇavyadhana*), la réfection (*bandha*) du lobe déchiré et la rhinoplastie (*nāsikāyāḥ sandhānavidhi*) sont ensuite décrits (16). Les chapitres 17-23 traitent des tuméfactions non suppurantes (*āma*, litt. «crues») ou suppurantes (*pakva*, litt. «cuites»), des plaies (*vraṇa*) et de leur traitement, le chapitre 21 étudiant les causes des ulcères en reprenant les théories générales sur les constituants du corps et leurs altérations. Le chapitre 24 classe les maladies selon l'élément de l'organisme où elles prennent naissance depuis les éléments embryonnaires jusqu'au sang ou aux os. L'exposé chirurgical se trouve interrompu par ce chapitre, mais l'interruption est justifiée par une explication d'où il ressort que les maladies (*vyādhi*) sont les unes «curables par le couteau» (*śastrasādhya*), les autres «curables par l'action des onguents, etc.» (*snehādikriyāsādhya*) c'est-à-dire chirurgicales ou médicales, et qu'il est nécessaire de connaître ces der-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

nières pour les distinguer de celles qui intéressent le chirurgien auquel s'adresse plus spécialement l'ouvrage.

L'enseignement chirurgical reprend ensuite avec des exposés sur les diverses sortes d'opérations, notamment les extractions de corps étrangers puis les pronostics des affections chirurgicales et aussi médicales (25-35).

Les chapitres 34-36 sont tout à fait disparates. Le premier contient des considérations à l'usage du médecin royal à l'armée et sur les qualités idéales des quatre «pieds» de la médecine : le praticien (*bhiṣaj*), le malade (*vyādhita*), le remède (*bheṣaja*) et l'infirmier (*paricāra*). Le deuxième traite des tempéraments et de l'action des climats sur la santé. Le troisième de divers emplâtres (*pralepa*). Les suivants (37-46) concernent la matière médicale, énumèrent et étudient les drogues (*dravya*), les causes de leur efficacité, rapportées principalement aux essences qu'elles contiennent et dont le goût (*rasa*) est le signe (42). Les aliments et boissons sont étudiés comme les drogues dans la matière médicale parce que leur choix joue un grand rôle dans la thérapeutique.

§ 1630. Nidānasthāna. Le «lieu [où l'on traite] des causes» est la section d'étiologie et de pathogénie qui comprend 16 *adhyāya*, sur les causes des maladies du vent (*vātavyādhi*), des hémorrhoïdes (*arśas*), des calculs vésicaux (*aśmarī*), des fistules anales (*bhagandara*), des dermatoses (*kuṣṭha*), des altérations des urines (*prameha*), de l'hydropisie (*udara*), des dystocies (*mūḍhagarbha*), des phlegmons viscéraux (*vidradhi*), des érysipèles et des maux des canaux et des seins (*visarpanāḍīstanaroga*), des adénopathies noduleuses ou confluentes, des excroissances et goîtres (*granthi-apacī-arbuda-galaganda*), des gonflements (hernies, hydrocèles, etc.), affections génitales et éléphantiasis (*vṛddhi-upadaṃśa-ślīpada*), des maux mineurs divers (*kṣudraroga*), des «troubles dus au *śūka*», sorte d'insecte vésicant employé comme aphrodisiaque (*śūkadoṣa*), des fractures et luxations (*bhagna*) et des maux de la bouche (*mukharoga*). Cette section a une grande importance, plus grande même que celle du *sūtrasthāna*. C'est en effet dans les théories sur les causes des maladies que se manifeste le plus clairement l'effort de l'Āyurveda pour construire un système d'explication des phénomènes organiques. Suśruta ne se borne d'ailleurs pas à l'exposé des causes morbides, il donne ou reprend ses théories sur la physiologie, théories qui sont à la base de ses hypothèses pathogéniques. C'est ainsi qu'avant d'étudier les troubles de l'action supposée des vents organiques il expose en quoi selon lui consiste normalement cette action.

§ 1631. Śārīrasthāna. Le lieu [où l'on traite] de ce qui concerne le corps a 10 chapitres appelés *śārīra* «relatifs au corps». Il commence par une théorie de l'homme et de l'âme (1); viennent ensuite une embryologie (2, 3), une description de la constitution du corps embryonnaire et des tempéraments (4), une énumération des éléments anatomiques (5). Une étude est faite des points vitaux (*marman*), c'est-à-dire des régions des gros paquets vasculo-nerveux (6), puis des vaisseaux (*sirā* 7), à propos desquels sont donnés des détails sur les saignées (8), et des canaux volumineux (*dhamanī, srotas*, 9). Enfin, la section se termine par la description de la femme enceinte (*garbhiṇīvyākaraṇa*, 10).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Cette section est une des plus originales du traité. Elle témoigne d'une observation assez approfondie d'une conception cohérente, mais trop systématique et souvent arbitraire, de la structure, du développement et des fonctions des organes.

§ 1632. Cikitsāsthāna. La section de thérapeutique comporte 40 chapitres. Elle débute par le traitement des deux sortes de plaies (*dvivraṇīyacikitsita*), celles dites *śārīra* «organiques» qui sont les ulcères spontanés par maladie organique et celles dites *āgantuka*, «accidentelles», c'est-à-dire les plaies traumatiques (chap. 1, 2). Les traitements des maladies étudiées dans le *Nidānasthāna* sont ensuite exposées dans le même ordre (3-22) à cela près que les fractures et luxations qui dans le *Nidānasthāna* sont à l'avant-dernier rang, sont traitées ici au troisième chapitre. Les chapitres 23 sur les symptômes et le traitement de l'enflure (*śopha*), 24 sur l'hygiène et 25 sur diverses formules forment un groupe de chapitres qu'on peut considérer comme répondant à la *kāyacikitsā*. Il faut observer à ce sujet que les maux considérés sont surtout les lésions manifestes des organes plutôt que les troubles fonctionnels généraux même importants comme les fièvres. Les *vājīkaraṇa* sont le sujet du chapitre 26 et le *rasāyana* celui des chapitres 27 et 28. Toute la fin du *Cikitsāsthāna* traite des divers moyens de la thérapeutique médicale et plus spécialement des formes pharmaceutiques.

§ 1633. Kalpasthāna. Le *Kalpasthāna* correspond à *l'agadatantra* de la division de la médecine en huit articles. Il n'a que 8 chapitres traitant des précautions à prendre pour éviter l'empoisonnement du roi, de diverses sortes de poisons et des piqûres ou morsures de chaque catégorie de bêtes venimeuses.

§ 1634. Uttaratantra. Le *Sūtrasthāna*, enseignant la chirurgie générale, contenait le premier des huit articles de la médecine, le *śalya*. Le *Cikitsāsthāna* et le *Kalpasthāna* en contenaient quatre autres. L'*Uttaratantra* comprend les trois derniers et complète l'enseignement de la *kāyacikitsā*. Il commence par le *śālākya* dont il précise que l'exposé est repris de celui du roi du Videha. Il compléterait ainsi la tradition rapportée à Divodāsa-Dhanvantari par celle qui émanerait d'un autre roi savant. Ce dernier est Nimi, personnage dont la légende se rencontre comme celle de Dhanvantari dans l'épopée et les *Purāṇa*. Nimi ayant perdu son corps (ce qui le fait appeler Videha) par suite d'une malédiction, aurait obtenu d'habiter dans les yeux des créatures. Sa réputation de maître en *śālākya* est en rapport avec cette légende, car la partie la plus importante du *śālākya* est l'ophtalmologie dont Nimi est par sa légende le spécialiste désigné.

Quoi qu'il en soit de ses origines légendaires, le traité d'ophtalmologie de l'*Uttaratantra* est le plus remarquable de tous ceux que nous ont laissés les médecines anciennes.

A sa suite deux chapitres consacrés aux maux d'oreilles, *karṇaroga* (20-21), trois à ceux du nez, *nāsaroga* (22-24) et deux à celles de la tête, *śiroroga* (25-26) épuisent le sujet du *śālākyatantra*.

Le *kaumārabhṛtyatantra* est représenté par les chapitres 27 à 38, dont seul le dernier, qui traite de gynécologie, est proprement médical. Les

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

autres décrivent des maladies infantiles attribuées à des possessions démoniaques et dont le traitement est surtout religieux. Il est étroitement apparenté au *bhūtavidyātantra* (60-62); d'après lequel certaines maladies mentales ou nerveuses sont aussi tenues pour d'origine démoniaque (60). D'autres sont considérées comme d'origine purement naturelle (61-62); leur étude est pourtant rangée à côté de celle des premières dans le *bhūtavidyātantra*.

Entre les deux sections précédentes est insérée une *kāyacikitsā* (39-59) sur les fièvres (*jvara*), les dysenteries (*atisāra*), la consomption (*śoṣa*) et toutes sortes d'affections dont il n'a généralement pas été traité, en dépit de leur importance, dans les premières sections de Suśruta.

L'*Uttaratantra* s'achève par des chapitres détachés sur des questions d'hygiène alimentaire en rapport avec les «sucs» (*rasa*) contenus dans les aliments et les drogues (63) et avec les saisons (64), sur les termes techniques employés dans l'*Āyurveda* (65), enfin sur le nombre des combinaisons des éléments de troubles et les nombres d'autres groupes rappelés pour des raisons mnémotechniques.

§ 1635. **Composition et âge de la Suśrutasaṃhita.** Bien qu'on puisse expliquer une partie des incohérences de composition du traité de Suśruta, il est clair que l'ouvrage manque d'unité de plan. Or le travail du *pratisaṃskartṛ* (§ 1628) a laissé des traces dans toutes les parties de l'œuvre; c'est ainsi que dans le *Sūtrasthāna*, il est fait allusion à l'*Uttarantra* et cette allusion ne peut qu'avoir été ajoutée après l'*Uttaratantra* lui-même. Si donc la composition reste imparfaite, c'est apparemment que le *pratisaṃskartṛ* n'a pas été jusqu'à refondre l'ouvrage et s'est borné à en compléter çà et là les lacunes. Le texte qui nous est parvenu a donc beaucoup de chances de remonter la plupart du temps à une époque plus haute que celle du *pratisaṃskartṛ* sauf en ce qui concerne l'*Uttaratantra*, ajouté par lui.

Si le *pratisaṃskartṛ* est Nāgārjuna et le même que l'auteur du *Yogaśataka*, il date du VIe siècle ap. J.-C. (§ 1662). S'il s'agit du Nāgārjuna qui vivait 100 ans avant al-Bīrūnī, il est du Xe (§ 1689).

La rédaction primitive attribuée à Suśrata est antérieure à l'une de ces deux dates. De plus, Suśruta est cité dans le manuscrit Bower trouvé en Asie Centrale et datant du IVe au VIe siècle (§ 1661) comme recevant l'enseignement médical du roi de Kāśi.

Nombre de données de la *Suśrutasaṃhitā* actuellement connue sont déjà utilisées dans ce manuscrit Bower. La *Suśrutasaṃhitā* primitive existait donc dès lors et nous devons en placer la rédaction au plus tard dans les premiers siècles de notre ère.

§ 1636. **Langue de la Suśrutasaṃhitā.** La langue du texte ne contredit pas cette conclusion et permettrait même de reculer éventuellement la date jusqu'aux derniers siècles avant l'ère chrétienne. C'est une prose sanskrite classique parfois archaïsante, entremêlée de passages en vers qui souvent reprennent l'exposé de la prose, disposition fréquente dans les textes indiens, notamment dans les littératures bouddhiques mais aussi dans les textes brahmaniques comme les *Upaniṣad* (*Chāndogya, Bṛhadāraṇyaka*) ou techniques comme l'*Arthaśāstra*. Ici

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

toutefois les vers sont dans une proportion beaucoup plus grande par rapport à la prose. Nombre de chapitres sont presque entièrement ou même entièrement en vers, notamment ceux du *Kalpasthāna*. L'*Uttaratantra* n'a que quelques passages en prose aux chapitres 63-65. Les mètres les plus employés sont l'*anuṣṭubh* (*śloka*), de beaucoup le plus fréquent, l'*indravajrā* et l'*upendravajrā*, plus rarement le *vaṃśastha* et le *toṭaka*, la *mattamayūrī* et d'autres mètres littéraires.

§ 1637. **Age des données de la Suśrutasaṃhitā.** L'âge des données du *Corpus de Suśruta* n'est pas fixé par les époques respectives de rédaction du *corpus* primitif et de l'*Uttaratantra*.

Beaucoup de données auxquels les textes védiques font allusion s'y retrouvent dans les parties les plus anciennes et plus souvent encore dans l'*Uttaratantra*, la partie la plus récente. C'est dans l'*Uttaratantra*, en effet, que se retrouvent identiques ou peu modifiés les principaux noms de maladies connus du Veda, comme les diverses fièvres intermittentes, le *hṛdroga*, les divers phénomènes anormaux considérés comme des maladies séparées, telles toux, douleur lancinante, etc. Il en résulte que si l'*Uttaratantra* a été ajouté à la *Saṃhitā* c'est moins pour la compléter par des données nouvelles que pour y suppléer certaines données très anciennes, omises, ou trop sommairement traitées.

Les données relatives aux possessions démoniaques, notamment aux possessions des enfants par des «saisisseurs», *graha*, se rattachent aussi aux conceptions védiques des *rākṣasa* avorteurs et de la *grāhi*, la «saisisseuse».

§ 1638. **Analyse de la Carakasaṃhitā.** Le *Corpus* de *Caraka* a sensiblement la même étendue que celui de Suśruta, il lui est tout à fait comparable pour la langue, le style, l'alternance de la prose et des vers et les mètres employés. Certains chapitres en prose où plusieurs personnages discutent une question qui est finalement tranchée par Ātreya, rappellent cependant plus qu'aucun de ceux de Suśruta des passages des grandes *Upaniṣad* rapportant des discussions similaires sur d'autres sujets.

Pour le fonds les deux *Saṃhitā* concordent, quoique Caraka ne donne pas à beaucoup près une aussi grande importance que Suśruta à la chirurgie. Matériellement, elles contiennent un certain nombre de vers communs qui peuvent venir d'une même source plus ancienne ou avoir été pris chez l'un pour être interpolés chez l'autre. La division en sections est à peu près la même, mais il y a huit sections chez Caraka.

§ 1639. **Sūtrasthāna.** Le *Sūtrasthāna* de Caraka est divisé en 30 chapitres dont les 28 premiers sont répartis en groupes de quatre (*catuṣka*).

Le *bheṣajacatuṣka* «tétrade sur les remèdes», après une introduction sur la longévité traite de plusieurs des catégories de préparations médicinales assez spéciales. Le *svasthavṛttacatuṣka* est une «tétrade sur la conduite du bien portant», c'est-à-dire sur l'hygiène. Le *nirdeśacatuṣka* «t. sur les spécifications», comprend des généralités sur les éléments de la médecine : les quatre pieds de la thérapeutique (§ 1629),

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

les quatre états de la maladie par rapport à la curabilité, les buts de la vie, le rôle dans le corps des éléments cosmiques d'activité. Le *kalpanācatuṣka* «t. sur les dispositions», traite de divers modes thérapeutiques. Le *rogacatuṣka* est une «t. sur les maux». Le *yojanācatuṣka*, une «t. des corrélations», étudie les correspondances entre divers états et diverses maladies. L'*annapānacatuṣka*, la «t. sur les aliments et boissons», est relative à l'hygiène alimentaire. Les deux chapitres de la fin roulent sur les sièges des souffles et les médecins, sur les vaisseaux principaux du corps, sur la vie et en dernier lieu sur les divisions des parties suivantes de la *Saṃhitā*.

§ 1640. **Nidānasthāna.** La section des causes est courte et ne traite que des causes de huit catégories de maladies : les fièvres, les maladies du sang et de la bile (*raktapitta*), les tumeurs (*gulma*), les altérations des urines (*prameha*), les dermatoses (*kuṣṭha*), la consomption (*śoṣa*), la folie (*unmādā*) et l'épilepsie (*apasmāra*). Il ressemble plus à la section intitulée *kāyacikitsā* de l'*Uttaratantra* qu'au *Nidānasthāna* de Suśruta.

§ 1641. **Vimānasthāna.** Le «lieu où l'on traite des mesures» est de composition assez hétéroclite. Il comprend huit chapitres sur les sucs, la digestion, les épidémies, la logique des déductions diagnostiques, les vaisseaux, le pronostic, les diverses sortes de malades, les conditions nécessaires pour l'étude et la pratique de la médecine.

§ 1642. **Śārīrasthāna.** Le *Śārīrasthāna* a lui aussi huit chapitres sur l'homme (1 et 5), l'embryologie (2-4), l'anatomie (6-7) et l'obstétrique (8). Il contient un exposé philosophique assez détaillé sur les rapports du corps et de l'esprit.

§ 1643. **Indriyasthāna.** La section suivante étudie les données des sens (*indriya*) en tant qu'elles fournissent les éléments du pronostic. Il s'agit non seulement des données des sens du médecin qui par l'inspection ou la palpation du malade relève des symptômes significatifs quant à l'issue de la maladie, mais encore des données des sens du malade lui-même dont les troubles sensoriels et les rêves sont considérés comme ayant valeur prémonitoire. L'exposé est divisé en 12 chapitres qui traitent principalement de l'observation du teint et de la voix, des perturbations de l'odorat et du goût, des troubles constatables par le toucher, des hallucinations visuelles, des rêves, des très nombreux groupes de symptômes de pronostic fatal, des signes avant-coureurs de la mort, des troubles psychiques et en dernier lieu de signes se rattachant plus à la divination qu'à la médecine, à savoir ceux qui sont tirés des circonstances dans lesquels se présente l'envoyé qui vient quérir le médecin de la part du malade.

§ 1644. **Cikitsāsthāna.** La section de thérapeutique est très longue et très riche. Elle comprend trente chapitres. Les deux premiers, qui présentent des subdivisions, sont parfois considérés comme formant une section spéciale. Ils correspondent respectivement au *rasāyana* et au *vājīkaraṇa*. La thérapeutique proprement dite des maladies ne commence qu'au chapitre 3 avec le traitement des fièvres. De ce chapitre 3 jusqu'au 10, les maladies étudiées sont les mêmes que dans le *Nidāna-*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

sthāna et sont considérées dans le même ordre. Pour celles qui sont envisagées dans les vingt chapitres ultérieurs et ne l'ont pas été dans le *Nidānasthāna*, la description des symptômes et l'étude des causes précèdent généralement l'exposé de la thérapeutique. Au reste l'ordre des chapitres du *Cikitsāsthāna* varie dans divers manuscrits et une partie de ces chapitres n'émane pas de Caraka (§ 1647).

§ 1645. **Kalpasthāna.** Cette section étudie en 12 chapitres des groupes de préparations pharmaceutiques définies chacune d'après la drogue essentielle qui entre dans leur composition. De nombreuses formules sont données pour chaque groupe, plus de 130 formules pour le premier, celui des préparations à base de *madana* (*Randia dumetorum Lam.*). La plupart de ces préparations sont émétisantes ou cathartiques.

§ 1646. **Siddhisthāna.** La section finale de la *Carakasaṃhitā*, elle aussi en 12 chapitres, traite de divers moyens thérapeutiques, principalement des lavages médicinaux, lavements, injections urétrales, etc., de leurs indications, contre-indications, dangers et accidents. De très nombreuses formules sont prescrites pour la préparation des liquides médicinaux injectés.

§ 1647. **Composition et âge de la Carakasaṃhitā.** L'époque où vivait Caraka nous est connue. Du moins le *Sūtrālaṃkāra* attribué problématiquement à Aśvaghoṣa, texte perdu sous sa forme originale mais dont une version chinoise nous conserve la teneur, fait-il de Caraka le médecin de Kaniṣka (S. Lévi, Takakusu) et rien n'infirme cette tradition. Si même elle s'avérait inexacte, elle ne perdrait pas toute valeur quant à la fixation de l'époque de Caraka. En effet, d'une part il ne serait pas possible de placer Caraka plus tard qu'au temps où on le mentionnait, d'autre part il serait difficile de le supposer de beaucoup antérieur à Kaniṣka car, si la tradition s'est permis de le placer à sa cour c'est qu'au moment où cette tradition s'établissait, il était considéré comme ayant été ou pu être son contemporain. Il est donc très vraisemblable que Caraka vivait vers le Ier siècle de notre ère.

Il ne s'ensuit malheureusement pas que la date du contenu de son livre soit fixée. D'un côté son enseignement ne fait que reprendre celui qui est attribué à Agniveśa, de l'autre nous savons qu'il a été remanié par un auteur plus récent, Dṛḍhabala.

Les colophons de la *Carakasaṃhitā* commencent par les mots : *agniveśakṛte tantre carakapratisaṃskṛte*... «dans le livre composé par Agniveśa, «reparfait» par Caraka»... De plus l'enseignement de Caraka ou Agniveśa, comme celui de Suśruta, utilise fréquemment les données d'époque védique. Quant au travail de Dṛḍhabala il est attesté par les indications du texte même de l'actuelle *Carakasaṃhitā* et par les commentateurs. Il a consisté en la rédaction de 17 chapitres du *Cikitsāsthāna* et de la totalité des *Kalpa-* et *Siddhisthāna* (Cordier). De plus Dṛḍhabala a probablement remanié diverses parties du texte établi par Caraka. Dṛḍhabala était kaśmīrien. Sa date reste incertaine. Il est en tout cas antérieur au XIe siècle où le commentateur Cakradatta (§ 1669) mentionne son nom et cite son texte.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

On a essayé de rattacher spécialement l'enseignement contenu dans la *Carakasaṃhitā* à une école médicale de Taxila. Plusieurs textes bouddhiques relatent l'histoire du médecin du Buddha, Jīvaka, qui aurait étudié la médecine à Taxila sous Ātreya et dépassé son maître en habileté chirurgicale. L'authenticité de cette histoire est toutefois sujette à caution, car une partie des faits qu'elle relate se retrouve dans une légende tamoule (§ 1677) et il se peut qu'à Taxila comme dans le sud de l'Inde on ait accaparé une légende née ailleurs.

Au reste, quand la *Carakasaṃhitā* désigne les endroits où Ātreya était censé avoir enseigné, elle ne nomme pas Taxila mais le Kailāsa, le Himavant ou encore Kāṃpilya sur le Gange, chez les Pañcāla.

Une tradition fréquemment attestée dans l'Inde identifie Caraka à Patañjali et lui attribue la composition à la fois du *Mahābhāṣya*, des *Yogasūtra* et de la *Carakasaṃhitā*.

§ 1648. **Textes rattachés à la tradition d'Ātreya.** Les condisciples d'Agniveśa auraient selon la tradition, rédigé eux aussi l'enseignement d'Ātreya (§ 1626). Nous possédons les rédactions qui sont attribuées à deux d'entre eux, Bhela ou Bheḍa et Hārīta.

La *Bhelasaṃhitā* nous est parvenue mutilée, les manuscrits que nous en possédons reposant sur un archétype incomplet et endommagé. De plus on a retrouvé un fragment en Asie centrale (Lüders). La *Bhelasaṃhitā* est, comme la *Carakasaṃhitā*, divisée en huit sections qui portent les mêmes titres. Un certain désordre existe dans la répartition des chapitres à l'intérieur de ces sections, c'est ainsi que le chapitre 4 du *Sūtrasthāna* qui se trouve le premier par perte des précédents étudie le traitement des maladies de peau par des onguents et serait mieux à sa place dans la section de thérapeutique. La section d'étiologie (*nidānasthāna*) est très courte et une bonne partie de l'enseignement des causes morbides est reportée dans la section du traitement. Le contenu des chapitres ne concorde pas toujours exactement avec leurs titres.

Les concordances avec la *Carakasaṃhitā* sont assez nombreuses et assez étroites pour qu'il soit établi que les enseignements de Bhela et de Caraka remontent bien à une même tradition, mais en même temps les divergences sont suffisantes pour qu'on doive reconnaître qu'on est en présence de deux rédactions indépendantes. Les ressemblances qui existent entre les parties de la *Carakasaṃhitā* tardivement rédigées par Dṛḍhabala et les parties correspondantes de la *Bhelasaṃhitā* sont importantes, car elles prouvent que le travail de Dṛḍhabala n'a pas consisté à forger de toutes pièces un complément à Caraka, mais bien à restituer un texte conforme, au moins dans ses grandes lignes, à la tradition dite d'Ātreya. La rédaction de la Bhelasaṃhitā est beaucoup plus concise que celle de la Carakasaṃhitā. Elle peut être plus ancienne. Les vers et la prose s'y mêlent, mais la prose y occupe peu de place.

§ 1649. **La Hārītasaṃhitā**, qui devrait elle aussi représenter la tradition d'Ātreya, paraît s'en écarter davantage. Le texte qui nous est parvenu sous ce nom a d'ailleurs certainement été remanié assez tardivement. Il a même été considéré, sans doute par exagération, comme un faux (Cordier). Il est entièrement en vers. Son plan diffère complètement de ceux de Caraka et Bhela, et la répartition en chapitres est souvent plus

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

logique. Le style est très simple. Des questions y sont traitées qui habituellement ne relèvent pas de l'*Āyurveda*, comme celle de la production des maladies par le jeu de la rétribution des actes.

On possède encore quelques fragments de *Saṃhitā* attribués à des auteurs auréolés de légendes comme Bharadvādja ou même divins comme les Aśvin (§ 1661, 1691), et surtout une bonne partie d'une *Kaśyapasaṃhitā* ou *Vṛddhajīvakīyatantra* par Vṛddhajīvaka, de facture ancienne, en prose et vers (Hemraj Sarma).

b. *Doctrine classique de l'*Āyurveda

§ 1650. La doctrine qu'exposent avec quelques divergences de détail les *Saṃhitā* de Caraka, de Suśruta et accessoirement de Bhela est celle qu'on peut définir comme classique. Elle n'a pas cessé d'être enseignée et en dépit d'innovations assez nombreuses introduites dans des ouvrages plus récents c'est elle qui a gardé le plus d'autorité, qu'on l'étudie soit dans les textes anciens eux-mêmes, soit dans des exposés simplifiés comme celui de Vāgbhaṭa (§ 1663). De nos jours même les études āyurvédiques, qui connaissent un renouveau de vogue chez les praticiens indiens, ont toujours pour bases essentielles quoique non exclusives les *Saṃhitā* de Caraka et de Suśruta.

§ 1651. La constitution du corps. La matière du corps (microcosme) est constituée comme celle du monde (macrocosme) par les cinq éléments (*dhātu*) : le vide (*ākāśa*), le vent (*vāyu*), le feu (*agni*), l'eau (*jala*) et la terre (*bhūmi*). Ces éléments sont, pour former le corps, combinés en proportions complexes. Les manifestations des combinaisons réalisées ne sont pas uniformes; on en distingue trois catégories dont les propriétés se rapportent aux trois propriétés générales (*guṇa*) de la Nature reconnues par le Sāṃkhya. L'*Āyurveda* a en effet adopté des doctrines voisines de celles de cette école (§ 1424).

Les éléments se manifestent dans les organes où ils prédominent et dans les fonctions qu'ils assurent. C'est ainsi que le vide apparaît plus spécialement dans les organes creux, le vent dans les mouvements car, moteur essentiel de l'Univers, il l'est aussi du corps, le feu dans la chaleur interne, l'eau dans les liquides, la terre dans les parties massives. Les trois éléments actifs, vent, feu et eau, agissent partout et la vie résulte de leur concours bien réglé. Ils forment le *tridhātu*, le groupe des «trois éléments» essentiels, qui devient, en cas de perturbation de leur jeu, le *tridoṣa*, le groupe des «trois troubles». En tant qu'élément actif de l'organisme le vent reçoit les mêmes noms *vāyu, vātā, anila*, etc. que comme phénomène atmosphérique. Circulant dans les voies respiratoires ou digestives sous la forme d'un courant d'air comme lorsqu'il circule dans l'espace, il n'est pas conçu comme revêtant une forme très spéciale dans l'organisme. Le feu et l'eau, au contraire, apparaissent sous un aspect très particulier. Le feu intérieur (*antarāgni*) est censé représenté par un liquide igné qui peut circuler partout mais se collecte surtout sous la forme de la bile, *pitta*. L'eau se trouve de son côté, sous celle du *kapha* ou *śleṣman*, matière commune à toutes les sérosités et sécrétions d'aspect

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

aqueux. Mais le *śleṣman* n'est pas une eau absolument quelconque, il est l'eau *saumya,* c'est-à-dire en affinité, selon les idées védiques, avec le *soma* (§ 650). Soma est d'ailleurs aussi la Lune, astre froid, et l'action des trois *dhātu* dans le corps est comparée à celle de la Lune, du Soleil (correspondant à *pitta*) et du Vent dans l'Univers.

§ 1652. **Formes et fonctions des trois dhātu dans l'organisme.** Le vent qui a son centre principal à la base du tronc, se divise en cinq «souffles» (*prāṇa*), le *prāṇa* (au sens spécial) qui circule dans la bouche et sustente le corps parce qu'il y fait pénétrer la nourriture et l'air, l'*udāna,* localisé au-dessus des clavicules, produisant l'expiration et la parole, le *samāna,* qui dans les organes digestifs meut les matières à digérer et attise le feu qui les cuit, l'*apāna,* qui, à la base du corps, en chasse les excrétions et, le cas échéant, produit l'accouchement, enfin le *vyāna,* qui circule partout, poussant les fluides à travers le corps et produisant tous les mouvements. Les *prāṇa* sont donc toutes les «forces organiques» conçues, ainsi que le déclarent expressément Caraka (*Sūtr.* 12) et Bhela (16) sur le modèle du vent, force cosmique (§ 1681, 1729). Suśruta identifie le vent à l'âme universelle (§ 1491).

Le *pitta* se divise en cinq «feux» (*agni*) : *pācaka,* le «cuiseur», qui, dans les organes digestifs «cuit» les aliments et assure la chaleur du corps; *raṅjaka,* le «colorant», qui, dans la rate et le foie où il correspond plus strictement qu'ailleurs à la bile, rougit le «suc organique» (*rasa*) pour le transformer en sang; *sādhaka,* le «réalisateur», qui, dans le cœur, produit les désirs; *ālocaka,* le «voyant», qui, dans l'œil a pour fonction la perception des objets; *bhrājaka,* l'«illumineur», qui, dans la peau, «cuit» les substances dont elle est ointe et provoque les reflets.

Le *śleṣman* a lui aussi, cinq localisations fonctionnelles différentes. Celui qui a son centre dans l'estomac exerce les fonctions d'eau dans tout le corps. Celui de la poitrine assure le maintien (*saṃdhāraṇa*) du *trika,* jonction de la tête et des deux bras, et sustente (*avalambana*) le cœur. Celui du gosier assure la gustation. Celui de la tête les fonctions des autres sens. Enfin celui des articulations en assure la coaptation.

Il est à noter que le *śleṣman* a ainsi deux fonctions générales : celle de fournir l'élément aqueux de l'organisme et celle de joindre les parties du corps. C'est à cette dernière fonction que se réfère le nom même de *śleṣman,* dérivé de la racine *śliṣ-* «adhérer, embrasser».

§ 1653. **Substances du corps.** En dehors des trois grands principes élémentaires actifs (*dhātu*) de l'organisme, d'autres *dhātu* sont distingués dont la production relève de l'action des premiers. Ce sont le *rasa* «suc organique», produit par la cuisson des aliments dans les organes digestifs, le *rakta* «sang», qui est le *rasa* teinté de rouge (§ 1652), le *māṃsa* «chair», le *medas* «graisse», l'*asthi* «os», la *majjā* «moelle» et le *śukra* «sperme». Chacun d'eux, à partir du sang, donne le suivant de la liste par une coction due au feu qu'il contient. Tous ont pour principe commun un élément supplémentaire qui est la vitalité, le «suc vital» (*ojas*).

§ 1654. **Anatomie et physiologie** Les substances différenciées, produites par l'action des trois éléments vitaux sur une matière fournie

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

par la nourriture, sont constituées en organes sous l'action distributrice du vent. L'anatomie du corps ainsi formé était étudiée, selon Suśruta, sur des cadavres ayant subi une préparation spéciale. Le cadavre, convenablement choisi, devait d'abord être vidé de ses excréments, puis enveloppé d'herbes et enfermé dans une cage, enfin immergé dans une eau courante pendant sept jours. On cherchait par ce traitement à rendre les organes dissociables avec un instrument mousse plus aisément que par le scalpel à l'état frais. L'anatomie était donc étudiée directement par l'observation, aussi de nombreux organes sont-ils connus. Toutefois les idées qu'on se faisait des relations qu'ils ont entre eux étaient confuses.

Le corps est divisé en *pratyaṅga*, régions différenciées comme la tête, les tempes, le bras, le creux de l'aisselle; l'abdomen, les conduits (*śrotas*) ouverts à l'extérieur (narines, bouche, etc.). Intérieurement il comprend sous la peau (*tvac*), les aponévroses (*kalā*), les ligaments (*snāyu*), les jointures (*saṃdhi*), les muscles (*peśi*), les os (*asthi*), les impuretés (*mala*). Les organes internes principaux sont le cœur (*hṛdaya*), avec les gros vaisseaux (*dhamani*) conducteurs des souffles (*prāṇavaha*); au-dessous de lui à gauche, la rate (*plīhā*) et le *phupphusa*, à droite le foie (*yakṛt*) et le *kloman*. Ce dernier et le *phupphusa* sont mal identifiables. On croit souvent qu'il s'agissait des deux poumons qui auraient reçu chacun un nom spécial, chose possible puisqu'ils diffèrent, le droit ayant trois lobes, l'autre deux. Il se peut que cette identification soit exacte; une erreur dans l'appréciation de leur position par rapport au cœur a pu se produire si la technique de la dissection employée pour les observer les déplaçait malencontreusement.

Le cœur (*hṛdaya*) est décrit comme ayant la forme d'un bouton de lotus renversé. Il est considéré comme le siège de l'entendement (*cetanā*).

La circulation des liquides, dont le sang, à travers le corps est connue mais nullement comprise. Elle est rapportée à l'action du vent, force motrice, sans qu'on se soit représenté clairement le processus de cette action. Le rôle des poumons ne paraît pas avoir été compris davantage et même leur relation avec la respiration paraît avoir échappé aux physiologistes anciens qui s'en tiennent à des conjectures arbitraires et imprécises sur le rôle des organes.

§ **1655.** Les «réceptacles» ou organes creux (*āśaya*) sont toutefois mieux connus et leurs fonctions, plus apparentes sont mieux déterminées, encore sont-ils plus théoriques que réels. *L'āmāśaya* «réceptacle du cru» c'est-à-dire des aliments non digérés est l'estomac. Le *pakvāśaya* «r. du cuit», des aliments digérés, est l'intestin. Le *mūtrāśaya* «r. des urines», est la vessie. Le *garbhāśaya* «r. de l'embryon» est l'utérus. Le *pittāśaya* «r. de la bile» est la vésicule biliaire. Mais les *vāta°*, *śleṣma°* et *raktāśaya* répondent à des organes supposés.

Les «canaux», *śirā*, *dhamani* et *nāḍī*, parmi quantité d'autres formations anatomiques reconnues par l'*Āyurveda*, méritent une mention spéciale. Les *śirā* répondent aux vaisseaux mais sont considérées comme conduisant les trois *dhātu* principaux aussi bien que le sang. L'ombilic est censé être le centre d'où ils rayonnent. Les noms de *dhamani* ou

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

nāḍī s'emploient souvent comme synonymes de *śirā*. Suśruta se sert plus volontiers de *dhamani* quand il parle des conduits du vent. Caraka use du même terme pour désigner les conduits du suc vital (*ojas*) qu'il fait rayonner, eux, autour du cœur. Des couleurs diverses sont imputées aux différents conduits selon leur contenu. Les nerfs qui sont blancs sont sans doute ceux des « conduits » qui étaient censés donner cours au *śleṣman*, car ces derniers sont justement décrits comme de couleur blanche.

On avait noté de longue date que la blessure de certains points du corps était particulièrement grave. Ces points étaient surtout les régions parcourues par de gros paquets vasculo-nerveux. Ils sont appelés *marman*, considérés comme des carrefours importants de *prāṇa* et catalogués avec soin. L'ostéologie est assez bien connue. Les textes védiques évaluaient généralement à 360 le nombre des os pour établir un rapport entre ce nombre et celui des jours de l'année, anciennement considérée comme formée de 360 jours. Caraka et Bhela ont adopté cet ancien chiffre que Suśruta, lui, réduisait à 300.

§ 1656. **Embryologie.** L'embryon est considéré comme formé par l'union du sperme et du sang. Il est vivifié par l'*ojas* de la mère et le vent le développe et l'organise, selon un processus décrit avec minutie mais souvent avec arbitraire. La gestation dure jusqu'au neuvième et même jusqu'au douzième mois. C'est dans le quatrième mois que les membres acquièrent leur forme et que le cœur nouvellement formé devient le siège de l'entendement (*cetanā*) qui représente l'âme (*ātman*). Dans le cinquième apparaît la conscience (*manas*), dans le sixième la sensibilité (*buddhi*). Le fœtus dans le huitième mois n'est généralement pas considéré comme viable. Il faut observer que les mois dont il s'agit sont les mois courants.

§ 1657. **Pathologie.** La pathologie est simple dans ses principes généraux. Elle dérive de la théorie physiologique de l'action des éléments actifs de l'organisme. Les trois *dhātu* par excitation de l'un ou de l'autre ou des deux à la fois ou des trois réunis (*saṃnipāta*) ou encore par carence deviennent les trois troubles (*doṣa*). Ils entraînent par une action désordonnée ou par une suppression d'action un déséquilibre ou une altération dans les sept *dhātu* secondaires (sang, etc.) d'où production des maladies. L'excitation (*kopana*) des trois *doṣa* est due à des causes multiples, influence des saisons, des habitats, du genre de vie, des aliments minutieusement classés d'après leurs propriétés excitantes ou calmantes des *doṣa* qu'ils ont soit à l'état isolé, soit en mélange. La plupart des maladies ont plusieurs formes selon qu'un des *doṣa* ou leur ensemble y manifeste plus spécialement une activité. Certaines affections sont considérées comme héréditaires parce que le sang ou le sperme qui forment l'embryon sont viciés.

La nosologie est riche comme on a pu le pressentir d'après l'analyse des corpus de Suśruta et Caraka. Les symptômes isolés passent plus rarement qu'à l'époque védique pour des maladies autonomes. De nombreux types morbides sont définis par des groupes de symptômes reconnus comme habituellement associés.

§ 1658. **Thérapeutique médicale.** La thérapeutique est parfois

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

symptomatique et empirique. Habituellement, toutefois, elle se fonde sur l'étiologie supposée des maladies. Elle attache grande importance à l'hygiène et à la diététique, à la fois comme moyens préventifs et comme méthodes curatives. La matière médicale, très abondante, est surtout empruntée au règne végétal, les plantes médicinales étant particulièrement nombreuses dans l'Inde.

Les formes médicamenteuses sont très variées. Les principales sont parmi les liquides en dehors des préparations aqueuses, les *ghṛta*, «beurres clarifiés», et les *taila*, «huiles», c'est-à-dire les préparations où le beurre clarifié et l'huile servent d'excipients. D'autres sont au lait (*kṣīra*), au jus de canne (*ikṣu*), aux spiritueux (*madya*), etc. De nombreuses variétés sont décrites d'après le mode de préparation (infusion, décoction, macérations, etc.), selon le mode d'emploi (potions, collyres, lavements, gargarismes, etc.) ou encore selon l'usage auquel elles sont destinées, (vomitifs, purgatifs, caustiques, etc.). Les préparations pâteuses sont également très nombreuses : électuaires (*kalka*), onguents (*lepa*), etc. Les préparations sèches sont surtout des poudres (*cūrṇa*). Il faut ajouter à l'emploi de toutes ces drogues (*dravya*) celui d'applications thérapeutiques diverses au premier rang desquelles sont les *sveda*, littéralement «sudations» qui comprennent de nombreuses techniques sudorifiques et aussi des techniques de pulvérisations médicamenteuses.

§ 1659. **Thérapeutique chirurgicale.** La chirurgie āyurvédique est la plus remarquable de l'Antiquité. La petite chirurgie emploie un assez grand nombre d'instruments, d'appareils et de bandages spéciaux. Elle pratique incisions, ponctions cathétérismes, etc. La grande chirurgie est d'une hardiesse surprenante. L'opération la plus hasardeuse est celle de la suture des plaies intestinales. Le procédé préconisé paraît au premier abord très étrange. Il consiste, après avoir affronté les lèvres de la plaie, à les faire mordre par de grosses fourmis dont le corps est aussitôt coupé et rejeté, tandis que la tête reste fixée aux bords de la plaie dont elle assure la coaptation. L'étrangeté du procédé s'explique par le fait que les têtes de fourmis peuvent être tolérées dans l'abdomen alors qu'un fil non résorbable ne le serait pas. Il est remarquable que les désastres entraînés par les sutures à fils non résorbables qui ont dû être tentées d'abord n'aient pas fait renoncer les chirurgiens indiens à toute tentative mais les aient poussés à imaginer une technique donnant plus de chances au blessé. L'emploi du même procédé a été signalé en dehors de l'Inde sur la côte orientale d'Afrique. L'opération de la pierre (*aśmarī*) est décrite; elle s'effectuait par voie périnéale. La réfection du nez par greffe était prescrite selon une technique encore connue en chirurgie moderne sous le nom de «méthode indienne». En obstétrique, l'embryotomie sur fœtus mort est décrite. En ophtalmologie l'abaissement de la cataracte était effectué par une technique minutieusement réglée et dont les indications et contre-indications étaient judicieusement fixées.

c. *Traités médicaux après le ve siècle*

§ 1660. Au cours de la période qui a suivi la codification des

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

enseignements de médecine classique dans les manuels de Caraka, Bhela et Suśruta, nombre de textes médicaux ont encore été rédigés.

§ 1661. **Manuscrit Bower.** Un manuscrit trouvé par Bower en Asie centrale, près de Kučā, est en grande partie médical. Il est en sanskrit barbare mêlé de prâkritismes. Il peut dater de la période du IVe au VIe siècle (cf. p. 676). Il contient une monographie sur l'ail (*laśuna*) et des recueils de formules dont un important, intitulé *Nāvanītaka*, la «Crème», qui cite ou copie fréquemment les *Saṃhitā* classiques. Ce *Nāvanītaka* contient un *Harītakīkalpa* «mode d'emploi du badamier myrobolan», qui se retrouve en partie dans un fragment donné par ailleurs comme étant de l'*Aśvinīsaṃhitā* (Cordier).

§ 1662. **Yogaśataka.** L'Asie centrale, dans la région du Kučā également, a fourni trois feuillets (mission Pelliot) d'un manuscrit médical où le texte sanskrit est accompagné d'une traduction en langue koutchéenne. Ce manuscrit peut dater du VIIe siècle ou être un peu plus récent. Le texte qu'il porte est un fragment du *Yogaśataka* dont il existe par ailleurs une traduction en tibétain et des manuscrits au Nepâl et en diverses parties de l'Inde. De plus ce texte est demeuré jusqu'à l'époque moderne, classique à Ceylan. C'est un sommaire de huit articles de la médecine en une centaine de formules très judicieusement choisies, rédigées en vers de mètres variés (*vasantalilakā, śārdūlavikrīḍita, upajāti, daṇḍaka,* etc.) et destinées à être apprises par cœur. Il est attribué au Tibet, à Ceylan et dans la plupart des manuscrits à Nāgārjuna, dans certains manuscrits seulement à Vararuci, grammairien d'âge incertain (§ 1534). Cette différence d'attribution paraît tenir aux milieux où le texte était usité, l'auteur supposé étant Nāgārjuna pour les bouddhistes et Vararuci pour les hindouistes. Nāgārjuna est sans doute le même auteur qui a mis au point et complété la *Suśrutasaṃhitā* et auquel on attribue encore plusieurs ouvrages médicaux dont il existe des traductions tibétaines.

Une indication du pèlerin chinois Yi-sing paraît fixer sa date. Ce pèlerin déclare à la fin du VIIe siècle que, récemment, un auteur qu'il ne nomme pas a résumé les huit articles en un volume très en vogue. Le *Yogaśataka* répond exactement par son caractère à cette désignation, et sa diffusion en Asie centrale à une époque voisine de celle de Yi-tsing rend très vraisemblable que c'est à lui que s'applique l'allusion du pèlerin chinois. On a toutefois, avant de savoir qu'il avait été étudié ou traduit à Kučā, émis l'hypothèse que le texte visé par Yi-tsing était l'*Uttaratantra* de la *Suśrutasaṃhitā* (Takakusu), qui toutefois n'est ni un résumé ni un ouvrage autonome, ou l'*Aṣṭāṅgasaṃgraha* de Vāgbhaṭa (Hoernle) dont le titre signifie «Résumé des huit articles» mais aussi «Collection des huit a.» car c'est un ouvrage volumineux (plus de 700 pages in-8°).

§ 1663. **Vāgbhaṭa.** L'auteur de l'*Aṣṭāṅgasaṃgraha* est d'une célébrité égale à celle de Caraka et Suśruta. Une *Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā* lui est aussi attribuée, ainsi qu'un ouvrage alchimique le *Rasaratnasamuccaya* (§ 1691). L'*Aṣṭāṅgasaṃgraha* et l'*A.-hṛdayasaṃhitā* sont en fait deux recensions du même ouvrage, le premier étant en prose et en vers, la

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

seconde entièrement en vers et beaucoup plus courte. Les deux textes sont divisés exactement comme la *Suśrutasaṃhitā* à cela près qu'à l'*Uttaratantra* de celle-ci répond un *Uttarasthāna*, «lieu où l'on traite du surplus». L'imitation n'est pas douteuse et très souvent le texte de Vāgbhaṭa n'est qu'une rédaction nouvelle, en style plus facile, des enseignements de Suśruta. Mais on retrouve aussi chez Vāgbhaṭa nombre d'emprunts à divers auteurs, à Caraka surtout. Il reproduit également des vers du *Yogaśataka*. Plusieurs théories ont été proposées pour rendre compte des rapports entre les deux textes attribués à Vāgbhaṭa. On a admis généralement que l'*Aṣṭāṅgasaṃgraha* était dû à un premier Vāgbhaṭa, Vṛddhavāgbhaṭa, «V. l'ancien» tandis que l'*Aṣṭāṅgahṛdaya* serait due à un second Vāgbhaṭa, petit-fils du premier et fils de Siṃhagupta. Toutefois l'indication relative à ces deux Vāgbhaṭa se trouve dans le premier texte et non dans le second. Une troisième recension intermédiaire entre les deux autres et signalée par Cordier lui a paru indiquer que l'*Aṣṭāṅgasaṃgraha* était par un travail progressif devenu l'*Aṣṭāṅgahṛdaya*. En dernier lieu on a admis que la priorité de l'*Aṣṭāṅgasaṃgraha* était peu probable (Hilgenberg-Kirfel). C'est en tout cas l'*Aṣṭāṅgahṛdaya* qui a connu la vogue la plus grande; il a été traduit en tibétain et commenté un grand nombre de fois, la plus grande partie de son *Nidānasthāna* se trouve incorporée au *Garuḍapurāṇa* (Cordier). Vāgbhaṭa passe souvent pour bouddhiste en raison de la teneur de quelques passages des deux textes. Il emprunte cependant à Suśruta une invocation brahmanique qu'il place à côté d'une invocation au Buddha médecin, le Bhaiṣajyaguru, dans un des rares passages où des prières interviennent dans la thérapeutique par ailleurs entièrement naturelle. Le *Kitāb al-Fihrist* écrit en 988, et d'autres textes arabes mentionnent un livre indien qu'ils appellent *Asānkar* ou *Astānkar* et qui doit être l'*Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā*. Conséquemment, Vāgbhaṭa est antérieur au xe siècle. Il serait même antérieur au viie, car des passages de ses œuvres sont reproduits par Mādhava (§ 1666).

§ **1664. Siddhasāraśāstra.** Un manuscrit en langue khotanaise trouvé en Asie centrale (mission Stein) peut dater des viiie-xe siècles et représente la version d'un traité sanskrit qui a été traduit en tibétain (Bailey) et pour lequel nous possédons par ailleurs la majeure partie du texte original.

§ **1665. Amṛtahṛdayāṣṭāṅgaguhyopadeśatantra.** Nous connaissons seulement par la version tibétaine, exécutée sous le roi Khri sron sde'u bčan (728-786 J.-C.), un «Livre d'enseignement des secrets médicaux, [intitulé] Essence de l'ambroisie» qui est demeuré jusqu'à l'époque moderne le traité de médecine le plus estimé au Tibet. On l'appelle d'ordinaire en tibétain *Rgyud bži*, les «Quatre *tantra* ou Livres» en raison de sa division en quatre parties, traitant respectivement des principes fondamentaux de la médecine, puis de l'anatomie, de la pathologie, et des moyens de la thérapeutique, ensuite de la thérapeutique spéciale à chaque maladie, enfin de la clinique. Il est présenté comme enseigné à un groupe de *ṛṣi* (en tibétain *draṅ sroṅ*) par un certain Rig pa'i ye śes (= skr. Vidyājñāna) qui représente le Buddha médecin Bhaiṣajyaguru. Il s'inspire manifestement des anciennes *Saṃhitā* āyur-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

védiques, concorde parfois de plus près avec Vāgbhaṭa, soit qu'il ait emprunté à celui-ci, soit qu'il lui ait fourni des données, à moins que tous deux n'empruntent à une tierce source. Des innovations importantes ont toutefois eu lieu. C'est ainsi que l'examen du pouls, inconnu de l'*Āyurveda* ancien, est décrit dans le *Rgyud bži*. La version tibétaine a pu être remaniée avant de nous parvenir. Elle a été commentée plusieurs fois au Tibet et traduite en mongol.

§ 1666. **Mādhava et Vṛnda.** Le *Rugviniścaya,* «Diagnostic des maux», ou *Nidāna* «Étiologie», par Mādhavakara, probablement auteur bengali du VIIe siècle, est un arrangement méthodique de passages de Caraka, de Vāgbhaṭa et surtout de Suśruta relatifs aux symptômes et aux causes des maladies. Il a été largement utilisé par le grand compilateur Vṛnda dans son *Siddhayoga* «[Livre des] préparations parfaites», et il est probable que c'est lui qui est désigné par les auteurs arabes sous le titre de *Nidān*.

§ 1667. **Le Kumāratantra de Rāvaṇa.** En marge des textes proprement médicaux antérieurs au Xe siècle on doit citer le *Kumāratantra,* court rituel prescrivant des rites d'hommages à des démones dites «mères» (*mātṛkā*), qui «saisissent» les enfants et leur donnent des maladies. Il ne tient aucun compte des doctrines étiologiques habituelles de la médecine, mais perpétue des idées anciennes relatives aux démons saisisseurs, idées popularisées ultérieurement dans tous les pays d'influence indienne. Il s'apparente aux chapitres de médecine antidémoniaque insérés dans les textes āyurvédiques. Il est attribué au démon Rāvaṇa (§ 810 et suiv.), chef des Rakṣas qui étaient considérés dès l'époque védique comme avorteurs. Une version de ce texte voisine de celle qui nous est parvenue a été traduite en chinois entre 985 et 1001. Rāvaṇa a d'ailleurs perdu de bonne heure son caractère démoniaque pour être considéré comme un médecin humain. C'est probablement lui qui est déjà cité comme tel par Galien au IIe siècle sous le nom d'Orbanos (F. W. Thomas). Des ouvrages tardifs lui sont aussi attribués (§ 1673).

§ 1668. **Cāṇakya.** Une version arabe du VIIIe siècle d'un petit livre sur les poisons par le médecin indien Šānāq (en lequel on peut reconnaître un Cāṇakya, pourtant non mentionné comme médecin dans la littérature médicale sanskrite) nous fait connaître l'existence de cet ouvrage qui ne paraît plus exister en sanskrit. Son enseignement concorde avec certaines parties de ceux de Suśruta et Caraka (B. Strauss) et aussi de Vāgbhaṭa et du *Rgyud bži*.

§ 1669. **Les grands commentateurs.** Les *Saṃhitā* médicales classiques ont été commentées maintes fois dès avant le Xe siècle. Les principaux commentateurs de Suśruta sont Bhoja, Gayadāsa ou Gayin, Jejjaṭa puis, au XIe siècle, Cakrapāṇi ou Cakradatta, auteur lui-même de compilations estimées (*Cikitsāsaṃgraha* «Recueil thérapeutique», *Dravyaguṇa* «Propriétés des drogues»), enfin le kaśmīrien Ḍalhaṇa (XIe- XIIe siècles). Caraka a été commenté sans doute par Gayin et en tout cas par Cakrapāṇi. Les textes plus récents ont été commentés encore plus fréquemment, l'*Aṣṭāṅgasaṃgraha* par Indumati, l'*A.hṛdaya* par

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Candranandana dont l'œuvre, la *Pādārthacandrikā,* a été traduite en tibétain, Hemādri (XIIe siècle), Aruṇadatta (vers 1260).

§ 1670. **Textes médicaux postérieurs au Xe siècle.** La production médicale n'a cessé de croître jusqu'à l'époque moderne. D'innombrables formulaires de thérapeutique générale ou spéciale ont été composés en sanskrit, en prākrit et en langues modernes. Cependant la partie doctrinale de la médecine a été délaissée, du moins s'en est-on généralement tenu au système ancien de l'*Āyurveda,* considéré en gros comme définitif et retouché seulement dans les détails. Du point de vue thérapeutique même on s'en est tenu très souvent aux formules anciennes. De grandes compilations médicales comme celle de Vaṅgasena se contentent de reproduire pour l'étiologie le *Nidāna* de Mādhavakara et d'y ajouter une thérapeutique abondante mais peu originale. Parmi les plus célèbres des compositions tardives plus courtes on peut citer la *Cikitsākālikā* de Tīṣata (XIe siècle), la *Śataślokī* de Vopadeva (XIIIe-XIVe siècles), le *Bhāvaprakāśa* par Bhavamiśra (XVIe siècle). Cependant à côté des traités dans la ligne de la tradition ancienne d'autres contiennent des innovations, telle la pratique de l'examen du pouls (*nāḍīparīkṣā*), pratique apparue à une date indéterminée mais antérieure au VIIIe siècle, si elle était déjà prescrite dans l'original sanskrit du *Rgyud bži* (§ 1665). Par l'examen du pouls souvent décrit dans de petits traités relativement modernes, *Nāḍīvijñāna* attribué à Kaṇāda, *Nāḍīprakāśa* par Śaṅkarasena, etc., on prétendait reconnaître les perturbations d'équilibre des *doṣa* et diagnostiquer toutes les maladies.

Des ouvrages spéciaux multiples grossissent encore la littérature médicale sanskrite, comme ceux qui concernent l'hygiène, voire l'hygiène alimentaire qui fait partie de la médecine en sorte qu'un *Sūpaśāstra* «Traité des soupes» est médical. D'autre part des textes comme le *Jñānabhāskara* (dont un manuscrit est des environs de 1500 ap. J.-C.) rapportent l'origine des maladies à la rétribution des actes, ce qui est conforme aux croyances religieuses mais n'est pas enseigné habituellement dans les textes āyurvédiques, sauf dans un morceau aberrant inséré dans la *Hārītasaṃhitā.* Le caractère automatique de la rétribution des actes ne peut en effet être normalement admis par la médecine scientifique, car il rendrait vain tout effort thérapeutique.

§ 1671. **Yoga médical.** Il semble que ce soit sous l'influence du Yoga tantrique sur les circulations des souffles à travers le corps que l'examen du pouls a été mis en honneur. Ces spéculations ont d'autre part été partiellement adoptées pour renouveler l'enseignement physiologique dans certains textes comme la *Śārṅgadharasaṃhitā* «Corpus de Śārṅgadhara», considérée habituellement comme datant du XIIIe siècle, mais qui pourrait être du XIe. Diverses écoles de yoga prétendent d'ailleurs traiter ou prévenir les maladies par les techniques physiologiques qu'elles enseignent. Elles permettent parfois la réalisation d'exploits physiologiques remarquables, non seulement par des entraînements musculaires spéciaux, mais encore par une action profonde sur la circulation, allant jusqu'à la réduction volontaire de la contraction cardiaque à une fibrillation imperceptible à l'auscultation et à la palpation du pouls (Th. Brosse).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

§ 1672. **Anatomie et physiologie spéciale du Yoga.** L'anatomie et la physiologie du Yoga sont très différentes de celle de l'*Āyurveda* mais reposent sur les principes généraux de celles-ci. Les Yogin admettent que le vent ou souffle (*prāṇa*) est le moteur de l'organisme, circule dans des vaisseaux (*nāḍī*) et se trouve spécialement dans les *marman* (§ 1631). Ils appellent ceux-ci cercles (*cakra*) ou lotus (*kamala*), leur appliquant ainsi deux désignations qui dans les textes āyurvédiques sont valables pour deux d'entre eux seulement, l'une pour le cercle de l'ombilic (*nābhicakra*), l'autre pour le lotus du cœur (*hṛdayakamala*). De plus, les yogin supposent à l'intérieur du corps des organes correspondant aux éléments dont ils composent leur cosmos. La colonne vertébrale représentant pour eux le mont Meru, deux *nāḍī*, appelées *iḍā* et *piṅgalā*, sont placées de part et d'autre et donnent passage à un souffle qui représente la Lune en *iḍā* et le Soleil en *piṅgalā*. Dans la tête, *piṅgalā* est à droite et *iḍā* à gauche, mais, plus bas, les deux *nāḍī* sont généralement censées se croiser à plusieurs reprises en contournant les *cakra* disposés d'étage en étage dans le tronc. Une troisième *nāḍī*, *suṣumnā*, entourée d'autres *nāḍī* à tous les points cardinaux, forme l'axe du Meru. Elle va du *cakra* le plus inférieur au *cakra* supérieur. Elle est parfois considérée comme formée de trois vaisseaux, une *suṣumnā* proprement dite et deux autres *citriṇī* et *vajriṇī*. *Citriṇī* est elle-même percée de la *brahmanāḍī*.

Les *cakra* sont au nombre de six. Le *mulādhara* «soutien de la base» (ou *mūlakanda* «bulbe de la base»), et au-dessus de lui le *svādhiṣṭhāna* «siège du soi», sont localisés dans la région recto-génitale. Le *maṇipūra* «abondance de joyaux» est à l'ombilic. L'*anāhata* «l'intact», au cœur. Le *viśuddha* «le purifié», à la gorge. L'*ājñā* «commandement», au palais. Au-dessus de ce dernier, dans la tête se trouve un lotus supplémentaire et dominant, le *sahasrāra* «aux mille pétales». Parfois, on compte neuf *cakra* en ajoutant celui des sourcils (*bhrūcakra*), le trou de Brahman (*brahmarandhra*), orifice idéal situé au sommet de la tête, et le cercle du ciel (*vyomacakra*) qui est d'ailleurs en dehors du corps. Les souffles convergent dans les *cakra* qui sont des *marman*, carrefours des souffles, et sont rassemblés et canalisés dans la *suṣumnā*. Toute cette anatomie et cette physiologie sont construites en rapport avec une technique mystique (§ 1227). Les Yogin, enfin, reconnaissent dix vents organiques (*daśavāyu*) les cinq souffles distingués dans l'*Āyurveda* et cinq autres. Ces derniers sont le *nāga* «serpent», qui provoque les vomissements et toutes expulsions par la bouche; le *kūrma* «tortue», qui permet aux yeux de cligner, le *kṛkara* «perdrix», qui fait bâiller, le *devadatta* «le donné des dieux», qui provoque le sommeil et le *dhanaṃjaya* «le gagnant», qui enfle les cadavres.

§ 1673. **Médecine d'origine arabe.** D'autres textes attestent une influence de la médecine arabe. On pense généralement que l'opium a été introduit par les Arabes dans la pharmacopée indienne, son nom d'*aphena* «sans écume» ou *ahiphena* «écume de serpent» devant être l'adaptation par étymologie populaire de l'arabe *afyun* (grec ὄπιον). Un *Arkaprakāśa* attribué à Rāvaṇa traite des «extraits» sous le nom d'*arka* qui veut dire «soleil» mais peut être lui aussi une adaptation de l'arabe *arak*. Les textes contenant de larges emprunts à la médecine

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

arabe sont surtout en vernaculaires. La médecine arabe est appelée en hindī, *yūnānī* (de skr. *yavana* «grec» d'où occidental). Au XVIe siècle, apparaît dans les textes sanskrits le nom de la syphilis sous la forme *phiraṅgiroga* «mal franc», quoique la syphilis ait pu exister longtemps auparavant dans l'Inde.

§ 1674. **Lexicographie médicale.** La matière médicale décrite non seulement dans les recueils thérapeutiques mais encore dans nombre de lexiques spéciaux comme le *Dhanvantarinighaṇṭu* qui serait plus ancien que l'*Amarakośa* (Zachariae), le *Madanavinoda* par Madanapāla (1374 ap. J.-C.), le *Rājanighaṇṭu* par Narahari (XIVe siècle), ce dernier très riche et très estimé.

§ 1675. **Médecine bouddhique.** Certains auteurs sont parfois présumés bouddhistes (Nāgārjuna, Vāgbhaṭa), mais leurs œuvres ne se distinguent guère des traités d'auteurs sûrement brahmaniques. D'autres, écrites en pāli comme la *Bhesajjamañjūsā* «Corbeille des remèdes», sont usitées à Ceylan, en pays bouddhiste, mais contiennent une médecine essentiellement naturelle conforme à l'enseignement de l'*Āyurveda*.

Il existe, cependant, une médecine assez spécialement bouddhique. En principe, dans les anciennes écoles bouddhiques, l'exercice de la médecine était interdit aux moines mais plus tard il leur a été permis. De tout temps, d'ailleurs, les moines ont pu avoir des connaissances médicales pour se soigner entre eux. Le *Mahāvagga* pāli contient un chapitre sur les maladies, les remèdes et l'hygiène et des textes analogues, autrefois rédigés en sanskrit, nous sont conservés dans leurs versions tibétaines ou chinoises. Nombre de légendes, notamment celle de Jīvaka auteur de cures chirurgicales par trépanation et laparotomie concernent la médecine. Dans les textes canoniques connus par les versions tibétaines et chinoises, à la théorie classique des trois *dhātu* ou *doṣa* est substituée une théorie des quatre éléments, l'élément terreux étant ajouté à ceux de l'eau, du feu et du vent. Chaque élément produisant par ses perturbations 101 maladies, il y a en tout 404 maladies.

§ 1676. **Médecine jaina.** Les textes jaina font comme les textes bouddhiques fréquemment allusion aux connaissances médicales. Des textes médicaux comme le *Kalyāṇakāraka* le «Faiseur de bien» par Ugrāditya (date incertaine) ont été composés par des Jaina et sont fondés sur les doctrines āyurvediques mais excluent généralement de leur matière médicale tous les produits animaux en raison du respect, poussé à l'extrême chez les Jaina, de la vie animale (Jinadas Parshwanath Fadkule).

d. *Médecine tamoule*

§ 1677. **Agattiyar et Tereiyar.** Il existe en tamoul une littérature médicale abondante, peu étudiée historiquement jusqu'ici. Selon la légende, la médecine, comme toutes les sciences, vient d'Agattiyar (skr. Agastya), le civilisateur du pays tamoul. Celui-ci aurait traité sans succès un malade (certains disent le poète Nakkīrar du 3e *caṅgam*) qu'un de ses élèves aurait guéri en le trépanant et en lui extrayant du crâne un

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

crapaud, *tērei*, d'où le nom de Tēreiyar sous lequel est connu cet élève. Il s'agit là d'une légende pareille à celle que les textes bouddhiques racontent d'Ātreya et de Jīvaka (§ 1647).

Plus de deux cents ouvrages médicaux ont été attribués à Agattiyar, parmi lesquels on peut citer un *Āyulvēdam* (skr. *Āyurveda*), un *Vaittiyāgāṇḍam* «Section médicale», un *Vaittiyakkummi* (le *kummi* est un jeu), un *KaNmagāṇḍam* (skr. *Karmakāṇḍa*) «Section de l'acte», un *Saumiyaçāgaram* (skr. *Saumyasāgara*) «Océan de Soma», etc., qui sont des recueils thérapeutiques en vers (généralement en *viruttam*) assez courts, et dont il existe encore des abrégés comme le *Vayittiyaratti-NaccuRukkam*. La plupart dénotent une date assez tardive. Ils prescrivent des remèdes à la fois végétaux et chimiques et, pour le diagnostic et le pronostic, l'examen du pouls. Des traités spéciaux sur le pouls et les vaisseaux sont d'ailleurs attribués eux aussi à Agattiyar, comme le *Kurunāḍiçāstiram* (skr. *Gurunāḍiśāstra*) «Traité du vaisseau guru (situé à la partie inférieure du tronc)». L'enseignement de ce traité est conforme non à l'*Āyurveda* sanskrit mais à la physiologie du Yoga tantrique. Un dictionnaire comprenant entre autres des parties de matière médicale, le *Pañçagāviyaniganḍu* ou *Ēmadattuvam* (skr. *Hematattva*) «Réalité d'or», est encore attribué à Agastya. A Tēreiyar sont rapportés plus de 20 ouvrages analogues aux précédents parfois sous des titres vagues, tels *Vayittiyagāviyam* «Poème médical», *Çigāmaṇivĕṇbā* «Vers *veṇbā* formant comme un diadème», *Kariçal* «Obscurité (?)».

§ 1678. **Les Çittar.** Les œuvres attribuées à Agattiyar et Tēreiyar sont souvent considérées comme faisant partie d'une littérature qui embrasse d'ailleurs presque toute la médecine tamoule et en même temps la chimie et qui s'apparente aux textes tantriques sanskrits sur les mêmes sujets. Un groupe de 18 Çittar «parfaits» (skr. *siddha*) est censé avoir élaboré cette littérature. Le classement dans ce groupe des Çittar d'auteurs légendaires pêle-mêle avec des personnalités qui ont des chances d'être historiques brouille toute chronologie et oblige pour le moment à rapporter en bloc au moyen âge l'élaboration des traités des Çittar, dans lesquels d'ailleurs des additions très tardives sont parfois manifestes. Les 18 çittar auxquels sont attribués des ouvrages médicaux sont : Agattiyar, TirumūlanāyaNār, TaNvandiribagavāN (skr. Dhanvantari), Çivavākkiyar, ViyāsabagavāN (skr. Vyāsa), YūgimuNi, Tēreiyar, Puṇṇākkiçar, ÇūdamuNi, Vālmīgar (skr. Vālmīki), MaccamuNi, Pulippāṇi, ÇaṭṭamuNi, Pōgar, Vararisi, Irāmadēvar (skr. Rāmadeva), Iḍeikkāḍar et Kŏṅganar.

L'œuvre attribuée à Pōgar est la plus considérable qui nous soit parvenue ; elle comprend avant tout un important *niganḍu* (dictionnaire).

§ 1679. **Œuvres médicales diverses.** Maintes œuvres médicales sont encore attribuées à des auteurs ne faisant pas partie des Çittar. Beaucoup sont modernes mais peuvent contenir des morceaux de tradition ancienne. Tel est le cas du NōyillāvāLvu, «La vie sans maladie» où figure un chapitre, *Kiragayĕndiravidi* (skr. *grahayantravidhi*) «technique des dispositifs contre les saisisseurs» apparenté au *Kumāratantra* attribué à Rāvaṇa. Une médecine tamoule *yūnāni* fait pendant à la médecine *yūnānī* de l'Inde du Nord (§ 1673).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

§ 1680. **Particularités de la médecine tamoule.** Une légende fait d'Irāmadēvar et de Yākkobu (Yākub ou Jacob) les deux fils d'Auveiyar au temps d'Agattiyar. Ceci montre à quelle fantaisie a pu atteindre la légende, d'ailleurs tardive, relative aux médecins anciens. Il ne faudrait, toutefois pas juger de la médecine tamoule par la corruption des biographies de ses auteurs. Elle représente une somme considérable d'informations dont la valeur pratique est souvent incontestable, beaucoup de drogues efficaces lui étant connues. Elle est fondée sur le même principe général que la médecine āyurvédique sanskrite dont elle dérive manifestement en grande partie.

La pharmacopée utilise les mêmes drogues dont un des catalogues les plus usuels aujourd'hui est le *Vaittiyamūligeiyagarādi* «Dictionnaire des plantes médicinales», mais sous des noms et dans une classification spécialement tamoule. Les plantes sont classées en *çeḍi* (arbustes), *koḍi* (lianes), *maram* (arbres), *pillu* (herbes), *pūṇḍu* (plantes herbacées).

§ 1681. **Rapports des médecines indienne et grecque.** On a souvent établi des parallèles entre les données des deux médecines grecque et indienne. A la date des textes āyurvédiques classiques la médecine indienne aurait pu avoir subi largement l'influence d'écoles occidentales, mais ses doctrines essentielles ont leurs fondements dans les textes védiques et ont par conséquent une origine antérieure à la formation des écoles médicales grecques. Les trois *doṣa* ne correspondent d'ailleurs que superficiellement aux quatre humeurs des Grecs auxquelles on les compare souvent. Les règles auxquelles doivent dans l'Inde se soumettre étudiants et médecins ont été supposées imitées de celles qui sont énoncées dans le «Serment d'Hippocrate», mais elles s'apparentent bien plutôt à celles qui régissent l'enseignement brahmanique. Il existe, cependant, une analogie remarquable entre la tradition du *tridoṣa* et une des théories médicales exposées dans le Timée de Platon (Delpuech), théorie qui apparaît comme assez aberrante dans le domaine grec. Cette théorie telle qu'elle est exposée par Platon n'a pu être une source de celle de l'*Āyurveda,* car l'élaboration des éléments de celle-ci est antérieure. Il en est de même en ce qui concerne d'autres concordances qui paraissent exclure la possibilité de rencontres fortuites, par exemple la similitude des rôles imputés au vent dans la Nature et dans le corps à la fois par le traité *Sur les vents* (Περί φυσών) de la collection hippocratique et par Caraka et Bhela (§ 1652), c'est-à-dire par la tradition d'Ātreya, ou encore l'analogie des idées relatives à la pathogénie de l'épilepsie dans le traité fameux *De la Maladie sacrée* et dans la *Suśrutasaṃhitā* (*Nidānasthāna,* 1). La priorité des textes grecs est incontestable, mais les théories des souffles sur lesquelles sont fondés les passages en question des textes sanskrits remontent par l'origine à une époque antérieure à celle des traités hippocratiques. En tout cas, contrairement à ce qui a lieu en astronomie, les textes médicaux indiens les plus anciens ne paraissent pas contenir de termes grecs. Il en paraît seulement dans les tardifs (*ahiphena* ou *aphena,* ὄπιον, *bola* «myrrhe», βῶλος). En revanche, la pharmacopée grecque connaît de bonne heure des drogues indiennes sous leurs noms indiens (πέπερι [Traité hippocratique *Des maladies des femmes*] = *pippalī,* poivre; κόστος

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

= *kuṣṭha*, costus speciosus; ζιγγίβερις = *śṛṅgavera*, gingembre; σάκχαρον = *śarkarā*, forme prākrite *sakkarā*, sucre, etc.). Le transport en pays grec de drogues indiennes avec recettes d'emploi, prouve un contact des Grecs avec la médecine indienne. Mais beaucoup d'analogies entre les conceptions indiennes et grecques peuvent s'expliquer par des rencontres, ces conceptions étant fondées de part et d'autre sur des idées cosmologiques générales simples.

Cependant, on peut songer à invoquer une influence grecque pour expliquer qu'en milieu bouddhique (milieu particulièrement en rapport avec les Grecs) une pathologie à quatre éléments morbides a été substituée à l'ancienne pathologie des trois *doṣa*.

§ 1682. **Médecine vétérinaire.** Les Indiens ont appliqué de bonne heure à l'art vétérinaire les connaissances qu'ils avaient acquises en médecine. Plusieurs textes concernant le traitement des chevaux et des éléphants nous sont parvenus. Accessoirement il existait des règles pour le traitement médical des vaches comme nous l'apprend un chapitre de l'*Agnipurāṇa* qui les résume.

§ 1683. **Médecine des chevaux.** L'enseignement de l'hippiatrie, *Aśvāyurveda*, est légendairement rapporté à Śālihotra qui l'aurait reçu de Brahman et communiqué à Suśruta, considéré ici comme son fils ou son disciple. Śālihotra est lui-même regardé comme fils d'Aśvaghoṣa et comme originaire de Śālātura au Panjāb. Ces indications légendaires sont, sans doute, sans fondement historique et s'expliquent les unes par des jeux de mots sur le nom de Śālihotra qui veut dire «cheval», les autres par le désir de donner à la médecine vétérinaire une origine analogue à celle de la médecine humaine. Cependant, le Sindh, contigu au Panjāb était dans l'antiquité une région d'élève de chevaux; il est fait allusion au cheval du Sindh dans la *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. L'œuvre attribuée à Śālihotra n'est pas sans valeur. Elle est intitulée *Śālihotronnaya* «Élève du cheval ou Élevage par Śālihotra», et aussi *Aśvāyurvedasiddhānta* «Système complet de médecine des chevaux». Elle est représentée surtout par un manuscrit de l'India Office et une version tibétaine qui comprend l'équivalent de 2.800 *śloka*. Elle est probablement antérieure au xe siècle. Elle adapte l'*Āyurveda* classique à son sujet spécial et se divise en huit sections qui correspondent à peu près à la division de l'*Āyurveda* en huit articles. La nosologie est analogue dans ses grandes lignes à la nosologie humaine mais en diffère profondément dans le détail, sauf pour les maladies communes à l'homme et au cheval. Une origine mythique est attribuée aux chevaux qui auraient d'abord été des oiseaux, mais la médecine prescrite est essentiellement naturelle. Il s'y ajoute des données d'hippologie notamment relatives aux signes qui indiquent la valeur du cheval. Deux traités spéciaux d'hippologie sont aussi attribués à Śālihotra, l'*Aśvapraśaṃsā* «Éloge des chevaux» et l'*Aśvalakṣaṇaśāstra* «Traité des marques des chevaux».

Un *Aśvacikitsita* «Traitement des chevaux», attribué à Nakula et un *Aśvavaidyaka* «Le médecin des chevaux», par Jayadatta, œuvres de dates indéterminées mais peu anciennes sont parmi les plus connus de la littérature médicale concernant les chevaux. Divers traités d'hippologie

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

et d'hippiatrie indiennes ont été traduits en persan et en arabe au moyen âge.

§ 1684. **Médecine des éléphants.** L'*Āyurveda* a servi aussi de base à l'élaboration d'un *Hastyāyurveda* «Médecine des éléphants». C'est le muni Pālakāpya qui passe pour l'avoir enseigné. La légende de son origine est comme à l'habitude, mythique. Pālakāpya serait fils d'un muni Sāmagāyana et d'une éléphante. Il aurait enseigné sa science au roi des Aṅga, Romapāda, contemporain de Daśaratha, père de Rāma. Les éléphants auraient été primitivement ailés mais, tombés sur la terre par suite d'une malédiction, dès lors, ils auraient été en proie à la maladie.

Cependant, comme dans le cas de l'*Āyurveda* et de l'*Aśvāyurveda* en dépit des légendes initiales, le *Hastyāyurveda* enseigne une médecine essentiellement naturelle.

Le principal des «traités sur les éléphants» (*gajaśāstra*) s'appelle *Hastyāyurveda* et est attribué à Pālakāpya lui-même. C'est une œuvre de plus de 700 pages in-8° divisée en quatre parties, *mahārogasthāna* «Lieu où l'on traite des maladies générales», *kṣudrarogasthāna,* sur les maux localisés, *śalyasthāna,* sur la chirurgie (et l'anatomie) et *uttarasthāna,* sur les préparations diverses. Plusieurs des modes thérapeutiques prescrits dans cet ouvrage sont déjà signalés par Mégasthène au IIIe siècle av. J.-C. comme appliqués par les Indiens au traitement des éléphants. Mais l'ouvrage ne peut remonter au-delà du moyen âge.

On connaît encore un court traité versifié peu ancien sur tout ce qui concerne les éléphants, leur capture, leurs caractères, les soins à leur donner, la *Mataṅgalīlā* «jeu sur les éléphants», par Nīlakaṇṭha, un passage de l'*Agnipurāṇa* et diverses œuvres mineures.

3. Sciences physiques et naturelles

§ 1685. **Généralités.** La physique et les sciences naturelles sont infiniment moins développées que la médecine. La physique est réduite aux notions théoriques du système Vaiśeṣika (§ 1479) et à des spéculations sur le mouvement et sur le son. La littérature musicale contient une étude attentive des harmoniques. On peut noter dans ces textes et dans ceux du Vaiśeṣika des notions importantes, mais la physique n'a été étudiée qu'à l'occasion de questions particulières et ne paraît pas avoir constitué une science autonome. Il n'y a pas à proprement parler de textes de zoologie, de botanique et de géologie. Les animaux, plantes et minéraux sont étudiés, il est vrai dans des ouvrages spéciaux mais seulement à des fins pratiques. Les animaux et plantes sont minutieusement classés dans les traités et lexiques de matière médicale et même dans les lexiques généraux (*Amarakośa*), ainsi que les minéraux pour autant qu'ils ont des propriétés médicinales. Il existe pourtant un traité des maladies des arbres, le *Vṛkṣāyurveda* par Surapāla qui peut être considéré comme un ouvrage de botanique appliquée. Les pierres sont décrites dans des lapidaires.

§ 1686. **Lapidaires.** La *ratnaparīkṣā* «Examen des pierres précieuses»

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

est un art important dans l'Inde, grand marché des pierres précieuses dans l'antiquité. Non seulement il y est fait allusion fréquemment dans des textes variés, mais il existe une petite littérature de lapidaires. La *Bṛhatsaṃhitā* (§ 1260) traite d'art lapidaire dans un chapitre séparé. Son enseignement concorde avec celui d'une *Ratnaparīkṣā* par Buddhabhaṭṭa, auteur bouddhiste, et la matière des deux textes doit remonter à un *Ratnaśāstra* antérieur au VIe siècle (Finot). L'ouvrage de Buddhabhaṭṭa a été incorporé au *Garuḍapurāṇa*. On a de plus un *Agastimata*, «Opinion d'Agasti» (entre les VIe et XIIIe siècles) et une *Ratnaparīkṣā* attribuée à Agasti, différents l'un de l'autre. Une *Navaratnaparīkṣā* est un abrégé composé au XIIe siècle par Somadeva, auteur du *Mānasollāsa* (§ 1600) où elle se trouve d'ailleurs insérée. Ces textes et quelques autres moins importants ou moins connus sont généralement rédigés en vers, en mètres littéraires. Ils donnent des règles précises pour l'expertise des perles et pierres précieuses, ajoutant aussi des données légendaires ou magiques.

4. Chimie

§ **1687. Place de la chimie dans la science indienne.** Le développement de la chimie indienne est comparable à celui de la médecine. Elle relève d'ailleurs en grande partie de cette dernière science car elle s'occupe essentiellement de la préparation des drogues et a constitué primitivement une pharmacie. Plus précisément elle continue le *rasāyana* āyurvédique (§ 1627) dont elle garde le nom, mais en donnant à *rasa* le sens de «mercure» ou celui d'«essence des corps élémentaires». Elle ne se contente pas d'enseigner l'art de préparer les remèdes, elle est aussi une alchimie visant des fins magiques : lévitation, fabrication de l'or, immortalité. Elle est donc représentée différemment, selon le but qu'elle poursuit, et dans les traités médicaux et dans les *Tantra* (§ 844 et suiv.). Des textes médicaux spéciaux lui sont aussi consacrés et elle a constitué pour certains milieux intellectuels indiens un système tenant lieu de toute science. Ses adeptes soutiennent, en effet, volontiers que si la libération (*mokṣa*) est le but suprême de l'homme, elle ne peut être obtenue que par un effort conditionné par la santé : d'où la nécessité de préserver, d'accroître et de renouveler indéfiniment celle-ci par l'usage des drogues.

§ **1688. Les débuts de la chimie.** Les textes āyurvédiques anciens décrivent à propos de la préparation des drogues des procédés qui sont proprement chimiques. Tels sont, dans Suśruta par exemple, la préparation des lessives concentrées servant de caustiques (*kṣāra*), ou le «traitement du fer» (*ayaskṛti*) qui consiste en une calcination de feuilles d'«acier» (*tīkṣṇaloha*) en présence de sels et qui devait aboutir à la formation d'un mélange d'oxyde, de chlorure et d'oxychlorure de fer (P. Neogi). Le mercure est connu de Caraka et du manuscrit Bower (*rasa*) ainsi que de Suśruta (*sutāra, pārada*), termes qui paraissent d'origine mystique mais sont employés ici dans leur sens chimique. D'autre part, la métallurgie indienne s'est développée de bonne heure : au temps du *Périple de la Mer Erythrée*, le fer indien était un article d'impor-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

tation. Il s'agissait sans doute de l'acier de cémentation spécialement préparé dans le Sud de l'Inde et aujourd'hui connu en jargon anglo-indien sous le nom de *wootz*. Le fer était travaillé d'une manière remarquable comme l'attestent les piliers anciens, notamment celui de Delhī, en fer presque pur contenant une proportion infime de manganèse et de soufre et un peu plus forte de phosphore, ce qui le rend peu attaquable à la rouille (Neogi).

La richesse et la perfection des techniques ne suffisent pas, il est vrai, à établir l'existence d'une science chimique proprement dite. Mais il est certain que dès l'époque des *Saṃhitā* médicales classiques, un essai de systématisation doctrinale des données de la pharmacie empirique a été tenté. Les éléments constitutifs de l'Univers ont des propriétés correspondant à leurs essences respectives (*rasa*) et dont les goûts (également *rasa*) sont les témoins. Les réactions des corps les uns sur les autres sont dues aux renforcements ou aux neutralisations des *rasa* similaires ou antagonistes qui se rencontrent. Des *rasa* concurrents peuvent se neutraliser, comme par exemple le *rasa* des acides et celui des lessives qui pourtant sont tous deux brûlants à l'état isolé.

§ 1689. L'alchimie semble s'être formée à partir des spéculations de la chimie āyurvédique et des techniques du *rasāyana*, mais en reprenant des visées de la magie védique relatives au rajeunissement et à l'immortalité; ou plutôt on a cherché à perfectionner les vieux charmes védiques de longévité en appliquant les méthodes de la pharmacie et on a ainsi développé une alchimie.

Au XIe siècle, al-Bīrūnī a recueilli quelques notions sur l'alchimie mais difficilement, en raison du secret qui entourait généralement cet art. Il nomme deux alchimistes : Nāgārjuna natif de Daihak près de Somanāth, qui aurait vécu quelque cent ans avant lui et Vyāḍi (§ 1691), légendaire et remontant à l'époque de Vikramāditya. Mais l'indication relative à la date de Nāgārjuna est erronée ou bien il a existé plus d'un Nāgārjuna alchimiste. En effet, au VIIe siècle, Hiuan-tsang faisait déjà de Nāgārjuna un alchimiste qu'il identifiait formellement avec le patriarche bouddhiste du même nom (§ 1994) et plaçait au temps de Śātavāhana (§ 463). De plus, des textes bouddhiques traduits en chinois dès les premiers siècles de notre ère font déjà allusion à l'alchimie (Cordier, Waley). La tradition alchimique remonte donc dans l'Inde à une époque sûrement antérieure au VIIe siècle et voisine de celle des textes āyurvédiques classiques.

§ 1690. **Textes attribués à Nāgārjuna.** Deux ouvrages de chimie au moins sont attribués à Nāgārjuna, un *Rasavaiśeṣikasūtra* «Aphorismes sur les caractères particuliers de l'essence [fondamentale]» et un *Rasaratnākara* «Mine de joyaux (ou océan) des essences [fondamentales]». Le premier est plus médical que chimique et étudie, comme les textes āyurvédiques, les *rasa* en tant que goûts et essences des choses. Il cherche à les ramener à un seul. Il est rédigé non dans le style ordinaire des livres scientifiques mais en *sūtra* analogues à ceux des *darśana*. Il semble spécial à la région du Kerala (Travancore). Le *Rasaratnākara* est en vers (*anuṣṭubh, vaṃśasthā, upendravajrā, sragdharā*) comme la plus grande partie des *saṃhitā* médicales classiques. Dans la recension

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
fragmentaire qui nous en est parvenue il est bouddhique par les invocations initiales et par l'indication que la *Prajñāpramitā* a révélé des recettes à Nāgārjuna, mais il n'y a pas de caractère religieux dans son enseignement, qui traite d'alchimie (transmutation d'argent en or, etc.) et étudie entre autres sujets la purification chimique (*śodhana*) et la calcination (*māraṇa*) ou *mahārasa* ou «corps essentiels de premier ordre» (lapis-lazuli, soufre, mercure, etc.). Il pourrait être du VIe ou VIIe siècle (P. C. Rāy), mais l'alchimiste taoïste chinois Ko-hong ou Pao-pou-tseu (IIIe siècle ap. J.-C.) pourrait lui avoir fait des emprunts (Wieger). Les parties sur lesquelles auraient porté ces emprunts seraient donc antérieures au IIIe siècle, ce qui serait possible si le texte remontait réellement à l'époque supposée de Nāgārjuna (IIe siècle). Cependant son attribution à cet auteur est problématique. On lui attribue en effet en même temps un autre *Rasaratnākara* qui est d'autres fois rapporté au *siddha* Nityanātha (§ 1692). On attribue aussi indifféremment à ce *siddha* et à Nāgārjuna un traité de magie le *Kakṣapuṭa* ou *Kacchapuṭa* lequel, de plus, prête éventuellement son nom au *Rasaratnākara*. Il y a donc eu fantaisie dans les attributions. Nāgārjuna est encore considéré comme l'auteur de deux très courts ouvrages, la *Dhūpayogaratnamālā* et la *Dhūpayogacaturaṅgakriyā*, sur les parfums, qu'on ne connaît que par leurs traductions tibétaines.

§ 1691. **Textes du moyen âge.** Divers traités tantriques contiennent des enseignements alchimiques, notamment le *Kubjikātantra*. Surtout de nombreux traités analogues au *Rasaratnākara* nous sont parvenus. Les plus importants sont le *Rasahṛdaya* par Govindabhagavat (XIe siècle ?), le *Rasārṇava* (XIIe siècle), le *Rasendracūḍāmaṇi* par Somadeva (XIIe-XIIIe siècles), le *Rasaprakāśasudhākara* par Yaśodhara, le *Rasakalpa* (XIIIe siècle), enfin le *Rasaratnasamuccaya*, attribué à Vāgbhaṭa fils de Siṃhagupta (§ 1663). Ce Vāgbhaṭa est en apparence l'auteur médical célèbre de ce nom, mais l'ouvrage, qui cite et reproduit souvent Somadeva, paraît être des environs de 1300. Si l'attribution n'est pas fausse il s'agit donc d'un homonyme du médecin Vāgbhaṭa.

Un *Rasasiddhiśāstra*, attribué à Bhalipa (alias Vyāḍipāda, § 1689) a été traduit en tibétain au XIIIe siècle, mais ni l'original ni la traduction ne nous sont parvenus. En revanche nous connaissons par leurs versions tibétaines deux petits textes, le *Sarveśvararasāyana* et la *Rasāyanaśāstroddhṛti*.

Au XIVe siècle appartiennent sans doute (P. C. Rāy) la *Rasarājalakṣmī* par Viṣṇudeva, méd cin du roi Bukka de Vijayanagar, la *Rasanakṣatramālikā* par Mathanasiṃha, un *Rasaratnākara* attribué au *siddha* Nityanātha, tantôt semblable à celui attribué à Nāgārjuna, tantôt différent, le *Rasendracintāmaṇi* par Ḍhuṇḍhukanātha, le *Rasasāra* par Govindācārya, le *Rasendrasārasaṃgraha* par Gopalakṛṣṇa et le *Rasendrakalpadruma* par Rāmakṛṣṇabhaṭṭa, une *Dhāturatnamālā* par Devadatta, donnée parfois comme un traité de l'*Aśvinīsaṃhitā* (§ 1649, 1661).

Une *Rasopaniṣad* d'âge indéterminé constitue un texte alchimique. Il existe encore d'autres traités de basse époque, pour la plupart des compilations ou des remaniements d'ouvrages antérieurs. Le dernier

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

en date, le *Rasajalanidhi* par Bhudeb Mookerji, est tout récent (1927).

§ 1692. **Caractères généraux des traités chimiques.** Dans l'enseignement alchimique tantrique, le mercure (*rasa*) et le mica (*abhra*) sont considérés comme provenant le premier de Hara (Śiva), le second de Gaurī (Pārvatī). Les traités plus scientifiques, du moyen âge, comme le *Rasaratnākara* attribué à Nāgārjuna (§ 1690), sans ignorer ces corrélations, reconnaissent entre autres corps, plusieurs *rasa* dont ils décrivent la purification (*śodhana* qui désigne aussi l'extraction)

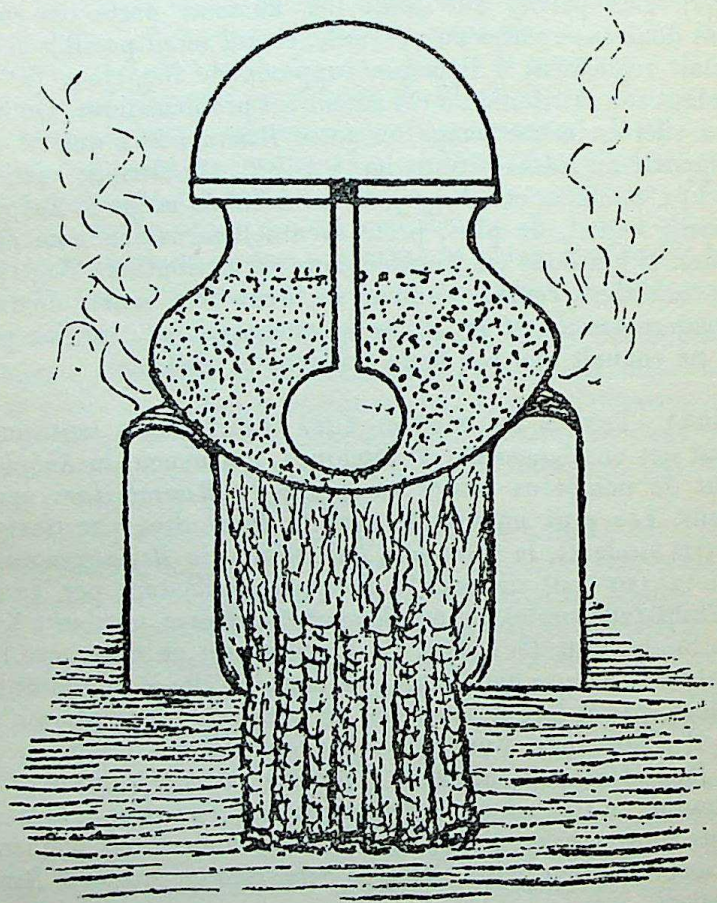


Fig. 1. — Appareil de chimie.

et la calcination (*māraṇa* et *jāraṇa*). Ils connaissent une classification des corps dont les principaux groupes sont les *mahārasa* «corps essentiels de premier ordre», les *uparasa*, «corps essentiels de second ordre» les *loha* «métaux» et les *lavaṇa* «sels». Les *rasa* «corps essentiels» ne sont pas considérés comme des corps simples au sens où nous l'entendons, ce sont des corps trouvés à l'état natif comme le cinabre (*darada, hiṅgula,* sulfure de mercure), le mica (*abhra*) qui se rencontre abondamment dans l'Inde (Bengale, Maisūr, Himālaya) sous la forme de muscovite, silicate d'alumine et de potasse, le sulfate de cuivre (*sasya*), les pyrites (*mākṣika*), sulfure de fer, etc. Tous ne sont pas identifiés.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les opérations chimiques emploient des techniques assez clairement exposées qui mettent en œuvre des dispositifs ou appareils (*yantra*), décrits le plus souvent dans des chapitres spéciaux, parfois illustrés de schémas. Un des plus réputés est le *puṭa* ou le *saṃpuṭa* (le mot désigne aussi bien le procédé que le dispositif employé) par lequel les corps à traiter sont fortement chauffés en vase clos dans un feu de bouse de vache sèche. En général le *puṭa* est répété un certain nombre de fois, éventuellement jusqu'à mille. Cette répétition est nécessaire pour pousser au maximum les transformations chimiques recherchées. C'est ainsi que le traitement du fer par le *puṭa* donne la première fois une forte quantité d'oxyde ferreux (FeO) et un peu d'oxyde ferrique (Fe^2O^3), tandis qu'au bout de 100 fois l'oxyde ferreux est entièrement transformé en oxyde ferrique (P. Neogi).

Il est fréquemment fait usage de corps organiques, produits végétaux ou animaux (urines), beurre clarifié, etc., dans les préparations chimiques. C'est ainsi qu'un vinaigre de riz (*kāñjika*) est employé couramment en guise d'acide. La plupart des textes de chimie se divisent en deux parties, la première décrivant les opérations chimiques générales, la seconde décrivant les remèdes appropriés aux diverses maladies.

§ 1693. **Chimie tamoule.** Les traités tamouls de chimie se confondent avec les textes médicaux attribués aux Çittar. L'enseignement est sensiblement le même que dans les ouvrages sanskrits correspondants. Il existe cependant une classification des corps chimiques qui ne paraît pas avoir jusqu'ici été signalée dans les traités sanskrits. Un certain nombre de corps sont, en effet, classés en *āṇçarakku* «substances mâles» et *pĕṇçarakku* «substances femelles» parce qu'ils sont susceptibles de se combiner.

§ 1694. **Rapports des chimie et alchimie indiennes et étrangères.** On a longtemps cru que les Indiens avaient emprunté aux Arabes leur chimie et leur alchimie. Mais l'origine de cette science et de cette pseudo-science est dans l'Inde très antérieure (§ 1689) à l'influence arabe qui ne s'est exercée que sur les ouvrages tardifs. Des rapports ont au contraire pu avoir lieu dès les premiers siècles de notre ère avec l'alchimie chinoise et avec celle de l'Occident. La question n'a malheureusement pas encore été étudiée d'une manière suffisante.

5. Mathématiques.

§ 1695. **Débuts des mathématiques.** Aucun traité ancien de mathématiques ne nous est parvenu et les traités tardifs n'invoquent pas une tradition remontant très haut. Il n'en reste pas moins que l'existence de spéculations numériques à partir de l'époque védique est attestée par le fait que le sanskrit possède dès le *Yajurveda* des termes spéciaux pour désigner des nombres très élevés, comme *arbuda* pour 100 millions (la numération grecque n'a pas de noms spéciaux pour les nombres au dessus de 10.000; en sanskrit classique la numération va jusqu'à *mahākṣauhiṇī*, 10^{23}). D'autre part, le culte védique exigeait à la fois une certaine connaissance des temps astronomiques

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

pour fixer les moments des sacrifices et la résolution de problèmes géométriques pour construire certaines formes d'autels. Les rituels védiques traitent donc éventuellement de géométrie appliquée. On ignore si des recherches mathématiques indépendantes des nécessités de la technique rituelle étaient poursuivies et faisaient l'objet de traités spéciaux.

§ 1696. Śulvasūtra. Ce sont les *Śulvasūtra*, «sūtra sur les cordeaux», de la classe des *Kalpasūtra* (§ 593), qui contiennent les règles géométriques pour la construction des autels. Les principaux des *Śulvasūtra* sont ceux de Baudhāyana, d'Apastamba et de Kātāyyana. Leur date, très controversée, est liée à celle des *Kalpasūtra* (§ 597). Il n'y a pas de raison sérieuse de croire qu'ils ont été ajoutés à cette classe d'écrits plus récemment. D'autre part, il n'est pas certain que dès l'époque des hymnes le rituel védique exigeait pour la construction des autels toute la connaissance géométrique utilisée dans les *Śulvasūtra*. Ce rituel a pu être fixé en détail dans ses formes définitives relativement tard, au cours des derniers siècles avant notre ère, quoiqu'une énumération de formes diverses d'autels décrites dans les *Śulvasūtra* figure déjà dans la *Taittirīyasaṃhitā* (V. 4, 11). Les *Śulvasūtra* de Kātyāyana portent le titre d'«Appendice sur les cordeaux», *Śulvapariśiṣṭa;* il n'y a toutefois pas de raison de douter qu'ils remontent au même Kātyāyana que les Kalpasūtra correspondants (Thibaut); leur rédaction sous forme d'appendice peut s'expliquer aussi bien par le caractère spécial de leur sujet que par une composition plus récente. Mais d'autres œuvres analogues, les *Mānavaśulvasūtra* et *Maitrāyaṇīyaś.sūtra* semblent plus tardives. La plupart ont été commentées à basse époque.

§ 1697. Les *Śulvasūtra* de Baudhāyana et d'Āpastamba donnent des règles pour la construction des divers tertres sacrificiels, *vedi* (§ 707) ou autels de briques *citi* (§ 729). Les dimensions de ces constructions, carrés (*samacaturasra*, quadrangle régulier), rectangles (*dirghacaturasra*, quadrangle long) et autres figures simples, doivent répondre à des données numériques précises. Elles auraient pu être établies par tâtonnements, mais le rituel prescrit des modifications de constructions qui exigent un appel à la géométrie. Ainsi l'autel dit *caturasraśyenacit* qui représente grossièrement un faucon et est fait de briques doit subir, chaque fois qu'il est employé, une augmentation déterminée de surface sans que la forme primitive soit altérée. Des théorèmes sont donc donnés dans le *Śulvasūtra* avec des types de leurs applications pour construire des carrés, convertir en carrés des rectangles, etc. Le théorème dit de Pythagore est énoncé sous la forme : «La corde transversale d'un quadrangle long produit [par construction sur elle d'un carré] à la fois ce que produisent séparément la longueur et la largeur» (*dirghacaturasrasyākṣṇayā rajjuḥ pārśvamānī tiryanmānī ca yat pṛthagbhūte kurutas tad ubhayaṃ karoti*).

Les textes des divers *Śulvasūtra* sont très proches, souvent presque identiques et ont une terminologie technique commune. Il s'ensuit ou que l'un d'eux a été imité par les autres ou qu'ils relèvent tous d'une même source.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

§ 1698. **Les mathématiques dans les premiers siècles de l'ère chrétienne.** Les connaissances indiennes en mathématiques dans les premiers siècles de l'ère chrétienne ne nous sont attestées que par des textes plus spécialement consacrés à l'astronomie. Encore ces textes sont-ils plus récents et ne nous montrent-ils guère que des applications de ces connaissances sans nous révéler comment elles ont été constituées. Āryabhaṭa, au début du VIe siècle, enseigne dans le *gaṇitapāda*, 2e chapitre de son ouvrage astronomique (§ 1732) des éléments de calcul arithmétique et algébrique déjà très habiles. L'extraction des racines carrée et cubique se faisait déjà selon le mode classique actuel comportant le partage du nombre en tranches de deux ou trois chiffres. Ceci implique que le nombre était chiffré de la même manière qu'il l'est aujourd'hui chez nous en chiffres dits «arabes» à valeur de position et avec un zéro servant à marquer les places vides pour garder les rangs (kha = à la fois «vide» et «zéro»). Il existait donc déjà un système de notation numérique différent de celui qui était en usage dans les inscriptions pour l'expression des nombres en dehors des opérations de calcul. Il est probable que des chiffres dérivés des unités du système ancien et déjà voisins des chiffres numéraux postérieurement connus étaient employés. Il est possible que les calculs aient été primitivement (ou accessoirement) exécutés au moyen d'un abaque à colonnes remplies de sable sur lequel les chiffres étaient marqués, des colonnes étant laissées vides pour représenter les zéros. Le procédé est en tout cas attesté (tardivement, mais il peut être ancien) à côté de la notation numérique ordinaire. Un autre procédé est attesté dans les mêmes conditions dans le Sud et consiste à marquer les chiffres de chaque ordre par un nombre de cauris disposés par groupes (Guérin). Āryabhaṭa a inventé une notation numérique spéciale, non pour le calcul mais pour l'énoncé concis des tables astronomiques. Les nombres y sont représentés par des lettres de l'alphabet recevant une valeur numérique conventionnelle. (§ 1734. Sur d'autres notations numériques cf. p. 708.)

En algèbre, Āryabhaṭa enseigne des méthodes très avancées; il résout par les fractions continues deux équations simultanées indéterminées du premier degré.

La trigonométrie apparaît à la fois chez Āryabhaṭa et dans le *Sūryasiddhānta* (§ 1708, 1721). Ce dernier texte paraît être le premier à considérer le sinus (*jyārdha* ou *ardhajyā* «demi-corde [de l'arc double]»), le cosinus (*koṭijyā*) et le sinus verse (*utkramajyā*).

La géométrie est moins avancée, Āryabhaṭa reconnaît cependant 3,1416 pour valeur de π.

§ 1699. **Énoncés d'Āryabhaṭa.** Les énoncés très concis d'Āryabhaṭa peuvent servir de spécimen du mode de rédaction des manuels indiens de mathématiques. La valeur de π n'est pas donnée directement mais les nombres dont le quotient est π sont donnés en une phrase qui dispense d'en faire deux, une pour définir π, l'autre pour l'évaluer. De plus cet énoncé évite l'expression du nombre fractionnaire qu'est π. On a :

caturadhikaṃ śatam aṣṭaguṇaṃ dvāṣaṣṭis tathā sahasrānām |
ayutadvayaviṣkambhasyāsanno vṛttapariṇāhaḥ || (II. 10).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Littéralement : « Cent plus quatre multiplié par huit ainsi que soixante deux en milliers, est la circonférence approximative d'un diamètre de deux myriades ». C'est-à-dire : « 62.832 exprime la valeur approchée d'une circonférence dont le diamètre serait exprimé par 20.000 ». Donc $\pi = \frac{62.832}{20.000} = 3,1416$.

Exprimer directement en un vers sanskrit que le rapport de la circonférence au diamètre vaut trois plus mil quatre cent seize dix-millièmes eût été beaucoup trop compliqué. La façon en apparence contournée dont Āryabhaṭa se sert pour indiquer la valeur de π est en réalité une simplification. Les énoncés abstraits de règles générales sont plus directs. Par exemple :

saṃparkasya hi vargād viśodhayed eva vargasaṃparkam |
yat tasya bhavaty ardhaṃ vidyād guṇakārasaṃvargam || (II. 23).

Littéralement, « on doit soustraire la somme des carrés du carré de la somme; ce qui en est la moitié, on doit savoir que c'est le produit des facteurs ». C'est-à-dire : « Le produit de deux facteurs est égal à la moitié de la différence entre le carré de leur somme et la somme de leurs carrés ». Ce que nous exprimons d'une façon concrète par $ab = \frac{(a+b)^2 - (a^2+b^2)}{2}$.

§ 1700. **Développements ultérieurs des mathématiques.** Un certain nombre d'ouvrages ont été consacrés plus spécialement que les précédents aux mathématiques, quoique généralement une partie de leurs données soit restée destinée aux calculs astronomiques. Les principaux sont ceux de Brahmagupta, Mahāvīrācārya et Bhāskara.

§ 1701. **Brahmagupta.** L'œuvre astronomique de Brahmagupta (§ 1737) au VIe siècle contient une très importante partie mathématique. Celle-ci continue et dépasse Āryabhaṭa. En algèbre notamment Brahmagupta établit une méthode générale pour trouver les solutions entières d'une équation indéterminée du second degré. Il emploie pour désigner l'inconnue le mot *varṇa* qui veut dire ordinairement « couleur » mais aussi « lettre », sans doute parce que dans le calcul même les inconnues étaient représentées par des lettres. Mais, plus tard, les textes algébriques ont utilisé les noms de couleurs ou leurs lettres initiales pour distinguer les inconnues.

§ 1702. **Mahāvīrācārya.** Le *Gaṇitasārasaṃgraha*, « Compendium de l'essentiel du calcul », a été composé par le jaina Mahāvīrācārya en pays kannaṛa sous le roi Amoghavarṣa Nṛpatuṅga (814-15 à 877-8) de la dynastie des Rāṣṭrakūṭa. C'est une œuvre en anuṣṭubh mêlées de de vers plus complexes (*indravajra* etc.) en 9 chapitres qui traitent successivement de la terminologie mathématique (*saṃjñā*), des opérations d'arithmétique (*parikarmavyavahāra*), des fractions en deux chapitres (*kālāsavarṇavyavahāra*), de la règle de trois (*trairāśika*), de divers problèmes (*miśrakavyavahāra*), des aires (*kṣetra*), des calculs concernant les volumes, spécialement les excavations (*khāta*), enfin des calculs concernant les ombres (*chāyā*). De nombreux exemples de solutions de problèmes sont donnés. Mahāvīrācārya paraît avoir été familier avec l'ouvrage

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

antérieur de Brahmagupta dont il simplifie les enseignements. En pays telugu, vers 1060, a été écrit un petit ouvrage mathématique élégant et clair, le *Daśagaṇitam* par Pāvulūri Mallanna, de Pāvulūr près de Guntūr.

§ 1703. **Bhāskara.** Au XIIe siècle, le *Siddhāntaśiromaṇi,* ouvrage d'astronomie de Bhāskarācārya (§ 1738), marque le point culminant des études mathématiques indiennes. Les deux premières parties sont consacrées spécialement à l'exposé mathématique. Ce sont la *Līlāvatī* traité d'arithmétique et le *Bījagaṇita*, traité d'algèbre. Bhāskara nomme parmi ses devancier Padmanābha, auteur d'une algèbre qui ne nous est pas parvenue et Śrīdhara, auteur d'une arithmétique, le *Gaṇitasāra* ou *Triśatikā*. La *Līlāvatī* et le *Bījagaṇita* sont devenus et restés les textes classiques de mathématiques indiennes. Bhāskare prolonge et perfectionne des méthodes de calcul différentiel (Bapu Deva Sastri) Du moins cherche-t-il à éliminer par la considération d'intervalles très courts l'erreur dans la représentation du mouvement journalier des astres, estimé auparavant par la différence des longitudes d'un jour à l'autre. Il divise pour cela le jour en un grand nombre d'intervalles tels que le mouvement de l'astre puisse être considéré comme uniforme pendant chaque intervalle. En d'autres termes il analysait un mouvement complexe en le décomposant en un grand nombre de mouvements simples répondant chacun à un instant, d'où le nom qu'il leur donnait de *tātkālikā gati,* «mouvement instantané».

§ 1704. **Manuscrit de Bakhṣālī.** On doit ranger parmi les ouvrages relativement tardifs le manuscrit de Bakhṣālī d'abord considéré à tort comme très ancien (cf. *infra,* appendice sur les écritures). C'est un recueil de problèmes et de solutions, important par l'idée précise qu'il donne de la façon dont les solutions de ces problèmes étaient représentées en pratique. Les traités théoriques de mathématiques et même les commentaires qui offrent des exemples de solutions ne nous donnent pas, dans la forme où ils nous sont parvenus, un témoignage aussi clair de la rédaction des opérations de calcul. Il est essentiellement arithmétique, n'emploie pas de notations algébriques mais vise surtout à donner des solutions générales qui sont ailleurs plutôt exprimées en notations algébriques. Il fait usage d'une croix devant les nombres négatifs et surtout les chiffres décimaux. Il est rédigé en sanskrit très mêlé de prākritismes. Les problèmes dont il traite sont variés, quelques-uns sont relatifs à des calculs commerciaux (profit et perte, etc.), d'autres mettent en scène des personnages mythologiques comme Rāvaṇa et Sītā. Les plus remarquables font intervenir les équations indéterminées du second degré, les progressions arithmétiques, la règle de fausse position.

§ 1705. **Ouvrages tardifs.** Les mathématiques n'ont pas cessé d'être cultivées après Bhāskara, mais les œuvres produites sont surtout des commentaires ou des remaniements des anciens ouvrages et apportent peu de données nouvelles. Les commentaires des œuvres mathématiques font généralement partie de ceux des œuvres astronomiques. Parmi les traités de mathématiques proprement dites i

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

faut citer spécialement la *Gaṇitapāṭīkaumudī*, ouvrage d'arithmétique par Nārāyaṇa (1356) et surtout le *Rekhāganita*, traduction d'une version arabe d'Euclide, par Jagannātha au début du XVIIIe siècle pour le compte du prince astronome Jaysiṅgh de Jaypūr.

§ 1706. **Rapports des mathématiques indiennes et étrangères.** L'originalité des mathématiques indiennes est très contestée. Les discussions dont elle a fait l'objet ont été fructueuses en ce qu'elles ont suscité de nombreuses études approfondies. Elles ont, malheureusement, été trop souvent entachées de partialité, soit en faveur de l'Inde, soit contre elle. Les traces évidentes des emprunts de l'astronomie indienne à la science grecque (§ 1745) ont porté nombre d'auteurs à poser en principe général qu'aucune science n'avait pu exister dans l'Inde qui ne soit empruntée à la Grèce. D'un autre côté, selon des témoignages arabes formels, certaines acquisitions capitales des sciences mathématiques seraient dues à l'Inde, spécialement la trigonométrie et la numération décimale.

§ 1707. La géométrie des *Śulvasūtra* connaissant le théorème dit de Pythagore, et une légende grecque voulant que Pythagore se soit rendu dans l'Inde, certains admettent que la géométrie grecque a été, au moins en partie, empruntée à l'Inde. On croit plus généralement au contraire que les Śulvasūtra sont assez tardifs pour avoir emprunté la géométrie pythagoricienne. Il n'est pas exclu que les mêmes théorèmes aient pu être inventés séparément en plusieurs pays et surtout que les géométries pythagoricienne et indienne ne dérivent toutes deux d'une même source de l'Asie occidentale, voire de l'Égypte. Les vestiges que nous possédons des mathématiques égyptienne et mésopotamienne ne sont pas décisifs à cet égard. En tout cas la géométrie est la partie des mathématiques que les auteurs indiens ont cultivée avec le moins de succès. En arithmétique, l'existence très ancienne en sanskrit d'expressions pour désigner de très grands nombres semble attester que de bonne heure des spéculations ont été faites sur ces nombres. La numération décimale a été incontestablement diffusée par l'Inde, soit qu'elle y ait été inventée soit qu'elle ait emprunté certains de ses éléments à l'étranger. Il paraît probable que la notation primitive des nombres est d'origine égyptienne, en tout cas elle est analogue à celle de l'Égypte et aussi à celle de la Chine. L'idée de donner à neuf chiffres une valeur de position et de faire usage d'un zéro peut venir de Mésopotamie (cf. p. 704).

§ 1708. En trigonométrie, l'usage du sinus, du cosinus et du sinus verse est attesté dans l'Inde avant de l'être ailleurs. Ptolémée, suivant sans doute Hipparque, n'emploie pas les sinus mais les cordes des arcs. En conséquence on doit admettre, sauf découverte d'un témoignage contraire, que la notion du sinus est indienne. Certains auteurs, rejetant à priori la possibilité d'une invention indienne, supposent que l'idée du sinus pouvait avoir fait partie des idées grecques qui ne nous sont pas parvenues. Hipparque aurait pu la connaître sans l'avoir adoptée (Tannery). Biot a montré qu'un calcul facile permettait le passage de la table des cordes d'arcs de Ptolémée à celle des sinus

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

du *Sūryasiddhānta*, d'où il résulte que cette table pourrait ne pas être indépendante de celle de Ptolémée. Il n'en reste pas moins qu'elle peut avoir été établie directement (Delambre) et qu'en tout cas la trigonométrie indienne marque un grand progrès sur celle qui est attestée antérieurement. Les auteurs arabes n'ont pas méconnu ce progrès et en ont largement profité, surtout à partir de l'ouvrage astronomique d'al-Battānī (mort en 929).

§ 1709. L'algèbre est attestée chronologiquement après l'œuvre de Diophante (IVe siècle). Il se pourrait donc qu'elle en dérivât. Cependant il n'existe pas de preuve positive de cette dérivation et l'algèbre indienne ne ressemble pas par ses procédés à celle de Diophante qui d'ailleurs n'employait pas de notation algébrique mais seulement des abréviations dans les phrases de ses raisonnements et faisait ce que l'on a appelé de l'algèbre syncopée. Indépendante ou non à l'origine, l'algèbre indienne va beaucoup plus loin que celle des Grecs et même que celle des Arabes dérivée de celle des Grecs. On a pourtant relevé que, l'œuvre de Diophante ne nous étant pas parvenue tout entière, l'hypothèse qu'il avait pu résoudre avant les Indiens les mêmes problèmes qu'eux reste possible (Blochet). Pareille hypothèse est indémontrable puisqu'elle repose précisément sur l'absence de documents.

L'influence de l'algèbre indienne sur celle des Arabes est relativement peu marquée, quoiqu'un des plus anciens algébristes arabes, al-Khwārizmī (XIe siècle) soit donné comme ayant fait connaître l'algèbre indienne au monde arabe. En réalité c'est surtout l'algèbre grecque qu'il enseigne (Rodet).

Les mathématiques indiennes ont eu une influence au Tibet, mais concurrencée par celle des mathématiques chinoises. Les rapports possibles avec ces dernières restent encore peu étudiés.

6. Astronomie

§ 1710. **Débuts de l'astronomie indienne.** Les textes védiques contiennent déjà d'assez nombreuses données relatives à l'astronomie mais ces données paraissent résulter de l'observation vulgaire plutôt que d'une astronomie scientifique.

Dans le *Ṛgveda* la durée de l'année est grossièrement évaluée à 360 jours. Divers astres sont déjà mentionnés sous les noms qu'ils ont conservés plus tard. On a voulu utiliser des indications sommaires contenues dans des hymnes pour fixer astronomiquement l'époque de leur composition (§ 536). Mais ces indications, à supposer qu'elles soient suffisamment significatives, ne prouvent pas un grand avancement de l'astronomie. La *Taittirīya-*, la *Maitrāyaṇīsaṃhitā*, et le *Kāṭhaka* énumèrent les 27 *nakṣatra* ou constellations définies plus tard comme déterminatrices d'autant de parties de l'écliptique. L'*Atharvaveda* les énumère également et en ajoute un 28e, *Abhijit*. L'énumération commence par *Kṛttikā* (Pléiades), cette constellation marquait donc le début de l'année qui devait commencer à l'équinoxe de printemps;

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

par conséquent cet équinoxe était à l'époque censé tomber en *Kṛttikā*, position effectivement réalisée autour de 2.500 av. J.-C. (ce qui ne signifie pas nécessairement que le texte a été composé à cette époque; il peut reproduire une donnée ancienne et traditionnelle). Le même texte mentionne un treizième mois de 30 jours (XII. 3, 8), évidemment un mois complémentaire auquel le *Ṛgveda* paraît avoir déjà fait allusion mais dans un passage d'interprétation contestée (I. 25, 8). Le *Śatapathabrāhmaṇa* de son côté mentionne un mois complémentaire de 25 ou 26 jours. Les mois ordinaires étant de 30 jours, il était nécessaire, en effet, de compléter chaque période de 5 ans par un mois supplémentaire qu'il était moins inexact de prendre de 25 ou 26 jours que de 30. Toutefois les seules données proprement astronomiques de la littérature védique sont contenues dans le *Jyotiṣavedāṅga*, qui ne remonte probablement pas à l'époque védique même, mais se rattache à la tradition de cette époque.

§ 1711. **Jyotiṣavedāṅga.** L' «Appendice astronomique du Veda» est un ouvrage très court, en vers, qui nous est parvenu en deux recensions (§ 612). Sa date est indéterminée; on suppose d'ordinaire qu'elle est comprise entre 400 av. J.-C. et 200 après. Il est attribué à un certain Lagata ou Lagadha.

Il est essentiellement consacré à fournir les éléments du calendrier védique qui fixe les dates des cérémonies. Il reconnaît un cycle (*yuga*) [§ 1725] de cinq années de 360 jours solaires apparents (*sāvana*) complétés par un mois additionnel de 30 jours, ce qui fait un total de 1830 jours solaires (au lieu de 1825 1/4), correspondant à 62 mois lunaires qui font de leur côté 1768 jours lunaires. Le cycle commençait au solstice d'hiver, la nouvelle lune étant dans le *nakṣatra Śraviṣṭhā*, position réalisée vers 1400 av. J.-C. D'autre part, la zone de l'écliptique était divisée idéalement en 27 parties égales de 13°20′, déterminées par les 27 *nakṣatra* bien que les intervalles de ceux-ci soient très inégaux. La liste de ces *nakṣatra* commence par *Aśvinī* qui devait répondre à l'équinoxe vernal pris pour début de l'année, position réalisée dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Le *Jyotiṣa* paraîtrait donc fait de données en désaccord chronologique. Ce désaccord peut être dû à un remaniement tardif.

§ 1712. **Sūriyapaṇṇatti.** Un traité jaina, en prākrit *ardhamāgadhī*, la *Sūriyapaṇṇatti*, «Instruction sur le Soleil» = skr. *Sūryaprajñapti*) concorde avec le *Jyotiṣa* pour le fond mais ajoute des conceptions cosmographiques analogues à celles des *Purāṇa*, plaçant le mont Meru au centre, entouré de sept zones concentriques, dont la centrale est divisée en quatre sections parmi lesquelles la méridionale est l'Inde (*Bharatavarṣa*). Cette cosmographie est telle qu'elle suppose l'existence de deux soleils, deux lunes et deux séries d'étoiles. Le cycle quinquennal qu'elle reconnaît commence au solstice d'été, la lune étant pleine au commencement du *nakṣatra Abhijit*, position qui serait réalisée vers 850 de notre ère, selon Kaye, mais ne fournirait pas de date interprétable d'après P. C. Sen Gupta. Les *nakṣatra* sont au nombre de 28. Une *Candapaṇṇatti*, «Instruction sur la Lune», contient les mêmes données.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

§ 1713. **Anciens astronomes.** Les noms de plusieurs astronomes de la période post-védique sont connus par les commentateurs des ouvrages plus tardifs. Le principal est Garga auquel est attribué un texte qui nous est parvenu, la *Gargasaṃhitā* ou *Vṛddhagargasaṃhitā*, mais ce texte, d'ailleurs en grande partie astrologique plutôt qu'astronomique, est apocryphe ou très profondément remanié à date tardive. Un Parāśara, postérieur à Garga, nous est aussi connu de nom et de réputation.

§ 1714. **Les cinq Siddhānta.** L'astronomie indienne s'est développée surtout depuis la composition des cinq *Siddhānta*. Le sens de ce terme, «fin réalisée» ou «fin suprême», ou plus simplement «solution», indique assez que ces textes se présentaient non comme des exposés de recherches neuves mais comme des manuels de science définitive. Un seul nous est parvenu, mais tous ont été résumés et critiqués par Varāhamihira au début du VIe siècle dans sa *Pañcasiddhāntikā* (§ 1736). Ce sont dans un ordre de valeur scientifique croissante les *Paitāmaha-*, *Vāsiṣṭha-*, *Romaka-*, *Pauliśa-* et *Saura-siddhānta*. Les renseignements donnés sur eux sont complétés par ceux que de son côté fournit al-Bīrūnī au XIe siècle.

§ 1715. **Le Paitāmahasiddhānta** est ainsi nommé comme émanant de Brahman, appelé souvent Pitāmaha, l' «Aïeul». Son enseignement ressemble à celui du *Jyotiṣavedāṅga;* il reconnaissait un cycle (*yuga*) luni-solaire de 5 ans analogue à celui de ce texte. Le Soleil et la Lune étaient en conjonction (c'est-à-dire qu'il y avait nouvelle lune) dans le *nakṣatra Dhaniṣṭhā* au commencement de chaque cycle. Le début de la troisième année de l'ère *Śaka* (78 apr. J.-C.) coïncidait avec le début d'un cycle et si cette indication ne résulte pas d'un calcul de Varāhamihira et a bien été prise par lui dans le texte du *Paitāmahasiddhānta*, celui-ci a été rédigé après cette époque.

§ 1716. **Le Vāsiṣṭhasiddhānta** n'est pas décrit en détail par Varāhamihira qui le tient pour inexact, de même d'ailleurs que le *Paitāmaha*. Selon al-Bīrūnī il aurait été composé par Viṣṇucandra. Il semble avoir introduit la détermination des positions des astres mobiles, non plus seulement d'une façon vague par rapport aux *nakṣatra*, mais en évaluant en degrés et minutes les distances angulaires de ces astres aux repères fixes.

Il considérait les signes du zodiaque à la place des *nakṣatra* et connaissait les planètes Vénus, Jupiter, Saturne et Mercure plus nettement qu'aucun texte antérieur. C'est à lui que paraît remonter le procédé de calcul dit du *vākkiyam* resté en usage au pays tamoul jusqu'à l'époque moderne.

Un *Vāsiṣṭhasiddhānta* apocryphe nous est parvenu.

§ 1717. **Le Pauliśasiddhānta** est supposé par al-Bīrūnī remonter à une œuvre grecque de Paul d'Alexandrie. Cette œuvre ne nous est pas parvenue non plus que le texte sanskrit du *Pauliśasiddhānta*. Les indications de la *Pañcasiddhāntikā* le font apparaître comme assez proche du *Vāsiṣṭhasiddhānta*, mais plus perfectionné. Il enseignait une méthode correcte pour déterminer la longueur exacte du jour et une méthode

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

approximative pour calculer les éclipses. D'autres indications données sur lui par les commentateurs Bhaṭṭotpala et Pṛthūdakasvāmin montrent qu'entre le temps de Varāhamihira et celui de ces commentateurs il avait été remanié.

§ 1718. Le Romakasiddhānta révèle par son nom une provenance méditerranéenne (*romaka* = romain). Il est cependant attribué à un auteur de nom indien, Śrīṣeṇa. Ce personnage peut toutefois l'avoir seulement remanié (Thibaut). Il se distingue par l'introduction d'un cycle luni-solaire (*yuga*) de 2.850 ans qui apparaît comme le produit par 150 de l'*énnéadécaétéride* ou période de 19 ans de Méton (à partir de 432 av. J.-C.). La longueur qu'il reconnaît à l'année est de 365 jours 5 h. 55^{m} 12^{s}, valeur enseignée par Hipparque et Ptolémée. Il donne pour calculer le nombre de jours écoulés depuis le point de départ d'un cycle jusqu'à une date donnée (*ahargaṇa*), une règle valable pour le méridien de Yavanapura, «la ville des Grecs», c'est-à-dire sans doute d'Alexandrie (sinon Constantinople fondée en 330, qui était à la fois une nouvelle Rome et une ville de Grecs). Il établit des tables des équations du centre du soleil correspondant aux anomalies de 15° en 15° analogues à celles données par Ptolémée d'après Hipparque. Certains résultats de ses calculs apparaissent toutefois plus indiens que grecs. C'est ainsi que la longitude de l'apogée du soleil est évaluée à 75° contre 65° 30′ chez Ptolémée alors qu'Āryabhaṭa la fixe à 78°. L'année 427 *śaka* (505 après J.-C.) paraît être le point de départ d'un cycle du *Romakasiddhānta* qui serait probablement postérieur à cette date.

§ 1719. Le Saurasiddhānta, plus habituellement nommé *Sūryasiddhānta*, est considéré par Varāhamihira comme le plus exact des cinq *Siddhānta*. C'est le seul qui nous soit parvenu mais modifié dans certaines parties par rapport à ce qu'en a connu Varāhamihira. Il est attribué par al-Bīrūnī à Lāṭa, astronome que la *Pañcasiddhāntikā* mentionne aussi mais sans le donner comme auteur du *Sūryasiddhānta*. Le *Sūryasiddhānta* primitif doit remonter au IVe siècle. L'état du ciel que paraissent supposer ses données correspondrait à 345 de notre ère (Guérin) ou à 290 (V. B. Ketkar). Cependant la position qu'il assigne à la déterminatrice du *nakṣatra* Revatī (fig. p. 185) par rapport au point vernal correspond à 560 ap. J.-C. environ (Whitney, Thibaut). Ces divergences tiennent manifestement à l'inexactitude des diverses positions déterminées par le *Sūryasiddhānta*. En fait, les coordonnées qu'il indique pour Citrā (Épi de la Vierge) correspondent à une date voisine de celle qu'a calculé Guérin. La position de cette étoile à 180° du point vernal était vraie en 346 ap. J.-C. et la déclinaison de 2° de cette même étoile en 325 (ces deux chiffres ont été obligeamment fournis par M. Esclangon). Ceci nous reporte donc au milieu du IVe siècle au lieu du milieu du VIe. Comme il n'est pas vraisemblable que l'erreur d'observation puisse porter tout entière soit sur la position de Revatī, soit sur celle de Citrā, l'autre position étant exacte, il est probable qu'une erreur moyenne porte sur les deux et l'observation aurait pu avoir lieu au Ve siècle. D'ailleurs, la *Pañcasiddhāntikā* citant le *Sūryasiddhānta* au milieu du VIe siècle, il faut qu'il soit antérieur à cette époque. D'un autre côté, le *Sūryasiddhānta* actuel paraît avoir fait des emprunts

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

à Āryabhaṭa (P. C. Sen Gupta) qui est du début du VIe siècle. Il semble avoir reçu encore plus tard d'autres additions.

a. *Le Sūryasiddhānta*

§ 1720. **Origine.** Le *Sūryasiddhānta* se donne comme contenant la science astronomique détenue par le Soleil, Sūrya, qu'un *asura*, Maya, a invoqué pour recevoir communication de cette science. Comme on ne peut supporter l'éclat du Soleil et qu'il n'a d'ailleurs pas le temps d'enseigner, il délègue un homme fait d'une portion (*aṃśa*) de lui-même pour exposer le *Sūryasiddhānta* à Maya et disparaît. Mais, d'après la teneur d'un vers qui ne se trouve que dans certains manuscrits, avant de disparaître Sūrya invite encore Maya à se rendre à Romaka et lui promet que là il s'incarnera lui-même en un barbare (*mleccha*) pour lui enseigner l'astronomie. D'après ce vers, le *Sūryasiddhānta* viendrait en fait directement de la science occidentale. Il ne paraît s'agir que d'un vers interpolé, car il contredit la version dans laquelle il est inséré. D'ailleurs, la ville de Romaka est placée par le *Sūryasiddhānta* (XII. 39) à 90° du méridien de l'Inde sur l'équateur et pareille indication serait inadmissible de la part d'un auteur vivant à Romaka même. L'idée que Maya était un occidental a été en tout cas accréditée dans l'Inde au moyen âge (dans le *Jñānabhāskara*, § 1670). Elle peut s'être formée par généralisation de la notion que les *Siddhānta* comme le *Pauliśa* et le *Romaka* venaient d'Occident. Elle peut aussi être le souvenir d'un fait réel. Weber a même supposé que le nom de Mayāsura ou l'*asura* Maya pourrait recouvrir celui de Ptolémée, transcrit Turamāya ou Tulamaya dans les inscriptions d'Aśoka (§ 405). Cette hypothèse forcée n'a généralement pas été acceptée.

§ 1721. **Contenu.** Le *Sūryasiddhānta*, tel qu'il nous est parvenu, comprend 500 vers (mètre *anuṣṭubh*) répartis en 14 chapitres (*adhikāra* ou *adhyāya*) dont les titres varient dans les divers manuscrits. Le premier chapitre traite d'abord des divisions du temps figuré (*mūrta*), c'est-à-dire exprimable par des mesures, ensuite des périodes de révolutions des astres, de la détermination des lieux moyens des planètes en un temps donné. Le deuxième fournit une table des sinus (§ 1699) pour calculer les lieux vrais des planètes connaissant les moyens. Le troisième traite des méridiens, points cardinaux, équinoxes, solstices. Les quatrième et cinquième, des éclipses de Lune et de Soleil respectivement. Le sixième, de la projection graphique des éclipses. Le septième, des mouvements et conjonctions planétaires. Le huitième fixe les positions des *nakṣatra* par rapport à l'écliptique. Le neuvième étudie les levers et couchers héliaques des planètes et des étoiles. Le dixième les mouvements relatifs de la Lune et du Soleil. Le onzième les cas où le soleil et la lune ont même déclinaison, cas d'influence néfaste. Dans le douzième est décrit le système du Monde. Le treizième est consacré aux instruments astronomiques rudimentaires et trop sommairement décrits. Enfin, le dernier chapitre, qui reçoit parfois le titre de *Jyautiṣopaniṣad*, distingue diverses computations du temps (*māna*).

§ 1722. **Composition et style.** Le texte est très condensé et

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

manifestement composé non pour enseigner graduellement au lecteur avec toutes les explications désirables une matière difficile, mais pour lui permettre d'apprendre par cœur toutes les règles et même les tables de calcul, une fois le texte expliqué par enseignement oral. Ce mode de composition a parfois déprécié l'ouvrage aux yeux des historiens européens de l'astronomie. Biot n'y voyait qu'incohérence dans le plan et ignorance des démonstrations des règles enseignées. Il s'ensuivait pour lui que toute la science du *Sūryasiddhānta* devait être un emprunt déguisé à des systèmes étrangers peut-être mal compris. De plus, l'usage d'une notation numérique en mots symboliques lui paraissait le signe d'une intention de tenir secrète l'astronomie. Mais le mode d'exposition du *Sūryasiddhānta* est banal dans les livres didactiques sanskrits qui sont des formulaires pour savants et non des manuels pour débutants. Quant à l'emploi de la notation numérale, il est justifié par la nécessité d'avoir un grand choix d'expressions pour la rédaction en vers. Bien qu'il soit prescrit de n'exposer certaines matières qu'à des élèves dûment préparés, l'emploi de cette notation n'implique aucun souci de dissimulation. Autant vaudrait dire que Pāṇini a introduit des symboles conventionnels dans sa grammaire pour cacher le sanskrit aux Indiens.

Il n'en reste pas moins que le style, sans être grammaticalement complexe, est elliptique et parfois difficile dans sa concision. Il est d'autre part nécessaire, pour entendre les passages où des nombres sont cités, de connaître les valeurs des mots. Les mots en question sont ceux qui désignent les êtres ou choses connues comme allant par groupes d'un nombre déterminé; ces mots sont pris comme valant le chiffre correspondant. Plusieurs mots de ce genre placés côte à côte forment un nombre d'autant de chiffres. Les mots-chiffres sont placés dans l'ordre habituel de l'énoncé des nombres en sanskrit qui est l'ordre inverse de celui où se placent les chiffres décimaux. Ainsi *trayoviṃśati*, 23 (trois vingt) peut s'exprimer par *agni* (feu = 3 parce qu'il y a trois feux rituels védiques) suivi de *nayana* (œil = 2).

§ 1723. L'énoncé des tables astronomiques présente ainsi un aspect très spécial. Soit, par exemple, le début du chapitre VIII :

procyante liptikā bhānāṃ svabhogo'tha daśāhataḥ |
bhavanty atītadhiṣṇyānāṃ bhogaliptāyutā dhruvāḥ || I ||
aṣṭārṇavāḥ śūnyakṛtāḥ pañcaṣaṣṭir nageṣavaḥ |...

« Ici sont indiquées les minutes des luminaires. Si maintenant on multiplie leur montant par dix, en additionnant les minutes des montants des constellations passées, on a les longitudes.

Huit — océans (= 4), vide (= 0) — [âge] *kṛta* (où l'ordre cosmique a 4 pieds = 4), soixante-cinq, montagne (7) — flèches (5)... »

Il s'agit de préciser la longitude des étoiles déterminatrices des *nakṣatra* (ici appelés *dhiṣṇya*), c'est-à-dire la distance angulaire de l'équinoxe vernal au point où le grand cercle de chaque étoile considérée coupe l'écliptique.

On sait par avance que chaque *nakṣatra* a une valeur angulaire de 800′ (13° 20′). Donc on déterminera la position de la déterminatrice

CC-0, Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
de chaque *nakṣatra* en ajoutant à la somme des *nakṣatra* antécédents la distance angulaire de la déterminatrice dans son propre *nakṣatra*. Ce sont ces distances angulaires propres à chaque étoile dans son *nakṣatra* qui sont indiquées successivement par le texte en dizaines de minutes. Huit — océans = 48 = 480′ = 8° correspond au premier *nakṣatra*, *Aśvinī*. Vide-kṛta = 40 = 400′ correspond au deuxième *n.*, *Bharaṇī*; pour avoir la longitude de sa déterminatrice il faut ajouter 800′ valeur du *n.* précédent et on obtient 1200′ = 20°. De même, pour le troisième *nakṣatra* 65 = 650′; 650′ + (800′ × 2) = 37° 30′; puis pour le quatrième 57 = 570′; 570′ + (800′ × 3) = 49° 30, etc...

§ 1724. **Système général du Sūryasiddhānta.** L'enseignement du *Sūryasiddhānta* ne consiste pas seulement en l'énoncé de règles pour préciser et prévoir les mouvements célestes, il aboutit à une conception théorique du système du monde, conception dont le trait caractéristique est la théorie des cycles de révolutions (*yuga*).

Sans doute par application de la notion ancienne de la similitude du macrocosme et du microcosme, le monde n'est pas considéré comme éternel. De même que la vie des hommes est divisée en jours, mois et années par les révolutions de la Lune et du Soleil, de même le monde a une vie divisée par l'achèvement périodique des révolutions des astres.

§ 1725. **Système des yuga.** Les révolutions observées ne s'accomplissent pas dans le même temps, elles ne se trouvent simultanément achevées un nombre entier de fois qu'au bout de périodes d'autant plus longues qu'on fait intervenir pour les calculs un plus grand nombre de mouvements des astres. La seule considération du mouvement de la lune et du soleil avait permis, à l'époque védique, de fixer à cinq ans la durée du cycle (*yuga*) à l'issue duquel les deux astres avaient achevé ensemble un nombre entier de révolutions. Pour faire entrer en ligne de compte le déplacement des équinoxes et surtout les mouvements des planètes, des apsides et des nœuds, il fallait calculer des périodes beaucoup plus longues. Les astronomes «chaldéens» et grecs en avaient déterminé de ce genre avant l'époque du développement de l'astronomie indienne. Les astronomes indiens ont pu les adopter ou s'en inspirer (§ 1744 et suiv.). Le *Sūryasiddhānta* admet en tout cas comme valeur du *caturyuga* «quadruple période» (appelé dans d'autres textes *mahāyuga* «grande période») 4.320.000 années solaires humaines qui correspondent à 12.000 années divines (*divyavarṣa*) formées chacune de 360 jours divins. Biot a montré que la durée assignée à l'année solaire (365 j. 6 h. 12^{m} 35^{s}, 556) est telle que le plus petit nombre d'années contenant une somme entière de jours solaires moyens est de 1.080.000 qui est le quart de 4.320.000. Il faut ajouter que ce dernier nombre est aussi le produit de 360 par 12.000, et que 108, contenu dans 1.080.000, est 27 (nombre des *nakṣatra*) multiplié par 4, d'où 27 × 16 = 432. Or 4 est le nombre des phases lunaires, 16 celui des divisions parfois attribuées au disque de la Lune. Les mesures du *yuga* et du *caturyuga* sont donc des nombres remarquables comme les produits de nombres en rapport avec les cycles lunaire et solaire. Dans le *Śatapathabrāhmaṇa*, 10.800 représente l'année, comme étant le nombre des moments (*muhūrta*) qu'elle comprend.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

§ 1726. La division du *caturyuga* en quatre *yuga* est encore influencée par des considérations extra-scientifiques diverses. Les quatre *yuga* ne sont pas égaux. Des spéculations sur le déclin du bon Ordre (*dharma*) ont imposé de placer un âge d'or plus long que les autres à l'origine et de faire décroître ces autres jusqu'à l'actuel qui est le pire. L'Ordre reposait sur 4 pieds dans le premier *yuga*, sur 3 dans le 2e, 2 dans le 3e et repose sur 1 dans l'âge *Kali* actuel. En conséquence le *Kaliyuga* vaut 1/10 de la durée du *caturyuga* et les *yuga* antérieurs respectivement 4,3 et 2/10 de cette durée. De la sorte, la durée (432.000 ans) du *Kaliyuga*, qui intéresse plus spécialement l'astronome puisque c'est celui où nous nous trouvons, reste chiffrée comme celle du *caturyuga* à un zéro près. L'importance spéciale donnée à ce nouveau multiple de 4.320 (produit de 360 par 12) suggère que ce nombre a pu être primitivement choisi comme base du *caturyuga* et que la durée précise assignée à l'année solaire a pu être déduite arithmétiquement au lieu d'être évaluée à partir d'observations astronomiques.

Le *Sūryasiddhānta* donne les nombres entiers de révolutions de la Lune, des planètes, des nœuds et des apsides qui auraient lieu pendant la durée du *caturyuga*. La révolution de la Lune ou mois synodique est divisée en 30 jours lunaires (*tithi*) dont la durée est donc inférieure à celle des jours solaires civils (*sāvana*) comptés d'un lever du Soleil à l'autre. Au commencement de chaque grande période des révolutions célestes, le Soleil, la Lune, les cinq grandes planètes sont alignés à minuit sous le méridien de Laṅkā (ville supposée dans la direction de Ceylan mais sur l'équateur, son méridien étant le même que celui d'Avanti ou Ujjayinī, 73° 30′ Est du méridien de Paris) à l'équinoxe de printemps qui répond alors à la fin du *nakṣatra* Revatī et au début du *nakṣatra* Aśvinī. Les mouvements célestes sont repérés par rapport aux anciens *nakṣatra* qui divisent l'écliptique ou par rapport au zodiaque (*bhagaṇa*) dont les 12 signes (*rāśi*) répondent aux signes grecs correspondants.

Des multiples du *caturyuga* forment des périodes théoriques d'importance secondaire en astronomie pratique (*manvantara*, *kalpa*, cf. § 1130, 1132).

§ 1727. **Mouvement des équinoxes.** Le *Sūryasiddhānta* admet, non la précession des équinoxes découverte par Hipparque, mais une théorie de leur libration. L'équinoxe du printemps étant lors du commencement des mouvements célestes à la jonction des *nakṣatra Revatī* et *Aśvinī* (à 10′ de la déterminatrice de *Revatī*, ζ des Poissons, selon le *Sūryasiddhānta*, et sur cette étoile même selon d'autres autorités) oscillerait de 27° de part et d'autre de ce point, à raison de 54″ par an. Une révolution complète du point équinoxial constituerait donc un parcours de 108° en 7.200 ans et il y aurait 600 révolutions par *caturyuga*.

L'origine de cette théorie paraît être dans un essai d'interprétation de données anciennes relatives à la position de l'équinoxe, données qui nous sont parvenues et étaient à plus forte raison à la disposition des anciens astronomes indiens. De même Hipparque avait découvert la précession des équinoxes en comparant ses observations, avec celles antérieures de Timocharis. D'après les données de l'*Atharvaveda* et des *Brāhmaṇa* l'équinoxe de printemps paraissait correspondre au *nakṣatra*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Kṛttikā, figurant en tête de liste, tandis que dans le *Jyotiṣavedānga* qui, en sa qualité de membre du Veda (*vedāṅga*), pouvait passer pour plus proche du Veda que les *Brāhmaṇa*, le même équinoxe répondait à *Bharaṇi* ou *Aśvinī*. Ces données pouvaient apparaître comme indiquant un balancement du point équinoxial qui se serait trouvé d'abord en *Kṛttikā*,

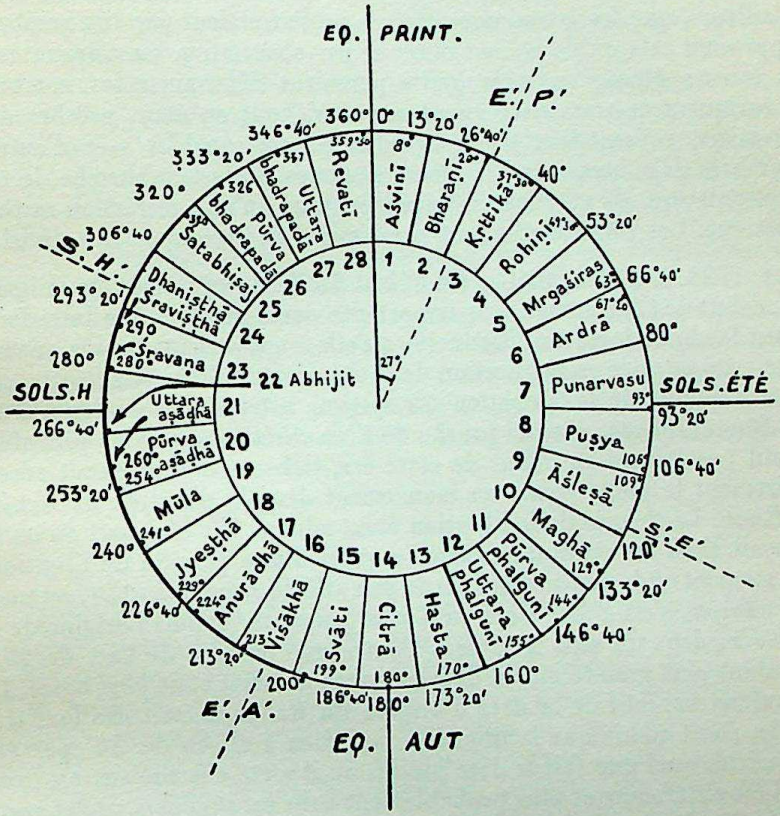


Fig. 2. — Système des nakṣatra.

EQ. PRINT. = équinoxe de printemps à l'époque du *Sūryasiddhānta*. — EQ. AUT. = équinoxe d'automne. — Sols. = solstice. — H = hiver. — E', S', etc. = équinoxes et solstices à l'extrémité du mouvement supposé de libration des équinoxes.

plus tard en *Bharaṇī* ou *Aśvinī*, et plus tard encore de nouveau en *Kṛttikā*. Ces constatations apparentes donnaient en même temps l'amplitude de l'oscillation. Celle-ci devait se faire à partir du point de départ commun des révolutions célestes à la fin de *Revatī* et au commencement d'*Aśvinī*. De là jusqu'à l'intérieur de *Kṛttikā* le point vernal parcourait deux *nakṣatra* de 13° 20′ chacun et une fraction de *Kṛttikā* soit 27° en chiffre rond, ce chiffre étant d'ailleurs remarquable par le fait qu'il exprimait le nombre des *nakṣatra* usuels. De plus, en prenant pour axe du mouvement oscillatoire le diamètre passant par le point de départ des révolutions, plutôt qu'un axe créé tout exprès à 13° 30′ de ce point, on donnait au mouvement total de libration une amplitude de 54° et au point équinoxial

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

un parcours de révolution de 108°, sous-multiple de 1.080.000, nombre d'années qui correspondait à un nombre entier de révolutions générales complètes. La vitesse supposée de la libration (54″ par an) diffère assez peu de la vitesse réelle de la précession (50″,26) que les observations grossières de l'époque ne permettaient pas de mesurer exactement (la valeur d'Hipparque n'est que de 36″). Il semble bien, d'ailleurs, que les astronomes indiens ne s'arrêtaient pas aux nombres approchés tels qu'ils étaient obtenus par observation ou empruntés à la science étrangère, mais qu'ils pensaient déterminer les nombres théoriquement vrais en prenant ceux qui, tout en étant proches des premiers, présentaient des concordances remarquables avec d'autres nombres déjà consacrés dans leurs systèmes. Dans la recherche de ces concordances, ils voyaient certainement plus qu'une récréation mathématique. Les coïncidences leur paraissaient des recoupements décisifs.

§ 1728. **Détermination du début du Kaliyuga.** La date assignée au début de l'âge actuel, très importante parce qu'elle a été introduite dans la chronologie traditionnelle qu'elle a gravement faussée, paraît avoir été calculée en application de la théorie de la libration.

A l'époque de la formation du système astronomique adopté dans le *Sūryasiddhānta,* époque proche de l'ère chrétienne et plus probablement postérieure au début de cette ère, l'observation montrait nécessairement le point vernal en mouvement dans la direction de *Kṛttikā* à *Revatī.* La théorie de la libration étant admise, il s'ensuivait qu'on se croyait alors au cours du deuxième quart d'une période de libration, au moment où le point vernal, après être allé de *Revatī* à *Kṛttikā,* revenait vers *Revatī,* c'est-à-dire alors qu'il avait parcouru, depuis l'origine de la période, dans un sens 27°, dans l'autre une fraction de l'arc de 27°, d'autant plus grande que la date où on se trouvait était plus basse. Le calcul rétrospectif de la date d'origine du *Kaliyuga* était dès lors très facile, étant admis que la libration avait lieu à raison de 54″ par an. Ce calcul, quel que soit la date précise où il a été effectué aux environs de l'ère chrétienne et plus probablement dans les premiers siècles après J.-C., devait aboutir à un même résultat. Il fixait une date qui équivaut pour nous exactement au 18 février 3102 av. J.-C. à 0 heure.

Il est clair que cette date, déterminée par un calcul astronomique relativement tardif, fondé sur la théorie fausse de la libration des équinoxes, ne repose sur aucune tradition relative à des événements qui en auraient été contemporains ; elle ne peut prévaloir contre les données chronologiques qu'elle contredit, notamment contre certaines de celles des *Purāṇa* (§ 368).

§ 1729. **Mouvement des planètes.** Les planètes (*graha*) connues du *Sūryasiddhānta* sont au nombre de cinq : Mercure (Budha ou Jña, le «Sage»), Vénus (Śukra, le «Blanc»), Mars (Aṅgāraka, le «Tison»), Jupiter (Bṛhaspati, le «Seigneur de la prière») et Saturne (Śani, le «Lent»). Chacune de ces planètes porte d'ailleurs plusieurs noms. Sous celui de *graha,* terme générique, sont aussi compris dans les listes plus récentes le Soleil, la Lune et les nœuds Rāhu et Ketu. Dans le *Sūryasiddhānta* le mouvement non circulaire des planètes est observé et il est expliqué par l'action, perturbatrice mais régulière, de «formes du

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Temps» (*kālasya mūrtayaḥ*) qui siègent sur le zodiaque (*bhagaṇa*) et s'appellent *śighrocca* «sommet rapide», *mandocca* «sommet lent», et *pāta* «nœuds». Liées aux mains de ces personnifications du Temps par des «cordes de vent» (*vātaraśmi*), les planètes sont détournées de leur mouvement propre dû à un vent (*marut* ou *anila*) appelé *pravaha* «vecteur». Les mouvements des corps célestes sont en effet rapportés à l'action du vent, qui, en astronomie comme en physiologie, est le moteur universel (§ 1652).

Du point de vue mathématique les mouvements planétaires ainsi expliqués sont représentés d'après un système d'excentriques et d'épicycles (*vṛtta*, § 1733). La révolution de Jupiter (*Bṛhaspati*) a donné lieu à la formation d'un cycle de douze ans, durée qui excède un peu celle de cette révolution, et d'un autre, 5 fois plus grand, de 60 ans (p. 725).

§ 1730. Commentaires du Sūryasiddhānta. Le *Sūryasiddhānta* a été souvent commenté, notamment par Bhūdhara et Viśvanātha au XVIe siècle, par Raṅganātha et Nṛsiṃha au XVIIe siècle, par Dādābhāī à une date indéterminée. Il a été également imité, abrégé ou exposé sous forme simplifiée dans divers ouvrages dont les principaux sont : le *Siddhāntalaghukhamāṇika* par Keśavadaivajña au XVe siècle, le *Siddhāntarahasya* par Rāghavānanda au XVIe siècle, la *Sūryasiddhāntamañjarī* par Mathurānātha au XVIIe siècle.

b. *Textes ultérieurs*

§ 1731. Āryabhaṭa. L'*Āryabhaṭīya* ou «[Ouvrage] d'Āryabhaṭa», appartient approximativement à la même période que le noyau primitif du *Sūryasiddhānta*. L'auteur qui vivait probablement à Pāṭaliputra, indique qu'il avait 23 ans révolus au bout de 3.600 ans du 4e *yuga*. S'il faisait, comme il est probable, commencer ce *yuga* à la date ordinairement acceptée (= 3102 av. J.-C.), son indication se rapporte à 499 ap. J.-C. On admet souvent que cette date est celle de la composition de l'ouvrage. Mais elle est plus probablement relevée comme remarquable parce que 3600 ans du *Kaliyuga* font 1/300e de la durée d'un *yuga* (1.080.000, cf. § 1725, 1733) et représentent le temps d'une demi-libration de l'équinoxe vernal (§ 1727). Dans tous les cas l'ouvrage est au plus tard de la première moitié du VIe siècle.

§ 1732. Contenu de l'Āryabhaṭīya. L'ouvrage d'Āryabhaṭa contient un exposé très condensé d'une grande partie des données de l'astronomie et des mathématiques. Il est composé en 121 vers de mètre *āryā* ou *gīti*. Il est matériellement comparable au *Yogaśataka* médical qui résume en 100 stances environ toute la médecine et doit lui être un peu postérieur (§ 1662). Il comprend quatre sections : la première, le *Daśagītikāpāda* «Quart des dix stances en mètre *gīti*» (avec 3 stances supplémentaires) exprime des nombres astronomiques importants au moyen d'uhe notation spéciale (§ 1734) et constitue une sorte d'introduction à l'ouvrage. Les trois autres sections comprennent ensemble exactement 108 vers. C'est à leur groupe que paraît s'appliquer la désignation qui se rencontre quelquefois d'un *Āryāṣṭaśata* «Les 108

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

āryā», ou les 108 d'Ārya[bhaṭa]», distingué d'une *Daśagītikā* et ce n'est probablement pas par hasard que leur nombre de 108 est le sous-multiple de 1.080.000 qui exprime la valeur d'un cycle complet (cf. § 1733).

La deuxième partie, le *Gaṇitapāda* «Quart sur le calcul», en 33 stances est la partie plus spécialement mathématique (§ 1698). La troisième, le *Kālakriyādāda* «Quart sur la détermination du temps», traite en 25 vers des mesures du temps et des révolutions des astres. La quatrième, le *Golapāda* «Quart sur la sphère», étudie le globe terrestre (*bhūgola*) et ses rapports avec les positions du Soleil et de la Lune.

§ 1733. **Données scientifiques d'Āryabhaṭa.** L'enseignement d'Āryabhaṭa est apparenté à celui du *Sūryasiddhānta* mais s'en distingue par des traits particuliers importants. C'est ainsi qu'il assigne au quadruple *yuga* la durée de 4.320.000 ans, mais fait les quatre *yuga* égaux à 1.080.000 ans chacun. Ceci implique un décalage de toutes les grandes périodes du Monde, car si le *Kaliyuga* actuel, selon le système du *Sūryasiddhānta* où il doit durer en tout 432.000 ans, a commencé après 4.320.000 — 432.000 = 3.888.000 ans du Monde, son début se place pour Āryabhaṭa après 1.080.000 × 3 = 3.240.000 ans du Monde.

Il développe largement la théorie des épicycles pour expliquer les inégalités du mouvement observé des planètes. Selon P. C. Sen Gupta, c'est même lui qui aurait développé le premier cette théorie. Le fait qu'elle est attestée dans le *Sūryasiddhānta* en partie plus ancien n'exclut pas cette possibilité, car il n'est pas prouvé que cette théorie des épicycles et excentriques appartenait précisément au *Sūryasiddhānta* primitif. Un des caractères les plus remarquables de la doctrine d'Āryabhaṭa est qu'il croit à la rotation de la Terre, mais il n'a pas été suivi dans cette opinion.

§ 1734. **Notation numérique d'Āryabhaṭa.** Āryabhaṭa a inventé une notation numérique spéciale qui est importante en ce qu'elle marque une fois de plus le souci des auteurs indiens, qu'ils soient grammairiens ou astronomes, de réduire leurs textes au plus petit volume possible.

Les 25 occlusives *ka* à *ma* valent de 1 à 25. *ya* à *ha* représentent les dizaines de 30 à 100 (10 dizaines). Unies à ces lettres, les voyelles *i, u, ṛ, ḷ* (brèves ou longues) et les diphtongues *e, ai, o, au* multiplient ces nombres respectivement par 10^2 à 10^{16} c'est-à-dire que chacune de ces voyelles et diphtongues ajoute au nombre exprimé par une consonne 2 zéros de plus que la précédente. Ainsi *ga* = 3, *gi* = 300, *ya* = 30, *yi* = 3.000, *gu* = 30.000, *yu* = 300.000, etc., jusqu'à *hau* = $100 \times 10^{16} = 10^{18}$. Des abréviations sont même possibles, *giri* = 300 + 4.000, soit 4.300, peut s'écrire *gri*.

§ 1735. **L'école d'Āryabhaṭa.** Āryabhaṭa apparaît comme un des auteurs les plus originaux de l'astronomie indienne. Son originalité serait toutefois plus exactement appréciable si on connaissait les œuvres de Pradyumna et Vijayanandin qui l'auraient précédé (P. C. Sen Gupta). Une partie de son œuvre personnelle est d'ailleurs perdue depuis le moyen âge. Un ouvrage apocryphe lui est attribué, l'*Āryasiddhānta* ou *Mahāsiddhānta* en 18 chapitres (F. E. Hall), qui daterait de 950

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

environ (S. B. Diksit). On distingue donc souvent au moins deux Āryabhaṭa, ce que faisait déjà Al-Bīrūnī au XIe siècle.

Āryabhaṭa passe pour avoir eu pour disciple Lalla, auteur d'un *Śiṣyadhivṛddhidatantra* «Livre qui donne du développement à l'intelligence des élèves». L'*Āryabhaṭīya* a été l'objet d'au moins deux commentaires, la *Bhaṭaprakāśikā* ou *Bhaṭaprakāśa* par Sūryadevayajvan et la *Bhaṭadīpikā* par Paramādīśvara tous deux d'âge incertain.

L'école d'*Āryabhata* (*āryapakṣa*) est plus spécialement en honneur dans le Sud de l'Inde (§ 1739). Les deux principaux manuscrits qui ont servi à l'édition de Kern sont en caractère malayāḷam (côte de Malabar).

§ 1736. **Varāhamihira.** L'œuvre astronomique de Varāhamihira est représentée par la *Pañcasiddhāntikā* déjà nommée (§ 1714), qui compile et rapporte les enseignements des astronomes antérieurs en 18 chapitres. C'est une œuvre du type dit *Karaṇa* (littéralement «moyen pratique»), traités pratiques de calcul selon les données des *Siddhānta*. Il indique éventuellement des corrections, dites *bīja*, aux données des *Siddhānta*. Il date du milieu du VIe siècle (Thibaut). De plus, les ouvrages, surtout astrologiques, de Varāhamihira, la *Bṛhatsaṃhitā*, la *Yogayātrā*, le *Bṛhajjātaka* et le *Laghujātaka* contiennent aussi des données astronomiques (§ 1260, 1261, 1266). Bhaṭṭotpala a commenté les œuvres de Varāhamihira.

§ 1737. **Brahmagupta.** Brahmagupta, né près de Multān au Panjāb, en 598, écrivit dès 628 son *Brāhmasphuṭasiddhānta*, plus important encore par sa partie mathématique (§ 1701) que par son contenu astronomique. C'est un ouvrage en 24 chapitres et 1.008 vers *āryā*. Ce dernier chiffre n'est pas obtenu par hasard, il est semblable en négligeant les zéros à 1.080.000, nombre complet des révolutions sidérales et à 108, total des vers de l'*Āryāṣṭaśata* d'Āryabhaṭa. Al-Bīrūnī tenait Brahmagupta pour le plus habile des astronomes indiens. Il a cependant apporté en astronomie proprement dite peu de contributions originales. Il a même combattu avec âpreté des idées justes. C'est ainsi qu'il a attaqué vivement Āryabhaṭa et soutenu contre lui la fixité de la Terre. A côté du *Brāhmasphuṭasiddhānta* il a composé un *karaṇa* intitulé *Khaṇḍakhādyaka* non fondé sur son propre *Siddhānta* et où le point de départ des calculs correspond à l'année 664 de notre ère. Un *Brāhmasiddhānta* appartenant à une *Śākalyasaṃhitā* est différent du *Brahmasphuṭasiddhānta*. Cette *Śākalyasaṃhitā* est conforme à l'enseignement du *Sūryasiddhānta*. Un *Paitāmahāsiddhānta* faisant partie du *Viṣṇudharmottarapurāṇa* paraît être un abrégé du *Brāhmasphuṭasiddhānta*.

L'enseignement de Brahmagupta est resté surtout en usage à l'Ouest dans le Gujrāt et le Rājpūtānā.

§ 1738. **Bhāskara.** Bhāskara nous a appris lui-même qu'il est né à une date correspondant à 1114 ap. J.-C. et a écrit en 1150 son *Siddhāntaśiromaṇi*. Cet ouvrage comme celui de Brahmagupta est particulièrement important pour ses parties mathématiques (§ 1703), les deux premières, la *Līlāvatī* et le *Bījaganita*, des quatre qui le composent. Les deux dernières sont le *Grahagaṇitādhyāya* relatif aux calculs astronomiques et le *Golādhyāya* «chapitre sur les sphères», qui constitue

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la section la plus importante du point de vue de l'astronomie théorique.

Le *Golādhyāya* comprend 13 chapitres correspondant en gros à ceux du *Sūryasiddhānta* et expose assez complètement nombre de points auxquels ce texte se bornait à faire allusion. Il discute et critique les opinions de ses prédécesseurs. Brahmagupta est celui qu'il estime le plus. Il le blâme pourtant à l'occasion. C'est Lalla qui est le plus souvent combattu. Les bouddhistes, les Jaina et ceux qui suivent les *Purāṇa* le sont aussi à propos de la cosmographie. A cet égard, il est certain que les traités d'astronomie sont très supérieurs aux exposés contenus dans les livres religieux. Le système du monde de Bhāskara est conforme dans l'ensemble à celui du *Sūryasiddhānta*. La puissance du vent, spécialement du *pravaha*, est toujours invoquée comme cause des mouvements célestes, l'atmosphère (*āvaha*) est distinguée du vent cosmique et cinq autres vents sont nommés sans que leurs fonctions précises soient indiquées. La théorie des épicycles et excentriques est largement développée pour expliquer les déplacements non circulaires. Les instruments, sommairement décrits, sont plus nombreux et plus perfectionnés que ceux dont il est question dans le *Sūryasiddhānta*. On doit de plus à Bhāskara un *karaṇa*, le *Karaṇakutūhala* composé en 1183.

§ 1739. **Ouvrages secondaires.** En dehors des *Siddhānta* précédents, quelques autres sont mentionnés dans des textes tardifs sans qu'ils nous soient parvenus, tels un *Vyāsasiddhānta*, un *Pulastyasiddhānta*. Au contraire un *Somasiddhānta* nous est connu. D'autres prétendus *Siddhānta* sont en réalité des *Karaṇa*, classe d'ouvrages plus nombreuse que les autres à basse époque. C'est ainsi qu'un *Bhojasiddhānta*, mentionné dans une liste tardive de *Siddhānta* doit s'identifier à un *Rājamārtaṇḍa* ou *Rājamṛgāṅka* attribué au roi Bhoja et qui date de 1042 ap. J.-C.

La plupart des ouvrages d'astronomie du moyen âge et de l'époque moderne ou bien relèvent plutôt de l'astrologie comme la *Ratnamālā* de Śrīpati (1190 ap. J.-C.) ou bien sont surtout des *karaṇa* qu'on peut répartir en divers groupes selon les régions où ils font autorité.

Ceux qui partent des enseignements du *Sūryasiddhānta*, quitte à leur appliquer des corrections (*bīja*), sont usités à peu près partout mais plus spécialement au Bengale et dans l'Inde centrale. La *Bhāsvatī* par Śatānanda originaire de Jagannātha en Oṛīsā, composée en 1099, le *Makaranda*, composé à Bénarès en 1478 et commenté en 1620 par Nṛsiṃha dans son *Makarandavivaraṇa*, le *Grahalāghava* écrit en 1520 par Gaṇeśadaivajña, originaire du sud de Bombay, sont les principaux *karaṇa* du *saurapakṣa* «école solaire», c'est-à-dire du *Sūryasiddhānta*. Gaṇeśadaivajña aussi a écrit en 1525 un *Bṛhat-* et un *Laghutithicintāmaṇi*. Bien qu'appartenant au *saurapakṣa*, il adopte les corrections de Lalla qui relève de l'*āryapakṣa*. Ses œuvres sont surtout en usage chez les Marathes et dans le Dekkan central. Il forme donc transition entre les traditions du Nord et du Sud. Dans l'Ouest domine le *brahmapakṣa*, l'école de Brahmagupta qui suit le *karaṇa* de cet auteur.

Dans le Sud, au pays telugu, le *saurapakṣa* est suivi depuis la composition en 1298 par Vāvilāla Koccanna d'un *karaṇa* très usité. Mais en pays tamoul le *saurapakṣa*, appelé *çittāndam* (*siddhānta*) est concurrencé

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

par l'*āryapakṣa* qui a pris la forme de méthodes traditionnelles dites *vākkiyam*. Un des traits qui opposent les deux écoles consiste en ce que le *vākkiyam* fait commencer le jour à minuit, tandis que le *çittāndam* le compte à partir du lever du soleil. Le *Karaṇaprakāśa* composé en 1092 d'après le système de Lalla est surtout en usage chez les Vaiṣṇava. Mais il existe des textes astronomiques en tamoul dont le plus important paraît être le *ÇūḍāmaṇiyuḷḷamuḷeiyāN* du XIIe siècle par Tirukkōṭṭinambi. On a signalé aussi le *VāmeçuvaravuḷḷamuḷeiyāN*. Un *Vākkiyakaraṇam* en prose tamoule a été composé à Ceylan en 1788 probablement d'après un texte plus ancien de même titre (Hoisington).

§ 1741. Jaysiṅgh. La littérature astronomique sanskrite a produit de son côté encore en 1658 un *Siddhāntatattvaviveka* par Kamalākara, qui emprunte diverses données à l'astronomie arabe et par là se sépare de tous les précédents tout en restant en partie en dépendance du *saurapakṣa*. Bientôt après, au début du XVIIIe siècle, le mahārāja Jaysiṅgh II (1699-1743) fondateur de Jaypūr entreprit une œuvre astronomique considérable, non seulement livresque mais pratique en construisant des observatoires à Delhī, Jaypūr, Ujjayinī, Bénarès et Mathurā. Il s'appliqua à réunir tous les documents astronomiques indiens, arabes et européens possibles. Il se servit notamment des tables de La Hire dont il rédigea ou fit rédiger une imitation. Ses observatoires étaient pourvus de nombreux instruments métalliques et d'installations considérables en maçonnerie. Mais l'astronomie de Jaysiṅgh n'appartient plus à l'astronomie indienne proprement dite.

§ 1742. Rapports des astronomies indienne et étrangère. Les anciennes données astronomiques, cycle de cinq ans, nomenclature des constellations de l'écliptique ou *nakṣatra* qui sont védiques, apparaissent comme propres à l'Inde. L'importance donnée aux *nakṣatra* est restée une des grandes caractéristiques de l'astronomie indienne jusqu'à l'époque moderne. Cependant les Chinois et les Arabes les considèrent également et on estime souvent que les concordances relevées à leur propos entre les divers systèmes s'expliquent par des emprunts. L'influence grecque sur l'astronomie scientifique de l'Inde est patente. L'influence de l'astronomie indienne à l'étranger est importante.

§ 1743. La question des nakṣatra. La division de l'écliptique en parties correspondantes aux constellations voisines et l'usage de ces divisions pour localiser les déplacements des astres peuvent avoir été inventés assez facilement en plusieurs endroits, les *nakṣatra* indiens, les *sieou* chinois et les *manazil* arabes pourraient exister indépendamment. Cependant, Biot a noté l'identité des *nakṣatra* et des *sieou* et, d'après la comparaison de leurs emplois respectifs, soutenu que les *nakṣatra* étaient une mauvaise copie des *sieou*. Selon lui, en effet, les *sieou* étaient employés chez les Chinois comme points de repères fixes pour déterminer les mouvements relatifs des corps célestes et ils convenaient parfaitement à cet usage. Les *nakṣatra*, au contraire, auraient pu être primitivement des divisions astrologiques vagues de l'orbite lunaire, ensuite et surtout ils seraient les *sieou* eux-mêmes, détournés

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de leur juste application et appliqués mal à propos à marquer les secteurs de l'orbite lunaire. L'emploi incompétent qu'en auraient fait les Indiens montrerait que ceux-ci les avaient empruntés aux Chinois. Cette conclusion a été contestée, nombre d'auteurs préférant en principe l'hypothèse d'un emprunt des Chinois à l'Inde (Weber, Guérin), et supposant une origine babylonienne. En fait, l'étroite correspondance des étoiles déterminatrices des *nakṣatra* avec les *sieou* semble exclure, comme le voulait Biot, l'hypothèse d'une coïncidence fortuite, car un certain nombre des étoiles considérées sont petites et leur choix ne s'imposait pas naturellement à quiconque observait le ciel. Mais les *nakṣatra* ne constituent pas seulement un zodiaque lunaire astrologique, l'astronomie indienne proprement dite les utilise comme système de repères célestes de la même manière que l'astronomie chinoise emploie les *sieou*. Ceci renforce encore la correspondance vue par Biot des *sieou* et des *nakṣatra* mais ne permet pas de décider à priori que les uns ont été copiés sur les autres. Oldenberg a cherché à séparer les *nakṣatra* des *sieou* et fait l'hypothèse d'une origine babylonienne que rien ne justifie dans les documents babyloniens. L'origine des *nakṣatra* comme des *sieou* paraît être dans la recherche de points de repères diamétralement opposés pour pouvoir déterminer sans instruments les positions invisibles du Soleil par l'observation des Pleines Lunes qui leur sont exactement opposées (De Saussure).

Quant aux mansions lunaires arabes, elles peuvent avoir été empruntées à l'Iran car à l'époque sassanide le *Bundahišn* pehlevi mentionne 28 groupes stellaires du même genre. L'Iran qui ne paraît pas les avoir connues dans la période avestique avait pu en emprunter la notion à l'Inde ou à la Chine; plus probablement à l'Inde en raison des rapports permanents qu'il a eus avec elle depuis les Achéménides. Les Coptes ont eux aussi possédé une division de l'écliptique en 28 parties.

§ 1744. **Influence mésopotamienne.** Les progrès en astronomie faits dans les anciennes civilisations mésopotamiennes peuvent avoir été communiqués à l'Inde par l'intermédiaire de l'Iran depuis l'invasion des Achéménides ou à la fois par l'intermédiaire des Iraniens et des Grecs sous les Séleucides, la science babylonienne ayant duré jusqu'à l'époque de ces derniers. La notion et le calcul de grandes périodes de révolutions des astres sont attestés par les auteurs grecs chez les «Chaldéens». Selon Georges le Syncelle (VIIIe siècle ap. J.-C.), une des périodes astronomiques reconnues par les Chaldéens aurait été de 432.000 ans, chiffre qui est celui de la durée du *kaliyuga*. Cette concordance peut sembler autoriser l'hypothèse d'un emprunt de l'Inde à la Mésopotamie, mais c'est dans l'Inde que l'usage de ce nombre est attesté d'abord (*Śatapathabrāhmaṇa*), en l'état actuel de notre documentation.

§ 1745. **Influence grecque.** L'influence grecque sur l'astronomie indienne est évidente de par les noms mêmes du *Pauliśa* et du *Romakasiddhānta*. Un certain nombre de termes techniques grecs, d'astronomie et surtout d'astrologie ont été adoptés dans l'Inde et

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

transcrits phonétiquement ou reproduits par à peu près avec un sens plausible en sanskrit (par exemple *liptā* «minute», *āpoklima* «inclinaison», *drkāna* «decan», *horā* «heure, horoscope», transcrivent λεπτόν, ἀπόκλιμα, δεκάνος, ὥρα, tandis que *jyāmitra* transcrit διάμετρον, tout en signifiant «ami de la corde»). Dans quelques cas on peut douter d'ailleurs d'un emprunt au grec, certaines similitudes pouvant provenir de la parenté du sanskrit et du grec, ainsi pour *trikoṇa*, «triangle», τρίγωνος. Les enseignements des textes astronomiques, même ceux du *Sūryasiddhānta*, concordent souvent avec ceux des Grecs dans des conditions où il serait difficile de croire à de simples coïncidences. Il en est de même et plus nettement encore à l'égard de l'astrologie (§ 1266). Le zodiaque par exemple paraît avoir été emprunté aux Grecs. Comme d'autre part, dans le monde hellénique, on peut suivre la formation graduelle de la science astrologique tandis que dans l'Inde elle apparaît brusquement toute constituée, on doit admettre qu'elle a été empruntée par l'Inde au monde hellénique dans un état déjà avancé de sa formation. On pense généralement (Whitney) que l'emprunt a dû se faire entre Hipparque (IIe siècle av. J.-C.) et Ptolémée (IIe siècle ap. J.-C.), ce qui est très plausible car les relations de l'Occident avec l'Inde ont été assez importantes dans le temps qui a précédé Ptolémée pour que cet auteur ait pu dans sa *Géographie* traiter de l'Inde d'après des informations très détaillées. Il ne faut toutefois pas exagérer la dépendance de l'astronomie indienne à l'égard de celle des Grecs. Si elle a emprunté des termes grecs, la plupart de ses termes d'astronomie sont cependant purement sanskrits. Le zodiaque n'a pas supplanté le système des *nakṣatra* dont la liste est déjà fixée dans l'*Atharvaveda*. La durée de la Grande Année assignée par Héraclite (d'après Censorin) est de 10.800 ans, chiffre attesté antérieurement en Inde (*Śatapathabrāhmaṇa*) dans des spéculations astronomiques indépendantes de celles des Grecs. Les tables indiennes des sinus ont pu être calculées sur les tables grecques des cordes, mais l'astronomie indienne a plus largement appliqué la trigonométrie que ne le faisaient Hipparque et Ptolémée. La théorie de la libration des équinoxes marque un recul sur la science d'Hipparque qui avait découvert leur précession, mais elle paraît avoir été établie dans l'Inde indépendamment. Biot la supposait empruntée par l'Inde à des astrologues alexandrins qui la professent; mais son origine chez ceux-ci est obscure, tandis qu'elle paraît claire chez les Indiens. Il n'est pas exclu qu'elle ait pu être empruntée à l'Inde. Au reste, la plupart des résultats obtenus par les calculs indiens diffèrent de ceux des calculs grecs analogues et ceci rend impossible l'hypothèse d'une copie servile.

Quelques auteurs ont suggéré que les résultats grecs avaient pu être altérés par des plagiaires indiens afin de cacher l'emprunt. Mais l'adoption dans un pays de théories scientifiques nées dans un autre ne suppose pas l'intervention de faussaires intéressés à dissimuler des larcins, et précisément les Indiens n'ont fait aucune difficulté pour reconnaître, le cas échéant, leur dette envers la science grecque, ne serait-ce qu'en conservant les titres du *Romaka-* et du *Pauliśasiddhānta*.

§ 1746. Influence de l'astronomie indienne à l'étranger.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

L'astronomie indienne a été connue des Arabes au début de leurs études scientifiques. En 771, le «Sinddhind» fut apporté à Baghdād et traduit sur l'ordre du khalife par Ibrāhīm ibn Ḥabīb al-Fazārī. Il s'agit évidemment d'un *siddhānta* qu'on croit être celui de Brahmagupta (Colebrooke). En 777-778, l'astronome Ya'qūb ibn Tārīq reçut des communications astronomiques indiennes à Baghdād et s'en servit pour rédiger son *Tarkīb al-aflāk* «Composition des sphères célestes». Vers la même époque, on traduisit du sanskrit un *al-arkand* en lequel on a voulu reconnaître le *Khaṇḍakhādyaka* de Brahmagupta, mais ce nom désignerait plutôt l'*ahargaṇa* «la somme des jours écoulés depuis le début d'un cycle» qui est souvent en effet l'objet des calculs astronomiques. A la même époque, des informations tirées d'Āryabhaṭa parvinrent à Abū'l-ḥasan al-Ahwāzī qui transcrit al-Arjabhad le nom d'Āryabhaṭa. D'autres auteurs musulmans ont encore jusqu'au XIe siècle fait des emprunts à l'astronomie indienne. L'emprunt le plus marquant est celui de l'usage habituel des sinus et généralement de la trigonométrie (§ 1708), usage qui a passé en Europe par les Arabes. L'emploi de méthodes du *Sūryasiddhānta* ainsi propagées est attesté à Newminster en 1428 (O. Neugebauer et O. Schmidt).

D'autres emprunts possibles sont plus incertains. Les Arabes placent dans l'Océan Indien sous l'équateur le point d'origine du méridien en un lieu dit «coupole d''Arīn ou d''Azīn». Ce méridien rappelle ainsi celui d'Ujjayinī et de Laṅkā, île censée placée sous l'équateur et *'Azīn* d'où dériverait 'Arīn pourrait être une altération du nom d'Ujjayinī (Reinaud). La théorie de la libration des équinoxes paraît avoir été empruntée par les Arabes à la fois aux Indiens et aux Grecs. Si elle est en définitive d'origine indienne (§ 1745), les Arabes l'ont donc empruntée à la fois directement et indirectement à l'Inde, avant de contribuer à la répandre dans l'astronomie européenne, où il en reste des traces jusqu'à Copernic. Les Arabes paraissent avoir aussi emprunté certaines expressions à l'astronomie indienne, comme le terme *'ūj*, qui peut dériver du sanskrit *ucca* «sommet» et avoir passé en latin au moyen âge sous la forme *aux* (Reinaud).

Mais c'est en Indochine que l'influence de l'astronomie indienne a été surtout importante. L'astronomie du Siam et du Cambodge est essentiellement indienne. C'est par des documents d'astronomie siamoise, rapportés en France par La Loubère et étudiés par Cassini au XVIIe siècle, que l'astronomie indienne a commencé à être scientifiquement connue en Europe.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CHAPITRE IX

LES LITTÉRATURES. A. LA LITTÉRATURE SANSKRITE

1. La poésie

a. *Généralités et origines*

§ 1747. Généralités. La grande nouveauté dans l'histoire littéraire du sanskrit au sortir du védisme et de l'épopée a été l'apparition du genre *kāvya* «composition en style orné». Ce genre s'est à tel point imposé que, à l'exception du dialogue théâtral, de la prose de certains contes, de la poésie gnomique, toutes les autres manifestations littéraires sont soumises à ses lois. A savoir : la poésie lyrique, soit sous sa forme proprement lyrique, soit sous l'aspect épico-lyrique; les strophes qui s'égrènent le long des drames, celles qu'on trouve dans les citations des poéticiens, dramaturges, grammairiens; enfin les contes en style relevé et les «romans». On voit ce genre appliqué aux récits historiques ou pseudo-historiques, aux panégyriques de l'épigraphie ou de la littérature, aux hymnes et poèmes religieux; éventuellement même à des passages de *smṛti* (cf. notamment le *Bhāgavatapurāṇa, passim*), de traités techniques divers (certains passages de la *Bṛhatsaṃhitā,* par exemple). C'est un trait majeur de la littérature sanskrite que l'intrusion massive d'effets de style dans les domaines qui nous sembleraient les moins propres à les recevoir. Le *kāvya* déborde les cadres de la tradition brahmanique, puisqu'on le retrouve largement mis à profit (avec des succès variables) dans les littératures bouddhique et jaina; puisqu'il a pour instrument linguistique, outre le sanskrit qui en est le véhicule par excellence, plusieurs sortes de prākrit, plus tard l'*apabhraṃśa* (§ 116 et suiv.), çà et là même le pāli. Les littératures modernes de l'Inde ont des manifestations correspondantes, soit dans des œuvres autonomes, soit dans des œuvres inspirées du sanskrit (rappelons seulement, parmi d'autres, le *Rāmāyaṇa* de Tulsī Dās, et le genre *saṃdeśa,* § 1770, tel qu'il se développe notamment en singalais).

Le mot *kāvya* qu'on traduit souvent par «poésie (savante)» ne concerne pas seulement la littérature versifiée; on distingue, à côté du *padyaṃ kāvyam* «le *kāvya* en vers», un *gadyaṃ kāvyam* «*kāvya* en prose», soumis aux mêmes règles que le précédent; certains distinguent en outre le *miśra* ou «(*kāvya*) mixte» (ainsi le drame). Nulle part la versification n'est considérée comme un élément discriminateur.

§ 1748. Les règles du *kāvya* sont définies, illustrées avec une précision qui ne laisse rien à désirer, dans la Poétique classique, complétée par la Dramaturgie. Ici se pose dès l'abord un problème difficile. Ces règles ont-elles préexisté, au moins en partie, aux œuvres littéraires? En ont-elles au contraire été déduites? Envisagée sur le plan historique, la réponse n'est pas douteuse. Les premiers traités de Poétique que nous ayons sont du VIe siècle (§ 1556 et suiv.); il est vrai que les œuvres anciennes ont dû se perdre, que l'ancêtre de la dramaturgie, Bharata,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

est d'époque beaucoup plus haute (encore que, naturellement, indéterminable), et qu'il donne déjà les rudiments d'une poétique. Mais tout ceci nous laisse loin encore des origines, si l'on songe que les premiers *kāvya* attestés sont du Ier ou du IIe siècle de notre ère, qu'il a dû y avoir des spécimens antérieurs (il est impossible de croire qu'un genre aussi élaboré soit né sans de longs essais), que l'épopée, voire le Veda, ont fourni bien des traits de style et des arrangements d'images dont le *kāvya* classique a fait son bien. La convention poétique a dû se former d'après un canevas de règles élémentaires, un premier *sūtra* (recueil aphoristique) de Poétique; puis, dès les essais versifiés, la règle et l'illustration ont cheminé d'un même pas, réagissant sans trêve l'une sur l'autre.

§ 1750. **Caractéristique du kāvya.** Le *kāvya* est une forme d'art qui, satisfaisant aux exigences de la grammaire, de la poétique, de la métrique, témoignant d'une connaissance parfaite des *śāstra* (traités techniques), consiste en une harmonisation constante, constamment surveillée, de la forme et du fond. Le mot d'ordre pourrait en être le verset liminaire du *Raghuvaṃśa : vāgarthāv iva saṃpṛktau* «pétris ensemble comme le mot et le sens». Il repose philosophiquement sur l'exaltation du mot telle qu'on la trouve notamment dans la *Mīmāṃsā*.

La description, la narration, l'expression des sentiments, sont assujetties à une minutieuse sélection, pour laquelle il convient d'équilibrer habilement les ressources de la langue, le maniement des composés nominaux et des suffixes, le choix esthétique du vocabulaire, le jeu des syllabes susceptibles de former une sorte de rime (intérieure ou finale) — le *yamaka* — ou une allitération — l'*anuprāsa*. Dans le *kāvya* en vers, chaque strophe est un poème en miniature, qui a son unité propre (trait hérité de la strophe védique!), qui comporte en général un verbe unique autour duquel viennent s'ajuster tous les éléments de la phrase. L'image, sous la forme d'une comparaison ou d'une évocation, doit être constamment présente, mais la présentation en est faite de manière subtile : chacun des éléments de la phrase comparante doit correspondre à un élément de la phrase comparée. Il ne suffit pas de dire (*Raghuv.* XIII. 2) que le pont (menant du continent à Lankā) partage l'Océan comme la voie lactée partage le ciel nocturne, il faut préciser que les eaux écumeuses évoquent un firmament serein où les étoiles se montrent dans toute leur beauté. Le prince qui traverse l'océan du savoir (*ibid.*, III. 30) nous est dépeint comme «traversant les quatre sciences (philosophie, théologie, économie, politique) semblables aux quatre océans, grâce aux (sept) qualités de son esprit, comme le soleil traverse les quatre horizons avec les (sept) chevaux alezans (de son char) plus rapide que le vent». Dans *Mṛcchak.* IX. 14, de façon plus naïve, la cour de justice du Roi est elle aussi assimilée à l'océan : «les eaux profondes sont les ministres plongés dans leurs réflexions; les coquillages qu'agitent les vagues sont les messagers (qui vont et viennent); les requins et dauphins sont les espions; les monstres marins sont les chevaux et les éléphants; les (cris des) hérons sont (ceux) des plaignants aux requêtes variées; les serpents de mer sont les greffiers; le rivage est battu par le flot des affaires publiques».

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

§ 1750. Cette équivalence littéraire, reflet des vieilles équivalences mystiques du Veda, donne lieu à des formes plus savantes dans le «grand *kāvya*», où il arrive qu'une strophe entière possède un double sens. Le génie de la langue sanskrite se prête à ces jeux : chaque mot de quelque importance a deux ou plusieurs sens, ce qui permet, sans compter les calembours ou paronomases, d'obtenir des strophes entières, voire des poèmes entiers, fondés sur le double sens. On appelle *citrakāvya*, soit à peu près «poème à facettes» les œuvres bâties sur un emploi extensif des figures verbales. Ainsi *Śiśup.* XIII. 38 «Kṛṣṇa fut pour longtemps une grande fête pour les femmes, vu qu'il brillait comme la lune libérée du brouillard, qu'il était avec la déesse de la Gloire, réjouissait les brâhmanes, engendrait le dieu Amour et comblait le dieu de ses faveurs». Le même verset décrit le Printemps «qui déploie les lotus, enivre les oiseaux, excite la volupté et clarifie l'eau-de-vie» (d'après Vallabhadeva il y aurait même une troisième application possible de la strophe, qui précisément concernerait l'eau-de-vie d'un bout à l'autre). Du même poème on peut citer encore XVI. 2 «Quand Śiśupāla eut fait cette (démonstration) inamicale, il conçut un repentir profond (ou : une profonde haine). Il désire anxieusement (ou : d'un cœur sans crainte) te rencontrer, pour te rendre hommage (ou : pour t'abattre), toi irritable», et ainsi de suite : tout le discours du messager à Kṛṣṇa se maintient dans l'ambivalence, avec une face aimable et une face menaçante, sans que rien trahisse cette double intention, sinon la valeur à «double entente» de chacun des mots importants qui composent ce discours.

Dès les hymnes du Veda, le double sens était fréquent, quoique dénué d'intention littéraire. Fréquente aussi, sinon même organique, la double application rituelle et naturaliste, ou bien microcosmique et macrocosmique. Constante aussi l'expression indirecte. L'idéal du *kāvya*, fidèle sur ce point à l'esprit védique, est de suggérer plus que d'exprimer. Un verset cité *Sāhityadarp.* 28 fait dire à une jeune fille : «Vois, là se tient sur la feuille de lotus le courlis immobile, sans trouble, telle la conque à l'éclat blanc sur une plaque d'émeraude immaculée». Eh bien! cet oiseau immobile laisse inférer au lecteur que l'endroit est sûr, qu'il est sûr parce qu'il est isolé; la jeune fille donne ainsi à entendre à son amant que le lieu convient pour un rendez-vous. Un autre commentateur voit les choses un peu différemment et moins bien : l'amant avait promis de venir, il affirme être venu; la jeune fille le convainc de mensonge en lui montrant ce lieu solitaire où l'oiseau se tient tranquille, sans avoir été troublé par la visite d'aucun être humain. Peu importe : le pouvoir de suggestion fait toute la force de cette poésie.

§ 1751. Tout l'art classique repose donc sur un réseau de conventions, qui vont depuis les figures de style, elles-mêmes fort nombreuses, fort articulées, jusqu'aux effets de suggestion, de «saveur», de «résonance», comme la Poétique aimera en décrire. Rien d'uniforme d'ailleurs en tout cela; les exigences du récit, la nature des faits, les situations décident. Il y a plusieurs «styles» (§ 1572) — que distingue non le tempérament d'un écrivain, mais le dosage de certains éléments, indépendamment de toute personnalité d'auteur — il y a des diversités

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

peut-être régionales (mal discernables pour nous), en tout cas des diversités selon les époques, qui se surajoutent à celles qu'inscrivent (de notre point de vue) le vouloir individuel et le génie. Un fait est assuré, qui vaut presque comme un axiome : dans le *kāvya* (comme d'ailleurs, dans d'autres manifestations de l'art indien) on est allé du plus simple au plus compliqué à mesure qu'on descend vers une époque plus basse. Cette sorte de surenchère dans la difficulté, ce besoin de dépasser en subtilité, en préciosité, le modèle antérieur, s'explique en partie par les conditions sociales faites à la littérature : l'œuvre classique (comme le poème védique auquel elle se substitue) est née d'une compétition entre rivaux, arbitrée par une *sabhā* ou «assemblée», sous le patronage du roi ou d'un notable. Mais les conditions internes de l'activité poétique ont dû être surtout décisives : de la convention ne peut sortir qu'une convention nouvelle, dès lors qu'on donne la primauté au style, là où du moins (comme en sanskrit) il n'existe plus le secours et le recours d'une langue vivante. La convention, au reste, n'est pas seulement dans la forme; elle est aussi dans le sujet, puisque seuls sont admis certains récits de type épique, certaines scènes mythologiques, certains motifs de la vie galante, héroïque, religieuse.

§ 1752. C'est ainsi qu'on en est venu à des excès, qui sont parfois proprement monstrueux. Des poèmes entiers où le «double sens» a commandé l'affabulation bipartite : le *Rāma(pāla)carita* de Sandhyākara Nandin (XIIe siècle) — avec un commentaire, dû peut-être à l'auteur même, mais qui est resté inachevé — est une épopée où chaque verset (environ 200, en mètre *āryā*) se rapporte concurremment au héros Rāma et au prince des Pāla Rāmapāla (et à ses successeurs immédiats), en l'honneur de qui le poème fut écrit; en dépit de cette gageure, l'œuvre est une source historique assez précieuse pour la période des Pāla du Bengale. Le *Rāghavapāṇḍavīya* de Dhanañjaya (auteur jaina, XIIe siècle), en 18 chants, et un autre ouvrage du même nom, par Kavirāja (XIIe siècle également), alias Mādhavabhaṭṭa, en 13 chants, résument simultanément (comme l'indique le titre même de leurs œuvres) le *Rāmāyaṇa* et le *Mahābhārata,* chaque strophe pouvant s'appliquer à l'une et à l'autre épopée; d'autres œuvres réalisent le double sens, suivant que chaque vers se lit de gauche à droite ou de droite à gauche. Il existe d'ailleurs toute une littérature de ce qu'on appelle les *Dvisaṃdhānakāvya* «poèmes à double exposition»; d'autres sont «à triple sens» (*tryarthi*) et au-delà. Certains auteurs utilisent des thèmes lyriques ou épiques pour illustrer des règles de grammaire ou de poétique, l'exemple le plus fameux étant celui du *Bhaṭṭikāvya* (§ 1779). Il existe enfin des recueil d'énigmes, ainsi le *Bhāvaśataka* «Les cent sentiments», devinettes à implication «érotique», attribuées à Nāgarāja, de date indéterminée.

§ 1753. Il y avait des improvisations où le vainqueur prenait le titre d'*āśukavi* «poète rapide». Le *Bhojaprabandha* (§ 1834) décrit de manière fictive, mais ingénieuse, des concours entre poètes organisés par le roi Bhoja, où l'on voit s'affronter Kālidāsa et Bhavabhūti, Daṇḍin et Māgha; le *Prabandhacintāmaṇi* émaille un récit en prose, à prétentions historiques, de couplets plus ou moins savants qui mettent en

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

lumière l'habileté des personnages mis en scène, leur maîtrise dans l'art d'improviser, de compléter des strophes ou de résoudre des énigmes. La *Kāvyamīmāṃsā* (§ 1564) au chapitre X donne un aperçu curieux des conditions où se présentent les joutes poétiques, sous la présidence du roi, dans une grande salle où les poètes usant de diverses langues et les gens de divers métiers ont des places dûment assignées autour de l'estrade. Le nombre des plagiats, avoués ou non, a été considérable; on peut dire que la notion de propriété littéraire est inconnue dans l'Inde ancienne. La *Kāvyamīm*. XI dresse un tableau pédant des emprunts recommandables, licites et illicites; l'emprunt d'un mot isolé est permis, sauf en cas de «double sens»; ce qui est déterminant, c'est le souci de l'emprunteur de «produire quelque chose d'autre». Est autorisée une strophe qui emprunte 3 *pāda* sur 4 à des éléments pris à trois strophes indépendantes; est interdite, la reproduction d'une phrase entière, même si la nuance psychologique est différente.

Il y avait des strophes où l'on prenait un demi-vers connu (ou fourni d'avance comme thème de compétition), la seconde moitié étant à imaginer (les *samasyāpūraṇa*); on a ainsi bâti des poèmes entiers avec les premiers hémistiches du *Meghadūta* joints à des hémistiches nouveaux. Les Anthologies ont conservé de ces jeux. On rencontre des strophes se lisant à la fois en sanskrit et en prākrit; d'autres pouvant se lire de haut en bas ou en zigzags, en cercles, en diverses figures géométriques, dites *bandha* ou *citrabandha*. L'un des chapitres du *Daśakumāracarita* (§ 1835) évite soigneusement, d'un bout à l'autre, tout phonème labial, parce que le héros qui parle a été blessé à la lèvre. Les strophes dramatiques ignorent en général ces excès, que la scène eût mal supportés. Sur le témoignage du *Śrīkaṇṭhacarita*, v. § 1782.

§ 1754. Le «grand kāvya» (mahākāvya). Le *kāvya* par excellence est le *mahākāvya*, c'est-à-dire le poème long (par opposition au *laghukāvya*), dont la trame forme comme une petite épopée; on appelle souvent ces compositions épico-lyriques. La tradition en distingue six — la *bṛhattrayī* ou «grande triade» — comme étant les modèles définitifs de tous les autres. Ce sont d'abord les trois poèmes de Kālidāsa, puis le *Kirātārjunīya* de Bhāravi, le *Śiśupālavadha* de Māgha, enfin le *Naiṣadhacarita* ou parfois aussi le *Bhaṭṭikāvya*. Les règles du *mahākāvya* sont exposées avec clarté par *Daṇḍin*, un des plus anciens poéticiens : «le *mahākāvya* est une composition (articulée) en chants (leur nombre allant de 8 à 30); l'ouverture en est une bénédiction, un hommage ou bien la désignation du sujet; il émane d'un récit légendaire ou bien est fondé sur un fait réel; il tend à (montrer comment atteindre) le fruit des quatre buts (de l'activité humaine : devoir, profit, plaisir, délivrance); le héros en est habile et noble. Il est embelli par les descriptions de cités, de mers, de montagnes, de saisons, de levers de la lune et du soleil; par les jeux dans les parcs ou dans l'eau; par les fêtes de beuverie et d'amour; par les séparations et les mariages; par les descriptions de l'avènement des princes; par les conseils, ambassades, expéditions, combats et triomphes du héros. Il n'est pas trop condensé. Il est pénétré de saveurs et d'émotions; pourvu de chants qui ne sont pas trop longs, aux mètres plaisants, aux jointures bien faites; muni

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

chaque fois d'une finale en mètre différent. Un tel poème, avec de belles figures de style, plaît aux gens et dure au-delà d'un *kalpa*» (I. 14-19). Analogue Bhāmaha I. 19-23 : plus de détails sur le contenu de l'œuvre est donné par Rudraṭa XVI. 7-19.

§ 1755. Contrairement à ce qui se passe dans les savoirs didactiques, le *kāvya* ne comporte pas de traité servant de norme. Tout ce qu'on peut dire est que dans une certaine mesure et empiriquement, les poèmes de Kālidāsa ont valeur canonique.

Il n'existe en ce domaine, non plus qu'en d'autres, de datations sûres, au moins pour les œuvres les plus anciennes ; l'incertitude atteint même maints ouvrages plus récents. C'est à peine si les auteurs dans l'antiquité sont mieux connus que ceux de la philosophie ou d'autres branches du savoir technique ; des anecdotes circulent parmi les paṇḍits, qui tiennent lieu d'éléments véridiques pour une biographie (plusieurs ont été recueillies dans le *Bhojaprabandha*) ; les œuvres apocryphes sont nombreuses. Parmi les rois protecteurs des lettres, poètes souvent eux-mêmes — le titre de *kavirāja* est bien connu — il faut noter à date ancienne Vikramāditya, tout auréolé de légendes avec sa cour de «neuf joyaux» (§ 1767) et plusieurs autres dynastes *gupta* ; puis Harṣadeva au VIIe siècle, Bhoja du Mālava au XIe siècle, Lakṣmaṇasena du Bengale (et d'autres Sena) à la fin du XIIe siècle. Sur un plan plus réduit, Yaśovarman de Kanauj (VIIIe siècle), Avantivarman et Kaleśa du Kaśmīr (XIe siècle), Vākpatirāja II ou Muñja de Dhārā (Xe siècle) ; de nombreux autres, à partir du XIIIe siècle.

Les commentateurs d'œuvres littéraires sont particulièrement nombreux ; les textes les plus estimés ont été glosés une quarantaine de fois. Parmi ces obscurs interprètes, si précieux souvent pour faciliter l'accès au *kāvya* et attester la forme écrite d'un enseignement oral de *sāhitya* («composition littéraire») demeuré vivace à travers les siècles, citons deux noms seulement : l'un des plus anciens, Vallabhadeva, sans doute du Xe siècle ; le plus connu sans doute, Kolācala Mallinātha du pays Āndhra, fin du XIVe siècle, qui commenta assidûment toutes les grandes œuvres.

7249

§ 1756. Les origines du kāvya. Nous ignorons les conditions précises dans lesquelles s'est constituée la littérature profane ; nous ignorons en particulier l'époque et la région. On peut supposer légitimement que, durant ces longs siècles où s'est développé le védisme, où a pris forme la grande épopée, il n'était pas exclu que des compositions proprement littéraires se soient taillé leur place. La codification grammaticale de Pāṇini (probablement au IVe siècle avant notre ère, § 1520) était faite pour une langue capable d'exprimer tous les besoins et dès ce temps nous savons qu'il existait, en marge du Veda, une série de disciplines aptes à féconder des genres littéraires. L'un des auxiliaires du Veda, le *Chandaḥsūtra* de Piṅgala (§ 1553), dont la date, il est vrai, demeure mal déterminable, décrit longuement des mètres qui sont ceux de la poésie classique.

Mais il y a plus. La grande poésie védique, celle des Hymnes du *Rgveda*, était éminemment apte à servir de modèle à une transposition littéraire. Avec sa luxuriance d'images, de jeux verbaux, avec son riche

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

vocabulaire et la souplesse inventive de sa syntaxe, elle était déjà une œuvre d'art; l'élément magique, prédominant, pouvait fournir le cadre d'une structure esthétique; le panégyrique divin, objet essentiel de la vieille hymnographie, avait peu à changer pour répondre à des besoins nouveaux, c'est-à-dire pour devenir un panégyrique royal, objet essentiel de la haute poésie aux âges ultérieurs. D'autre part, il y a des hymnes védiques d'un caractère à demi profane (§ 525), éléments de dialogue, morceaux en style familier, strophes gnomiques, descriptions de phénomènes naturels (orage, incendie de forêts, soleil levant, nuit). Il n'est pas jusqu'à la sèche prose des *Brāhmaṇa* qui ne contienne çà et là des passages traversés d'un souffle lyrique, ainsi que des rudiments de poésie gnomique (*Ait.-Br.* VII. 13 et 15). Enfin les *Upaniṣad* concrétisent le besoin de controverse qui est à la base de la littérature védique et qui se prolongera par les concours et joutes de l'âge classique.

§ 1757. **L'apport épique dans le kāvya.** Quand nous arrivons à l'époque du *Mahābhārata* et du *Rāmāyaṇa*, nous sommes à la fois plus près et plus loin de la poésie classique. Plus près, puisque ces grands poèmes, tout en étant des œuvres religieuses, des illustrations du *dharma*, sont avant tout des fictions riches en épisodes dramatiques et en thèmes lyriques; ils forment pour le poète une source inépuisable, tant par le style que par le fond, et l'on verra la plupart des œuvres classiques, contes, lyrique, drames, s'y référer sans arrêt. Le *Rāmāyaṇa* plus particulièrement, qui passe pour l'*ādikāvya* «le premier (en date) des *kāvya*» est, par la nature de son lyrisme comme par certains traits de style, à l'origine directe de la haute poésie qui suivra.

A d'autres égards pourtant, l'idéal classique reste assez éloigné de l'épopée. Il est l'expression de cénacles fermés. L'obscurité du langage écarte l'adhésion des masses, auxquelles s'ouvrait au contraire la diction épique, avec son style sans ambages; celle-ci marquait, dans le développement du sanskrit, un temps d'audience populaire qui a été sans lendemain. Même au point de vue de la forme, la technique du *kāvya*, avec ses procédés complexes, ses strophes autonomes, concentrées sur elles-mêmes, s'apparente plus à celle des Hymnes qu'à la manière continue, linéairement narrative, qui caractérise l'épopée.

§ 1758. Certaines des conditions nécessaires à l'éclosion d'une poésie savante sont donc réunies dès les derniers siècles précédant notre ère. Un instrument linguistique tout prêt, susceptible de servir de grande langue de civilisation, un vaste trésor de récits légendaires ou mythiques, une tradition de lyrique religieuse. Il manquait sans doute encore ces disciplines qui doivent alimenter l'inspiration, et qui n'ont guère pu prendre naissance avant les débuts de notre ère : les «systèmes» philosophiques, la théorie du Plaisir condensée dans le *Kāmaśāstra*, la théorie du Profit représentée par l'*Arthaśāstra* (si toutefois l'on admet, comme une partie de l'opinion savante y incline, que ce domaine a pris sa forme littéraire vers la même époque que le *Kāmaśāstra*, soit peu avant l'ère *gupta*), enfin la *Smṛti* elle-même, issue des *Dharmasūtra* védiques. Il manquait aussi l'élément le plus important, cet ambitieux enseignement des figures de style, des qualités, des défauts, des ressorts intimes de l'œuvre d'art, que nous voyons s'ébaucher dans le *Nāṭyaśās-*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tra, pour aboutir, vers le VIe-VIIe siècle, aux traités autonomes de poétique qui nous sont conservés.

Il manquait surtout les conditions extérieures favorables. Les progrès du bouddhisme, étranger à tout souci littéraire et axé sur des langues de propagande religieuse, ne pouvaient que retarder l'apparition, ou du moins le succès, d'une littérature d'inspiration brahmanique et de forme sanskrite. Les monarchies étrangères qui, à la suite des Maurya, se sont succédé presque sans interruption dans le nord de l'Inde jusqu'à la venue des Gupta n'étaient pas davantage en état de favoriser un instrument aussi profondément indien, indigène, qu'est le *kāvya* sanskrit. Il a fallu le déploiement de la vie de cour, les conditions privilégiées faites à la littérature (comme aux beaux-arts et à la science) sous les premiers Gupta, cette époque miraculeuse dans l'histoire de l'Inde ancienne, pour amener une surrection de grandes œuvres, dont le seul nom de Kālidāsa permet de mesurer l'importance.

§ 1759. Nous sommes alors au IVe siècle, bien loin des origines. Est-ce à dire qu'il faille revenir à la thèse de Max Müller (datant de 1875 environ), enseignant qu'il y eut une «renaissance brahmanique» à l'époque de Kālidāsa (qu'il situait d'ailleurs au VIe siècle), et une relative zone de silence entre la fin des temps épiques et les Gupta? Sous cette forme, la thèse est insoutenable. Si, comme il est aisé de croire, nombre d'œuvres anciennes ont été perdues (c'est le sort commun dans la plupart des domaines littéraires de l'Inde), nous possédons les noms des prédécesseurs de Kālidāsa (ainsi Meṇṭha ou Bhartṛmeṇṭha, protégé du roi kaśmīrien Mātṛgupta et auteur d'un poème épique, le *Hayagrīvavadha*, souvent cité avec éloges); nous n'avons aucune raison de suspecter sur ce point des traditions convergentes. Le témoignage des inscriptions permet de remonter à quelques siècles avant Kālidāsa. Les strophes ou fragments lyriques dispersés dans le *Mahābhāṣya* de Patañjali (date probable, Ier ou même peut-être IIe siècle avant notre ère, § 1527) attestent un style *kāvya* déjà fixé; Patañjali cite des titres de romans. Enfin et surtout nous avons les œuvres littéraires attribuées à Aśvaghoṣa, ce grand docteur du bouddhisme dont on admet avec la tradition qu'il fut le contemporain de Kaniṣka, c'est-à-dire du Ier ou plus probablement du IIe siècle de notre ère; ce sont même, par un fait curieux, les seules œuvres d'Aśvaghoṣa dont l'authenticité soit incontestée. Il ne peut donc être question, dans les termes où Max Müller l'a soutenu, d'un effacement de la culture brahmanique, qui aurait été suivi d'une renaissance.

En revanche, on doit désencombrer l'histoire littéraire primitive des deux poèmes épiques (qui peut-être n'en font qu'un) de contenu kṛṣṇaïte, attribués par la tradition à Pāṇini, et dont quelques fragments (avec d'autres versets épars) sont transmis dans des Anthologies de basse époque. Il y a eu une longue controverse à ce sujet. Il ne semble pas raisonnable de faire remonter à plusieurs siècles avant notre ère des textes poétiques dont la facture rappelle exactement celle des poètes post-kālidāsiens.

On n'admettra guère non plus, malgré certaines apparences, que la littérature sanskrite serait sortie de modèles prākrits (R. G. Bhandar-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

kar). Ce qui donnait corps à cette hypothèse est que les inscriptions sanskrites ont surgi peu à peu, à partir du IIe siècle de notre ère, se substituant à des inscriptions en prākrit puis en sanskrit mixte, qui ont persisté un peu plus longtemps dans le Sud. On a pu imaginer une évolution parallèle pour les œuvres littéraires. Cette opinion aurait quelque appui s'il était permis de croire que les stances de Hāla (§ 1795) qui sont en prākrit fussent authentiquement du IIe siècle; c'est fort improbable. La plupart des textes prākrits qui nous sont conservés, loin d'être la source des œuvres sanskrites, en sont la transposition pure et simple, avec les mêmes habitudes de langue et de style qui, explicables en sanskrit par la lointaine tradition védico-épique, sont en prākrit sans justification ni antécédent.

§ 1760. L'épigraphie littéraire. C'est Bühler le premier qui montra que certaines inscriptions royales, tant prākrites que sanskrites, à partir du IIe siècle, attestent un style orné, celui même — toutes proportions gardées — par lequel se caractérise l'art de Kālidāsa. Déjà, l'inscription prākrite de Nāyanikā à Nānāghaṭ (IIe siècle avant notre ère? En tout cas la première en date des *praśasti*) présente un exemple de «figure»; celle de Khāravela à Hāṭhigumphā (§ 292; Ier siècle avant notre ère), rédigée dans un semi-pāli voisin du type du *Milinda-pañha,* a des traces de diction emphatique, d'allitérations, etc. La fameuse inscription de Rudradāman à Junāgaḍh près de Girnār (150 A. D.), premier texte en sanskrit littéraire, comme l'inscription prākrite contemporaine de Gautamī Balaśrī à Nāsik, attestent déjà une maîtrise du style qui ne fera que se confirmer avec les documents ultérieurs, tout au moins ceux du panégyrique royal. Le style épigraphique suit les tendances du style littéraire; il va comme ce dernier se compliquant, se raffinant, compte tenu des diversités locales, des capacités individuelles. Avec l'inscription de Hariṣeṇa, panégyrique de Samudragupta (IVe siècle), à Allahābād, on a un texte mi-versifié mi en prose, se prétendant un *kāvya,* qui condense en une seule phrase interminable la généalogie et les mérites du souverain dont on nous dit qu'il portait lui-même le titre de «roi-poète» : le tout dans une langue pleine d'artifices; on a présumé que Kālidāsa s'était inspiré de cette sorte de *campū* épigraphique. Un autre poème remarquable est celui de Vatsabhaṭṭi, inscription du temple du Soleil à Mandasor (Gwalior State), qui retrace en 44 stances de mètres complexes, mais avec plus de prétention que de talent, le pays Lāṭa, la cité de Daśapura, l'eulogie princière, etc. On peut citer encore les deux *praśasti* du VIIIe siècle à Baijnāth, rédigées par un certain Rāma qui se dit «prince des poètes» et dont l'une commence par un hymne adressé à Śiva et à Pārvatī. Enfin, l'inscription sur Vijayasena par Umāpatidhara, poète de cour des rois Sena à Deopara (Rājshāhī).

§ 1761. Les *praśasti* épigraphiques sont du type des *kāvya* historiques; la portion «ornée» se limite à la généalogie, à la description du donateur, à celle du prince régnant (quand celui-ci n'est pas le donateur lui-même); il y a parfois du *kāvya* jusque dans des documents relatifs à des donations de terres. Les inscriptions des Gupta contiennent des tableaux de saisons, comparables en plus menu à celles qu'on trouve

CC-0. Agamnigam Digital Preşevation Foundation, Chandigarh

dans la lyrique classique. Une inscription comme celle d'Aihoḷē (éloge de Pulakeśin II par Ravikīrti § 306), dont l'auteur se met lui-même au rang de Kālidāsa et de Bhāravi, est un morceau de poésie raffinée, qui atteste une grande familiarité avec les poèmes classiques, notamment avec le *Raghuvaṃśa;* Ravikīrti n'y manie pas moins de 16 mètres différents.

Rappelons ici que Sylvain Lévi avait cru voir l'origine des lettres sanskrites dans les habitudes de la cour des *kṣatrapa* qui régnèrent sur le Kāṭhiyāvāṛ depuis la fin du Ier siècle; Rudradāman, dans l'inscription ci-dessus mentionnée, se vante de son habileté à composer en prose et en vers. Quoi qu'on pense de cette hypothèse dont la base paraît décidément bien étroite pour des conséquences de si vaste portée, il demeure que la pratique linguistique de ces *kṣatrapa* de l'Ouest diffère de celle de leurs voisins les Śatakarṇi, fidèles au prākrit et inspirateurs du *kāvya* prākrit; la *Kāvyamīm.* (chap. x) affronte le roi d'Ujjayinī Sāhasāṅka (= Candragupta II), qui impose le sanskrit, et le Śātavāhana du Kuntala, qui ordonne le prākrit dans son gynécée.

§ 1762. **Les œuvres bouddhiques et jaina en style kāvya.** Le pāli, généralement sans apprêt ni prétention, offre peu de modèles directs à la constitution du *kāvya.* Cependant, parmi les œuvres canoniques, les *Therīgāthā* ou «Chansons des moniales» contiennent d'amples éléments lyriques; parmi les œuvres para- ou extra-canoniques, des passages de la prose des *Jātakā* (ainsi dans le Kuṇāla) et la chronique du *Mahāvaṃsa* (§ 208), qui a pris forme d'une sorte d'épopée savante; sans parler d'ouvrages pāli du moyen âge qui, plus ou moins artificiellement, s'inspirent du *kāvya* sanskrit. Parmi les textes en sanskrit même, il faudrait mentionner certains *avadāna* (quelques passages, entre autres, du *Divyāvadāna*), la *Kalpanāmaṇḍitikā* dans sa majeure partie, la *Jātakamālā* dans sa totalité, quelques portions en langue «mixte» du *Mahāvastu* et du *Lalitavistara,* sans compter les innombrables *stotra* et pièces mineures d'époque plus ou moins récentes (le *Jinālaṃkāra,* le *Sragdharāstotra,* le *Bhaktiśataka*). Malgré les particularités bouddhiques, les traits de style qui répugnent au goût brahmanique, on a bien affaire à des tentatives de *kāvya.*

Deux poèmes tout voisins des œuvres classiques sont :

a. Une épopée inspirée largement du *Śiśupāla* et du *Haravijaya,* à savoir le *Kapphiṇābhyudaya* ou «Triomphe de Kapphiṇa», en 20 chants, par Sivasvāmin, bouddhiste kaśmīrien du IXe siècle : c'est une légende connue surtout par l'*Avadānaśataka* et par le commentaire du *Dhammapada :* l'histoire du roi Kapphiṇa, de Līlāvatī, qui partit guerroyer contre le prince de Śrāvastī, Prasenajit. Celui-ci, sur le point d'être défait, appelle le Buddha au secours; le Buddha apparaît et subjugue par une action miraculeuse Kapphiṇa, qui aussitôt se convertit, loue le Buddha et demande à entrer dans la communauté. C'est, adaptée à des fins pieuses, la suite connue des thèmes classiques, les descriptions de la montagne (Himālaya), des saisons (ronde *vasantādi*), du lever de la lune et du coucher du soleil, de la salle d'audience, du camp, des jeux amoureux auxquels se livre le prince, etc.; il y a même un hymne au Buddha en prākrit;

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

b. Une autre épopée savante, sorte de vie du Buddha imitée d'Aśvaghoṣa et de Kālidāsa, le *Padyacūḍāmaṇi* par Buddhaghosa (distinct du docteur connu de ce nom), en 10 chants; l'ouvrage passe pour avoir quelque mérite.

§ 1763. Du côté du jainisme, la situation est analogue. Ici la tradition du *kāvya* remonte aux origines mêmes, car, en dépit de leur scolastique effrénée, les Jaina ont eu d'emblée le goût du raffinement poétique, jeux verbaux, longs composés et clichés savants : cf. par exemple le *Kalpasūtra* de Bhadrabāhu. De là, en prākrit comme en sanskrit (et plus tard, pareillement, en *apabhraṃśa,* cf. la description des saisons insérées dans le *Kumārapālapratibodha*), d'innombrables épopées (le *Paümacariya* en *māhārāṣṭrī* date peut-être déjà du IIe siècle), contes, drames, *stotra's, campū's,* poèmes divers, où seule souvent une teinte religieuse (qui peut être faiblement apparente) et quelques traits de style «jaina» trahissent la différence avec les modèles d'inspiration brahmanique. Voir sur ces œuvres § 2413 et suiv.

§ 1764. Aśvaghoṣa. C'est évidemment, par sa date même comme par son importance, l'œuvre littéraire d'Aśvaghoṣa qui est la porte d'entrée du classicisme indien. Et cette œuvre est d'inspiration résolument bouddhique. Elle comprend, outre des fragments dramatiques que nous étudierons plus loin (§ 1854), deux poèmes relativement étendus, le *Buddhacarita* et le *Saundarananda.* Le premier (dont le texte fut découvert en 1892) traite en 13 chants (seuls conservés en sanskrit, avec le début d'un quatorzième, sur un total de 28 présents dans les versions tibétaine et chinoise, et qui vont jusqu'au Nirvāṇa) de «L'histoire du Buddha» depuis la naissance jusqu'à la défaite de Māra et l'Illumination : cette dernière partie occupe le chant XIV. Comme dans l'épopée classique, les événements sont surtout le prétexte de descriptions ou de dissertations : de cette dernière sorte est la visite à l'ermitage d'Arāḍa au chant XII, ou encore la venue de Śreṇya et le chapitre sur les passions, suite de maximes morales; parmi les premières sont les scènes où l'on voit les femmes de la cour s'efforçant de détourner Siddhārtha, le futur Buddha, de sa vocation; on a là quelques tableaux galants dans le ton du lyrisme inspiré par le *Kāmaśāstra.* Comme dans toute épopée digne de ce nom, il y a une bataille, celle que le Buddha livre à Māra et à ses troupes. Il y a des portions «politiques», les conseils du chapelain au prince, au chant IV, qui sont à rapprocher du *Kauṭilīya.* On trouve des allusions au Yoga, au Sāṃkhya, un Sāṃkhya apparemment plus archaïque que celui des *kārikā* (Johnston). Quant à la religiosité proprement bouddhique, elle est sur le plan du *Dhammapada,* tout en offrant quelques-unes de ces caractéristiques mahāyānistes qu'on voit se développer dans l'œuvre scolastique d'Aśvaghoṣa. Le sermon de Bénarès (au chant XVI) reprend poétiquement le texte du *Tipiṭaka.* La version chinoise date du début du Ve siècle.

§ 1765. Des observations analogues valent pour le *Saundarananda* «Le beau Nanda», apparemment la première en date des deux compositions jumelles. Elle traite en 18 chants d'un épisode de l'hagio-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

graphie bouddhique connu par les *Jātaka,* par l'*Udāna* et par le commentaire du *Dhammapada,* et conservé en tibétain et en chinois. C'est la conversion par le Buddha de son demi-frère Nanda, que longtemps ont retenu les séductions du monde et en particulier l'amour qu'il porte à sa femme Sundarī, jusqu'à ce qu'enfin il se laisse instruire par le Buddha, devienne un saint et prêche la Loi à son tour. Comme le *Buddhacarita,* le *Saundara* (qui fut découvert en 1908 seulement), littérairement supérieur à l'autre poème, contient tous les traits du *kāvya.* L'élément descriptif est abondamment représenté, au moins dans les six premiers chants : fondation mythique de Kapilāvastu, description du roi Śuddhodana et du Buddha lui-même, de Sundarī; le conflit des sentiments chez Nanda est dépeint avec adresse, les lamentations de Sundarī abandonnée sont frappantes. Les scènes d'amour sont conformes au canon classique; cf. notamment la scène gracieuse du miroir au chant IV. On rencontre des passages gnomiques, qui ne manquent pas de force, sur la perversité des femmes, sur les mauvaises conséquences de l'orgueil, sur le caractère illusoire des plaisirs célestes; d'autres, sur les quatre grandes formes de méditation et l'accès à l'état d'Arhat. Comme dans l'autre épopée, c'est l'homélie qui tient le plus de place, et, traversé de quelques épisodes, l'ensemble forme un cursus de prédication bouddhique presque continu.

§ 1766. Aśvaghoṣa s'est servi du procédé du *kāvya* comme d'un déguisement, «non pour plaire», dit-il lui-même au terme du *Saundara,* mais «considérant que la Délivrance était la chose suprême, dans l'intention de dire la vérité dernière à une humanité adonnée aux plaisirs des sens et dont l'esprit est tourné ailleurs». Jeux verbaux, allitérations, images luxuriantes, termes rares (le vocabulaire est particulièrement riche), métrique variée, tout trahit la préoccupation littéraire; un certain pédantisme grammatical se manifeste dans l'emploi systématique que fait l'auteur, dans telle portion de l'œuvre, de formes verbales peu communes. L'imitation épique est sensible, surtout en ce qui concerne le *Rāmāyaṇa,* sans qu'il y ait d'ailleurs de concordances tout à fait précises dans la teneur. Il faut se souvenir que, selon la tradition, Aśvaghoṣa est un brâhmane converti, qui a reçu la forte culture d'un *śāstrin.* Il fait souvent état de légendes brahmaniques. On attribue précisément à son expérience personnelle le fait que ses poèmes (comme aussi ses drames § 1854) traitent d'histoires de conversions (Johnston).

L'impression d'ensemble est fort éloignée cependant de celle que donnent les *kāvya* brahmaniques; on cherche en vain dans cet art encore gauche, baroque, la maîtrise qui sera celle de Kālidāsa et de ses pairs; sans compter que l'instruction religieuse, le ton didactique, font tort à l'effet artistique, en dépit des images brillantes. Aśvaghoṣa est un primitif. Sa langue est parfois peu sûre, d'une discutable pureté, comportant des traits de sanskrit dit bouddhique (§ 98). Il faut noter, d'ailleurs, que la conservation du texte est fort médiocre; il a fallu l'effort d'une pléiade d'indianistes (parmi lesquels Gawronski, Hultzsch et autres, jusqu'au dernier éditeur qui résume le travail précédent, Johnston) pour restituer un texte convenable, où demeurent bien des

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

incertitudes. Les traités de poétique et les commentaires citent, mais plutôt rarement, des passages littéraires d'Aśvaghoṣa; l'immense popularité de l'écrivain n'a pas emprunté les voies classiques de l'érudition indienne.

b. *La lyrique de type épique*

§ 1767. Kālidāsa. Sa vie et sa datation. Quelle que soit la date de Kālidāsa, il est fort probable qu'un long intervalle s'est écoulé entre Aśvaghoṣa et lui; plus encore, entre l'art et la conception religieuse du premier, tendue vers l'édification et la propagande, et l'art serein du second, dégagé de toute contingence, là même où le sujet s'inspire aussi de scènes religieuses. Cette sérénité, ce souci d'art pur, c'est ce qui, sur le plan littéraire, reflète une différence majeure entre le bouddhisme et le brahmanisme.

On ne sait sur la vie de Kālidāsa, sur la région où il a pu naître et vivre, rien de positif. L'anecdote tardive qui veut que, venu sans don poétique, il ait reçu l'inspiration de la faveur de Kālī, est une fiction extraite du nom même du poète, qui signie «esclave de Kālī». Les historiettes du *Bhojaprabandha* sont sans valeur. La chronique singalaise qui en fait le contemporain du roi Kumāradāsa, ce qui le situerait au VIe siècle, n'est pas à rejeter à priori, si l'on élimine cela même à quoi vise ce récit, à savoir que le poète fut l'hôte de ce prince à Ceylan où il aurait trouvé la mort des mains d'une courtisane jalouse. La tradition la plus tenace, la plus fameuse — nous en trouvons l'écho chez Subandhu, au VIIe ou VIIIe siècle — est celle qui associe le nom de Kālidāsa à celui d'un prince Vikramāditya «Soleil d'héroïsme» d'Ujjayinī (Ujein), à la cour duquel il figurait parmi les «neuf joyaux» de ce souverain (les autres noms étant ceux de poètes ou d'érudits dont on ne peut vérifier la datation ou même l'existence : Dhanvantari, Kṣapaṇaka, Amarasiṃha, Śaṅku, Vetālabhaṭṭa, Ghaṭakarpara, Varāhamihira, Vararuci). Cette énumération n'inspire pas confiance. Il demeure pourtant que la description d'Ujjayinī dans le Meghadūta (et plus généralement l'intérêt porté au pays Mālava) rend assez vraisemblable que Kālidāsa ait résidé dans cette ville, qu'il y soit né peut-être. D'autre part, on a pensé retrouver des allusions à un prince Gupta : ce pourrait être à Candragupta II qui précisément avait Ujjayinī pour capitale et portait (comme d'autres monarques de la dynastie d'ailleurs) le surnom de Vikramāditya; la date de ce prince (§ 474) est de 375 à 413. Certaines données astronomiques pourraient se référer au IVe siècle. Une date limite est fournie en tout cas par l'inscription d'Aihoḷē (634) d'où résulte que Kālidāsa avait à cette époque une grande réputation. On peut donc admettre que Kālidāsa soit du Ve siècle, peut-être de la seconde moitié du IVe, autrement dit conserver le lien de patronage entre Candragupta-Vikramāditya et le poète, en écartant naturellement ce que la tradition propose au sujet du Vikramāditya légendaire, également d'Ujjayinī, qui, vainqueur des Śaka, est censé avoir fondé une ère fameuse répondant à 57 avant J.-C. Le témoignage, récemment mis en œuvre, du *Kuntaleśvaradautya* (§ 1768) ne saurait peser décisivement sur la datation du poète, même en prenant comme réalité con-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

temporaine les allusions historiques qui se trouvent dans ce poème. Ces vraisemblances n'ont pas éteint la longue controverse, commencée dès les origines de l'indianisme. Certains auteurs tiennent (avec des arguments qui ne sont pas sans valeur) que la date plus probable est le VIe siècle; ils rappellent par exemple qu'au témoignage de Mallinātha un verset du *Meghadūta* (I. 14) ferait allusion à Dignāga, le grand docteur bouddhiste dont la date est sans doute le début du VIe siècle. D'autres, moins bien inspirés, reculent l'époque de Kālidāsa jusqu'aux premiers siècles de notre ère, voire plus haut même; ou encore admettent l'existence de deux ou de plusieurs poètes du nom de Kālidāsa. Il paraît raisonnable d'accepter l'antériorité d'Aśvaghoṣa, pour des motifs «internes», et une antériorité à longue distance.

Tout ce qui se laisse déduire de ses ouvrages est qu'il était brâhmane, adepte de Śiva (sans ignorer pour autant le viṣṇuisme, il y a un hymne à Viṣṇu dans le *Raghuvaṃśa*) et fidèle tenant du *dharma*. Bouddhisme et jaïnisme ne jouent aucun rôle dans ses compositions.

§ 1768. **L'œuvre de Kālidāsa.** Pas plus qu'on ne connaît exactement la vie du poète, on n'a de liste limitative de son œuvre écrite. Autant on lui attribue avec certitude (aujourd'hui, du moins; il y a eu dans le passé quelques contestations) deux grands poèmes «épiques», le *Raghuvaṃśa* et le *Kumārasambhava* ainsi que trois drames (§ 1854) et l'élégie du *Meghadūta*, autant les nombreuses autres œuvres, longues ou brèves, une trentaine au total, dont on l'a crédité sont d'une authenticité douteuse ou même parfaitement invraisemblable. Parmi elles, la meilleure littérairement, et celle aussi qui a quelque chance d'être de Kālidāsa même (de sa jeunesse, a-t-on supposé) est le poème lyrique du *Ṛtusaṃhāra* (§ 1791); quelques autres poèmes plus brefs pourraient à la rigueur être de sa main, le *Ghaṭakarpara* et le *Śṛṅgāratilaka* (§ 1788), sans parler des strophes flottantes, d'appartenance mal déterminable, qui sont attestées dans les Anthologies. D'autres ouvrages sont sûrement à écarter, deux notamment d'assez vastes dimensions, dont le renom est surtout dû à l'exagération incroyablement pédantesque des effets de style et des jeux de mots, ce sont :

a. Le *Nalodaya* ou «Le succès de Nala», en 4 chants, type de *yamakakāvya* qui reprend l'histoire de Nala et Damayantī (§ 784); l'auteur possible est Ravideva, auquel on attribue aussi le *Rākṣasakāvya* ou *Kāvyarākṣasa*, 20 strophes d'intention obscure et de style ampoulé; la date de Ravideva est indéterminée;

b. Le *Setubandha* «La construction du pont» (autre titre : *Rāvaṇavadha* ou *Dahamuhavaha* «Le meurtre de Rāvaṇa»), en 15 chants, poème prākrit retraçant longuement la tranche des récits rāmaïtes qui va depuis l'expédition faite en vue de retrouver Sītā jusqu'à la mort de Rāvaṇa; l'auteur doit être Pravarasena II, c'est-à-dire ou bien un prince kaśmīrien de ce nom, du VIe siècle, ou, moins vraisemblablement, un dynaste Vākāṭaka (de Kuntala) du Ve siècle; sans grande valeur littéraire, surabondant en longs composés, ce poème présente l'intérêt d'être le seul document «épique», d'inspiration non jaïna, qu'on possède en *māhārāṣṭrī*, dans un dialecte voisin de celui de Hāla

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

On n'a pas encore retrouvé le *Kuntaleśvara-* (ou : *Kunteśvara-*)*dautya,* poème (ou drame?) attribué à Kālidāsa par plusieurs théoriciens : cette œuvre semble relater l'envoi par Vikramāditya du poète comme ambassadeur auprès du roi de Kuntala : quel est ce roi? On a pensé à Pṛthvīṣeṇa I, fin du IVe siècle ou Pravarasena II, Ve siècle, dynastie des Vākāṭaka; ceux qui tiennent ferme à l'ère 57 av. J.-C. estiment qu'il s'agit de quelque prince Śātavāhana de Pratiṣṭhāna.

§ 1769. Le Meghadûta (parfois : *Meghasaṃdeśa*), «Le nuage messager» est un des chefs-d'œuvre incontestables de la littérature indienne. Ceux mêmes qui répugnent à la préciosité dont témoignent trop de poèmes sanskrits ne peuvent manquer d'être frappés de cette réussite, où un art consommé est mis au service d'un thème largement humain, baigné de fraîche sensibilité. Le sujet a pu être fourni à l'auteur par un épisode du *Rāmāyaṇa.* Il s'agit d'un Yakṣa, demi-dieu serviteur de Kubera, qui a été puni pour quelque faute d'un bannissement d'un an hors de son pays, la cité mythique d'Alakā au versant septentrional du Himālaya; il réside dans l'Inde centrale, aux monts Rāmagiri près de Nāgpur. Il évoque sa compagne demeurée dans sa terre natale, et quand viennent les Pluies, il charge un nuage qui passe et se dirige vers le Nord d'aller porter à sa femme ses nouvelles et de l'assurer de son amour. Après l'ascension du Māla et de l'Āmrakūṭa, le nuage traversera successivement la Narmadā (au pied des Vindhya), le pays Daśārṇa et la ville de Vidiśā sur la Vetrevatī, la Vananadī, la Nirvindhyā, la Sindhu, le pays Avanti et la ville d'Ujjayinī sur la Siprā (ici se place un hommage au temple de Śiva Mahākāla), la Gandhavatī, la Gambhīrā, le Devagiri, la Carmaṇvatī, le Daśapura, le Kurukṣetra, la Sarasvatī, les monts Kanakhala, le Gange (aux environs de Haridvāra), puis, à l'intérieur du Himālaya, le Caraṇanyāsa, le Krauñcarandhra, le mont sacré Kailāsa, le lac Mānasa, enfin le terme du voyage : Alakā au flanc du Kailāsa. Le Yakṣa montre au nuage comment reconnaître la maison natale, il décrit la tristesse de la jeune femme esseulée, inquiète, il souffle au messager ce qu'il devra dire afin qu'elle reprenne courage et confiance. Les strophes en long et grave mètre *mandākrāntā* combinent avec harmonie le thème nostalgique et la description des sites ou des scènes imaginaires vers lesquels la sensibilité du héros, aiguisée par l'émotion, l'oriente comme vers autant de visions voluptueuses : la représentation des femmes des paysans, des dames des cités royales, dans les palais embaumés, dans les grottes qui font le délice des amants.

Le texte a subi des interpolations, il demeure une vingtaine de strophes douteuses ou franchement apocryphes, sur un total de 120 à 130 connues (le nombre varie dans chaque source), divisées ou non en deux sections. Les commentaires, dont on connaît un nombre élevé, environ 45 (le maximum sans doute pour aucune œuvre littéraire), ont conservé des leçons divergentes depuis le IXe siècle; l'un des meilleurs est celui de Dakṣiṇāvarta, XIIIe siècle. Les citations dans les traités de poétique sont très abondantes.

§ 1770. Le *Meghadūta* a donné naissance à tout un genre littéraire, celui des *Saṃdeśakāvya* ou *Dūtakāvya,* dans lesquels un cadre plus ou

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

moins analogue à celui du *Meghadūta* sert de prétexte à toutes sortes de descriptions géographiques, philosophiques, religieuses. Une quarantaine de ces ouvrages sont connus. Citons parmi les plus anciens ou les plus réputés le *Pavanadūta* ou «Le vent messager» de Dho(y)ī (Bengale, cour de Lakṣmaṇasena, XIIe siècle) où une fille de Gandharva, éprise du roi, lui envoie le vent comme messager. Il y a un *Haṃsasaṃdeśa* «Le messager du cygne» anonyme, à contenu théologique; un autre, du même nom, par Rūpa Gosvāmin (§ 1313), qui célèbre les amours de Kṛṣṇa et de Rādhā; un Uddhavadūta (Uddhava est un personnage mythologique) du même auteur (et un autre encore, par Rājavallabha Miśra, au XIXe siècle!), qui se fonde sur *Bhāg.-Pur.* X. 47; un *Mayūrasaṃdeśa* «Le paon messager» par Udaya, vers 1400. Rien qu'au Kerala, du XIe au XIXe siècle, on compte dix *saṃdeśa* sanskrits; plusieurs sont précieux par les indications géographiques fidèles qu'ils donnent de la région (C. K. Raja). Le *Saṃdeśarāsaka* d'Abdul Rahaman, en *apabhraṃśa* teinté de *rājasthānī*, a cette particularité d'émaner d'un auteur musulman des XIIe-XIIIe siècles (de Multān), qui se révèle fort habile manieur de thèmes hindouistes. Le *Pārśvābhyudaya* «Le triomphe de Pārśvanātha», de Jinasena, est une œuvre jaina du VIIIe siècle, qui reproduit dans chaque strophe des *pāda* ou des demi-strophes du *Meghadūta* complétés par des éléments nouveaux; c'est le plus ancien texte accessible (mais non le plus pur) du *Meghadūta*. Un procédé identique est à la base d'un poème jaina beaucoup plus récent, le *Nemidūta* «Neminātha messager» de Vikrama, XVIIe siècle.

On signale un peu partout des «suites» au *Meghadūta*, des adaptations, des traductions, dont une en singalais, une autre (probablement du XIIIe siècle) en tibétain, qui a trouvé accès dans le Tanjur. Dans les langues non āryennes de l'Inde, il faut relever des imitations en malayāḷam (ainsi l'*Unnunīlīsaṃdeśa*), de même facture que les *saṃdeśa* sanskrits du Malabar.

§ 1771. **Le Kumārasambhava.** Bien que le *Meghadūta* porte aussi le titre de *mahākāvya* ou «grand poème» (à côté de celui de *khaṇḍakāvya* «poème-fragment»), ce nom convient plutôt aux autres compositions de Kālidāsa, et tout d'abord au *Kumārasambhava* ou «La naissance de Kumāra», épopée en huit chants (l'authenticité du dernier a été à tort contestée; neuf autres chants ont été rajoutés à une date plus récente, par un auteur habile qui décrit non seulement la naissance de Kumāra mais la victoire sur le démon Tāraka). En effet, le poème, peut-être inachevé, se borne à retracer les événements mythiques qui ont précédé la naissance de Kumāra. C'est d'une part la tentative malheureuse que fait Kāma (Amour) pour, incité par Indra, troubler Śiva dans l'ascèse rigoureuse à laquelle se livre ce dieu, tentative qui s'achève par la mort de Kāma : le dieu courroucé brûle du feu de son troisième œil l'insolent, sur le destin duquel son épouse Rati viendra prononcer une plainte émouvante. Ce sont, d'autre part, les efforts heureux que déploie Umā, la fille de Himavant, afin de séduire Śiva; d'abord en se montrant à lui dans sa beauté prestigieuse, ensuite en se livrant elle-même aux mortifications les plus pénibles. Le poème, qu'on peut considérer à certains égards comme une œuvre religieuse,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

une glorification de Śiva, commence par une emphatique description du Himālaya et se termine (chant VIII) par la peinture fort sensuelle des plaisirs qu'engendre chez les divins amants l'union enfin réalisée. Nous sommes là au cœur de la poésie indienne, de l'ample lyrisme, quelque peu oratoire, mais frémissant d'humanité sous le décor conventionnel, qui caractérise Kālidāsa. L'influence du *Rāmāyaṇa* se laisse percevoir dans certaines visions de la nature, dans la figure grandiose de l'ascète dieu, dans l'épisode des lamentations de Rati; celle du *Buddhacarita* est sensible çà et là, notamment dans la scène des femmes de la cité se pressant aux fenêtres pour voir passer le cortège nuptial; on retrouve cette scène, presque mot pour mot, dans le *Raghuvaṃśa*, et elle possède des antécédents épiques.

Le sujet lui-même, déjà connu de l'épopée (*MhBh.* III.225 éd. Bombay et *Rām.* I.37), est puisé dans les *Purāṇa* où il est conté de manière pauvre et sans grandeur. L'art de Kālidāsa a magnifié un thème traditionnel de l'hindouisme; la geste de Śiva, motif inépuisable de prières et de louanges, a revêtu dans le *Kumāra*, par une chance presque unique, une parure littéraire apte à lui donner une place éminente parmi les fictions humaines. L'ouvrage a fait l'objet d'une quarantaine de commentaires; comme toutes les œuvres authentiques de Kālidāsa, il a été largement exploité dans les manuels de poétique.

§ 1772. Le Raghuvaṃśa n'a pas les amples scènes et l'unité d'action qui marquent le *Kumārasambhava*. C'est un recueil de biographies royales, inspiré sans doute par l'exemple des *praśasti* épigraphiques. Tantôt le poète retrace les faits en manière d'esquisse, tantôt il s'arrête avec dilection sur tel ou tel épisode qui lui fournit matière à un développement poétique. Comme l'autre poème qui sans doute a précédé (on a supposé que le *Raghuvaṃśa* était le dernier ouvrage de Kālidāsa, parce qu'il est inachevé, mais le *Kumāra* ne l'est-il pas aussi?), le *Raghuvaṃśa* a puisé dans une histoire légendaire dont les racines plongent en pleine mythologie, la «Lignée (des descendants) de Raghu» ou «Lignée solaire» (§ 1094). La séquence des Rois est proche de celles que donnent le *Vāyu-* et le *Viṣṇu-purāṇa* (version bengālī) [H. Śarmā]. Ce sont d'abord les quatre ascendants directs de Rāma, à partir de Dilīpa le roi sans enfants (qui obtient enfin un héritier en adressant ses propitiations à la vache divine Surabhi), auquel succèdent Raghu le roi conquérant, Aja, Daśaratha; puis l'histoire de Rāma lui-même; enfin les successeurs de Rāma, Kuśa, Atithi et la poussière des princes qui suivent, jusqu'à Agnivarman le prince débauché. Le poète s'est efforcé d'introduire autant de variété qu'il était possible dans cette galerie où l'éloge continu risquait d'engendrer de la monotonie. C'est ainsi que les scènes pieuses qui accompagnent la figure du roi Dilīpa alternent avec les tableaux guerriers de Raghu effectuant la «conquête des orients» (thème du *digvijaya*, issu de l'Épopée, qu'on retrouve dans l'épigraphie solennelle et dans les *kāvya* ultérieurs); avec Aja, les scènes galantes puis émouvantes se succèdent : c'est le récit de l'union heureuse, par *svayaṃvara*, qui joint au prince Aja la princesse Indumatī, jusqu'au jour où celle-ci meurt surnaturellement d'une guirlande tombée du ciel, qui vient la frapper

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

à la poitrine. Toute la partie centrale du poème résume librement le Rāmāyaṇa; on y voit l'art du poète à condenser sans sécheresse, quitte à mettre en évidence tel épisode propre à réaliser ses desseins artistiques : le mariage et l'exil de Rāma, les luttes contre Rāvaṇa, le retour à Daṇḍaka, la répudiation et la mort de Sītā, l'ascension de Rāma au ciel; ceci occupe les chants IX à XV. A partir de XVI ou XVII (le poème compte dix-neuf chants), l'intérêt faiblit peu à peu, en dépit de brillants passages.

Même hors des portions tirées de l'Épopée, il est sensible que Kālidāsa a voulu rivaliser avec Vālmīki, et l'atmosphère est par endroits franchement «rāmaïte». La description de la grossesse de Sudakṣiṇā, les épisodes guerriers, la chasse, les jeux dans l'eau, le *svayaṃvara* avec la scène des prétendants, le spectacle (repris d'Aśvaghoṣa?) des femmes d'Ayodhyā accourant au mariage princier, la plainte d'Aja sur Indumatī morte, la scène fameuse du jeune ascète victime d'une flèche qui ne lui était pas destinée, la description de l'Océan, celle de la Cité abandonnée, enfin au dernier livre la Ronde des saisons, la première en date que nous ayons, sous sa forme complète, précédée ici, au chant IV, de la description de l'automne, au IX, du printemps, au XVI, de l'été, et les thèmes voluptueux qui, comme en fin du *Kumārasambhava*, achèvent le poème dans une étrange ambiance de mollesse, autant de morceaux de bravoure, fort habilement liés d'ailleurs au récit principal. L'ouvrage est inégal, mais il n'y a pas lieu de mettre en doute, comme on l'a fait récemment, l'authenticité des portions proprement rāmaïtes. Du point de vue indien, il passe pour le chef-d'œuvre du poète, éclipsant même *Śakuntalā*. Sans doute cette galerie de princes flattait chez les Indiens l'orgueil naturel qu'ils éprouvent devant un hommage rendu aux grands ancêtres, hommage où Kālidāsa sait d'ailleurs introduire une fine critique du despotisme, distribuant souverainement éloges, blâmes et regrets.

Une quarantaine de commentaires sont connus. On peut rappeler à ce propos l'existence de la *Praśnamālā* «La guirlande de questions», par Kṛṣṇabhaṭṭa, XVIIe siècle, suite de questions de grammaire et de fond sur le *Raghuvaṃśa* : c'est un des très rares spécimens de critique littéraire que compte la tradition sanskrite.

§ 1773. Spécimen du Raghuvaṃśa. Voici la plainte d'Aja sur Indumatī morte :

«Si des fleurs, en frôlant le corps, suffisent à soustraire la vie, quel ne sera point, hélas! l'instrument du destin lorsqu'il voudra frapper?

Peut-être le Dieu qui met à mort les créatures a-t-il voulu qu'un doux objet anéantît un doux être? Ce sont les averses de neige qui détruisent le lotus (je songe à un pareil exemple).

Si cette guirlande a pu ravir une existence, pourquoi, lorsque je la pose sur mon cœur, n'en suis-je point ruiné? Le poison lui-même peut se changer parfois en ambroisie, l'ambroisie en poison, si le Maître en a décidé.

Je crois plutôt, pour le malheur de mon destin, que le Créateur a mué en foudre cette guirlande : elle n'a point fait tomber l'arbre, elle a consumé la liane qui s'appuyait à son feuillage.

S'il est vrai que tu n'as jamais eu de dédain pour un homme qui pourtant

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

t'a longtemps offensée, crois-tu qu'aujourd'hui où il est innocent il ne mérite point qu'un instant encore tu lui parles?

Je suis un perfide, femme au clair sourire, tu le sais, ma tendresse n'est pas sincère, puisque tu es partie pour l'autre monde sans retour, et d'ici-bas ne m'as point dit adieu.

Ou si ma vie abolie a suivi mon amante, pourquoi sans celle-ci est-elle revenue? C'est qu'elle doit endurer les souffrances extrêmes que mes actes lui ont values!

Les fatigues de la volupté ont assemblé sur ton visage une éclosion de moiteur qui est encore apparente : et toi-même tu n'es plus là : honnie soit la fragilité des mortels!

Même en pensée, je n'ai rien fait pour te déplaire, pourquoi me délaisses-tu? Vraiment, époux de la terre, je ne le suis que de nom : c'est en toi que j'ai mon plaisir et les attaches de mon cœur.

Voici que la brise secoue tes boucles où les fleurs s'enroulent, telles des abeilles, ô femme aux larges hanches : elle exhorte mon âme à espérer ton retour.

Veuille, ô chérie, par ton réveil, dissiper mon abattement au plus tôt : c'est par leur éclat que les plantes nocturnes dissipent la ténèbre des cavernes, dans la montagne des neiges.

Ton visage, tes boucles défaites, ta parole arrêtée, tout me tourmente : ainsi, durant la nuit, un lotus solaire au sein de qui s'est tue la rumeur des abeilles.

La nuit retourne auprès de l'astre froid, l'amante auprès de l'oiseau qui va par couple : toutes deux savent ainsi supporter l'intervalle de l'absence; mais toi, tu es partie pour toujours; comment mon cœur n'en serait-il pas torturé?

Ton tendre corps, qui souffre déjà de se laisser poser sur un lit de jeunes rameaux, comment supportera-t-il, femme aux larges hanches, d'être dressé sur le bûcher?

Cette ceinture — ô toi qui reposes pour ne plus te réveiller — première compagne de tes secrets, est muette à présent; ta démarche folâtre a cessé; elle semble t'avoir par douleur suivie jusque dans la mort.

Cri harmonieux des corneilles, démarche des cygnes indolente de jeunesse, regards tremblotants des biches, frémissement de la brise qui secoue les lianes;

C'est à moi que tu as confié ces dons, femme avide du ciel : mais dans le lourd chagrin de ton absence, je ne crois pas qu'ils suffisent à soutenir mon âme.

Voici le manguier et la liane que tu projetas d'apparier; les rites auspicieux du mariage ne sont pas encore célébrés, il est malséant pour toi de partir.

Et ces fleurs que va mettre au monde l'*aśoka* que tu fécondas, ces fleurs ornement de ta chevelure, comment pourrais-je faire d'elles une guirlande pour ta tombe?

Vois cet *aśoka* : il songe à tes pieds, avec leur anneau qui tinte — car il a obtenu la faveur si rare de les toucher —; il verse des larmes de fleurs et te pleure, femme aux beaux membres.

Voici l'écharpe de tes jeux; des fleurs de nauclée imitant ton haleine la sertissaient à demi, comme moi; elle n'est pas achevée, fille à la voix de *kiṃnara;* pourquoi t'es-tu endormie?

Tes amies ont part à ta joie comme à ta peine, ton fils a l'aspect de la lune au premier jour; ton mari n'aime nulle autre que toi : cruelle est la résolution que tu as prise!

L'amour est à son couchant, la volupté partie, la musique éteinte, la saison sans fêtes : mes parures ne me servent plus de rien, ma couche est toute déserte aujourd'hui.

Femme, conseillère, amie dans la solitude, élève chérie dans les arts d'agréments, la mort qui ne connaît pas la pitié, que ne m'a-t-elle point enlevé, dis, en t'enlevant à moi?

Femme aux yeux enivrants, tu as bu le doux vin de ma bouche où tu le cueillis : comment pourrais-tu maintenant, toute souillée de larmes, boire la libation d'eau qu'on t'offrira dans l'autre monde?

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

J'ai beau être dans l'abondance, que vaut sans toi le bonheur d'Aja? Nulle convoitise ne m'attire, toutes mes jouissances reposaient en toi.»

Ainsi se lamenta le souverain du Kosala sur son amante; telles furent ses plaintives paroles; il força les arbres mêmes à verser des larmes sous forme de la sève qui dégouttait de leurs branches.

Les parents eurent peine à écarter de son sein la jeune femme; il la livra, toute parée d'ornements funèbres, au feu nourri d'aloès noir.

— Ainsi, il est mort de chagrin après sa femme, et pourtant il était roi : c'est dans la crainte d'un tel reproche qu'il ne donna point son corps aux flammes avec la reine, et non, certes, par amour de la vie.

Au bout de dix jours, les cérémonies en l'honneur de la reine splendide — dont il ne restait plus que les vertus — furent achevées avec pompe par le savant monarque dans les jardins de la ville.

Sans elle, il rentra dans la ville, semblable à la lune au terme de la nuit; il regardait sa douleur débordante dans les larmes mêmes que les femmes de la cité laissèrent couler sur leur visage.

(Objurgations de l'Ascète à Aja) :

« Cesse donc de songer à sa fin : la mort veille sur les êtres dès leur naissance. Protège cette terre, porteuse de richesses : les rois sont les époux de la Terre.

Dans la puissance, tu as su éviter le reproche de la vanité, tu as fait éclater ta science en restant maître de toi; maintenant que la fièvre est survenue en ton âme, déploie à nouveau ces vertus en recouvrant ta virilité.

Comment pourras-tu, en pleurant, la faire revenir? Tu ne saurais la ravoir même si tu mourais à sa suite. Ceux qui d'entre les mortels ont en partage l'autre monde suivent selon leurs actes des voies diverses.

Affranchis donc ton âme du tourment, honore ta parente d'offrandes de grains; les larmes des siens, sans trêve répandues, consument le mort, affirme-t-on.

Mourir est la loi des humains, la vie n'est qu'une déviation de la nature, disent les sages. Qu'une créature demeure un seul instant vivante, c'est là déjà une faveur.

L'insensé s'imagine que la perte d'un être aimé, c'est une flèche fichée en son cœur; l'esprit ferme la regarde, au contraire, comme une flèche extraite, comme le seuil de la béatitude.

Notre corps, notre âme, nous savons qu'ils s'unissent, qu'ils se séparent; dis-moi, en quoi est-ce une calamité, pour un sage, d'être séparé des objets des sens?

Garde-toi, comme un homme du commun, de tomber sous l'empire de la douleur : n'as-tu pas, mieux que personne, empire sur toi-même? Entre l'arbre et la montagne, quelle sera la différence, si le vent les ébranle l'un et l'autre?»

— « Qu'il en soit ainsi ! » dit le roi, recevant la parole du précepteur magnanime; et il laissa partir l'ermite. Mais cette parole ne put avoir accès en son cœur tourmenté par le chagrin : il sembla qu'elle retournait auprès du maître.

Il passa huit ans tant bien que mal — car ce monarque sans fausseté ni rudesse avait un fils encore enfant. Il contemplait les images fort ressemblantes qu'il avait de la bien-aimée, et dans ses rêves il jouissait de contacts éphémères.

Le dard du chagrin brisa son corps avec violence, comme une pousse de figuier brise la terrasse d'un palais. Le mal qui causa sa mort — les médecins ne purent le guérir — il le considérait comme un bienfait, tant il avait hâte de suivre son amante.

Quand le jeune prince fut instruit selon son rang et en âge de porter l'armure, il le chargea du soin de protéger les sujets selon les rites; puis, aspirant à quitter le triste habitacle d'un corps affecté par la maladie, il décida de se laisser mourir de faim.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Il est un lieu consacré où confluent les eaux de la Jāhnavī et de la Sarayū : c'est là qu'il délaissa sa dépouille mortelle et fut nombré sur la liste des dieux; réuni à sa chère épouse dont la grâce éclipsait celle de son ancienne forme, il savoura de nouveau la volupté, dans des pavillons de plaisance, au fond du Nandana.

(*Raghuv.* VIII. 44-74; 83-95.)

§ 1774. **Appréciation d'ensemble.** L'œuvre de Kālidāsa (drames compris) est d'abord un miroir fidèle de l'idéal brahmanique, avec ses préjugés certes et ses prohibitions difficiles pour nous à comprendre, mais aussi avec son exaltation sincère, éloquente, du *dharma,* des valeurs éthiques insérées dans la trame religieuse. Kālidāsa se rallie à un *Vedānta* de type populaire, combiné d'éléments *Sāṃkhya-Yoga,* sans attache vraiment «sectaire» : mais ce n'est point par là qu'il se distingue de la généralité des écrivains classiques. Ce serait plutôt, du moins sur le plan politique, par son insistance (dans le *Raghuvaṃśa* d'abord, naturellement, mais ailleurs aussi) à souligner les traits du souverain indien : on peut restituer sous ses poèmes une sorte de typologie du monarque idéal (Ruben), alimentée par une connaissance approfondie de l'*Arthaśāstra.* Ce n'est pas sans raison que les commentaires regorgent de citations de Kauṭilya et d'autres.

Au point de vue littéraire, le sentiment de la nature, délicatement fondu aux sentiments des personnages, est d'une grande finesse; un certain humour, assez sensible dans les drames, se manifeste çà et là même dans les récits épiques. Toute différente assurément est l'opinion qu'on peut avoir de Kālidāsa suivant qu'on le juge suivant nos habitudes ou qu'on le compare aux autres Indiens de l'antiquité. Ce qui nous paraît précieux, forcé, l'épreuve (il faut bien le dire) que constitue la lecture d'un texte sanskrit littéraire, — tout cela est pure fraîcheur et simplicité si l'on réfère Kālidāsa à la généralité des poètes qui l'ont suivi. Sa langue comporte peu de termes rares, de tours recherchés, de composés longs, les images sont encore simples d'ordinaire, voire familières (sauf par exemple pour la description de Pārvatī, *Kumāras.* I, où sans doute il y avait des modèles à suivre ou à surpasser). Entre l'art gauche encore d'Aśvaghoṣa et le précieux qui dominera peu à peu dans l'art à venir, Kālidāsa représente dans l'histoire indienne un point d'équilibre dont la valeur est unique.

La métrique de l'écrivain est simple elle aussi; on a vu que le *Meghadūta* est bâti tout entier sur un seul mètre. Le *Kumāra* en compte 5 seulement (outre les clausules), le *Raghuvaṃśa* 6, sauf la fin du chant IX qui à elle seule offre une gamme de mètres nouveaux.

§ 1775. **Bhāravi.** La date de Bhāravi est mesurée par la mention que porte de ce poète (en même temps que de Kālidāsa) l'inscription d'Aihoḷē en 634 (Kielhorn), et par le fait indéniable que, d'autre part, il a emprunté à Kālidāsa; on le situera donc avec vraisemblance au VIe siècle; il était originaire de Kāñcī; des anecdotes courent sur la pauvreté, sur les débuts difficiles de cet écrivain (cf. notamment l'*Avantisundarikathā*).

Il a laissé une œuvre unique, le *Kirātārjunīya* «(Le combat de Śiva déguisé en un) *kirāta* et d'Arjuna». Le récit remonte au *Mahābhārata*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

qui, au chant III (27-41 = 28 et suiv. Poona), rapporte comment le héros Arjuna, invité par son frère aîné à s'assurer de Śiva la possession d'armes divines, se livre à des pratiques ascétiques, puis rencontre un *kirāta* (chasseur de montagne) ; un sanglier atteint simultanément par la flèche du héros et par celle du *kirāta* est revendiqué par les deux hommes. Une dispute s'engage, puis un combat aux proportions gigantesques. Le *kirāta* se révèle enfin être Śiva lui-même qui, satisfait du courage de son adversaire, lui confère la faveur qu'il souhaitait. Bhāravi imagine au début qu'un espion a été envoyé par Yudhiṣṭhira auprès des Kaurava ; l'espion revient en relatant que Suyodhana (ainsi est appelé Duryodhana dans le poème) sait gagner le cœur de ses sujets et affermir son empire. Un peu plus loin, alors que dans l'épopée c'est Yudhiṣṭhira qui invite son frère à se rendre dans le Himālaya et que les Pāṇḍava se sont transportés eux-mêmes dans la forêt de Kāmyaka, — chez Bhāravi il n'y a pas de changement de résidence, c'est Vyāsa qui invite Arjuna à accomplir sa mission, ce que celui-ci exécute en se faisant accompagner d'un Yakṣa. Les chants IV à XI chez Bhāravi sont l'addition du poète ; les passages afférents dans l'épopée, c'est-à-dire depuis le départ d'Arjuna jusqu'au début de l'ascèse, n'occupent que 23 *śloka ;* Bhāravi remplit ceci de descriptions et d'épisodes. Au contraire, les chants XII à XVIII (chant final) suivent l'épopée pas à pas, si ce n'est qu'au cours du combat le poète classique fait intervenir aux côtés de Śiva les troupes dont dispose usuellement le dieu, et que les deux héros affrontés usent d'armes surnaturelles.

§ 1776. La poésie de Bhāravi est difficile, riche en expressions détournées et contournées, mais la phrase est souvent concise et d'une belle vigueur malgré la dilution des scènes et la prodigalité des images. Les descriptions de nature (la route vers la montagne, l'automne et la vie pastorale, le Himālaya, l'éléphant de l'armée divine, la forêt, le bain dans le Gange, le soir et le lever de la lune, l'aurore), les scènes humaines (l'effort des Apsaras secondées par les saisons pour détourner Arjuna de ses desseins d'ascèse) alternent en amples symphonies. Bhāravi a voulu montrer aussi ce dont il était capable en matière d'artifices verbaux, quand au chant XV — discours de Skanda à ses troupes prêtes à se débander — une strophe sur deux condense des jeux de mots et diverses acrobaties figuratives.

Le *Kirātārjunīya* a été commenté une quarantaine de fois. La grammaire se signale par une correction absolue (supérieure, sur le plan formel, à celle de Kālidāsa) ; la métrique est assez élaborée : il y a 24 mètres différents au total, dont 11 ou 12 utilisés de façon courante, contre 6 seulement chez Kālidāsa.

§ 1777. Māgha donne quelques précisions sur sa famille dans son œuvre même. Le roi Varmala dont son grand-père fut le ministre a pu être identifié avec assez de vraisemblance avec le Varmalāta d'une inscription de 625 (Kielhorn). Il est donc plausible de situer Māgha à la fin du VIIe siècle, d'autant que Vāmana et Ānandavardhana le citent à partir de la fin du VIIIe siècle et qu'un de ses vers semble faire allusion au *Nyāsa,* texte grammatical qui doit dater de 700 environ (Hultzsch).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Il n'a donc pu être contemporain du roi Bhoja de Dhārā (XIe siècle), comme le voudrait un récit médiéval.

Le point le plus assuré est qu'il vient après Bhāravi, dont visiblement il s'exerce à imiter trait pour trait le récit et le style, en renchérissant tant sur les qualités que sur les défauts de son prédécesseur (Jacobi). Ce sont deux auteurs jumeaux. A l'exaltation de Śiva chez Bhāravi, Māgha répond par l'adoration de Viṣṇu, comme le froid janvier (*māgha*) cherchant à frustrer le soleil (*ravi*) de son éclat (*bhās*). Le *Śiśupālavadha* ou «Le meurtre de Śiśupāla», en 20 chants, est extrait, lui aussi, d'un épisode du *Mahābhārata* (chant II. 33-45 = 30 et suiv. Poona). Ce récit était simple : Kṛṣṇa encourage Yudhiṣṭhira à effectuer la consécration royale (*rājasūya*); Śiśupāla, roi des Cedi, jaloux de la cérémonie et de l'hommage rendu à Kṛṣṇa, quitte ostensiblement la salle, suscite les princes vassaux à la rébellion et cherche à bouleverser le sacrifice. Il insulte d'abord Bhīṣma, puis Kṛṣṇa lui-même, lequel après un échange de défis et de reproches, tranche avec son disque la tête de son ennemi, cependant que les princes assemblés peuvent voir l'éclat et la force du héros tué passer sur son vainqueur.

§ 1778. Māgha aborde le sujet avec maintes modifications de détail. On peut observer que, moins fidèle que Bhāravi, il abandonne son modèle à partir du chant IV et retrace librement comment Kṛṣṇa et son armée, quittant Dvārakā, stationnent au camp de Raivataka, traversent la Yamunā, arrivent à Indraprastha où Yudhiṣṭhira les accueille avec de grandes fêtes. Le récit épique n'est repris qu'au chant XIV avec la scène de Sacre, le défi de Śiśupāla à Kṛṣṇa, le défi de Bhīṣma à Śiśupāla, les préparatifs de la bataille. Cette bataille elle-même est longuement décrite, bataille rangée, puis duel entre les héros, avec les flèches d'abord, avec des armes magiques ensuite comme chez Bhāravi. Enfin, mort de Śiśupāla dont le pouvoir sera transféré au vainqueur.

La narration forme ainsi la réplique presque parfaite de celle de Bhāravi. Les descriptions de nature, sans lien avec le récit, abondent aussi, notamment celles du coucher de soleil, la lune qui se lève, les six saisons qui viennent tour à tour saluer Kṛṣṇa en une ronde répétée par deux fois. Il y a une description de la cité de Dvārakā au chant III et surtout, au V, du campement de l'armée, scène surchargée de détails concrets, pittoresques, pris sur le vif malgré l'intense poétisation qui les enrobe. Comme chez ses devanciers, les scènes galantes ne font pas défaut : les courtisanes qui suivent les troupes, les Saisons assimilées à des jeunes femmes, le concours des Yādava et de leurs compagnes, l'épisode inévitable des citadines se pressant pour voir passer Kṛṣṇa, etc.

L'ouvrage étincelle d'images somptueuses, inlassablement renouvelées. Sous la convention, on discerne çà et là des impressions fraîches et vivantes (ainsi au chant VI); il y a bien aussi des traces de mauvais goût, et un abus d'allusions pédantes aux diverses techniques, notamment à celle du *Kāmaśāstra*. Le chant XIX compare les formes que prend l'armée se déployant pour l'attaque à un poème où les strophes sont agencées en telle ou telle figure, et il illustre ces figures chemin faisant, présentant des versets en zigzag ou en cercle, en dessins géométriques divers. Les

 CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mots insolites abondent ; les mètres sont au nombre de plus de 30, dont 23 dans le seul chant IV.

L'ouvrage a été largement commenté (30 commentaires environ), cité dans les Traités, où souvent il passe pour l'idéal du *mahākāvya*, supérieur à tout ce qui s'est fait avant et depuis. Le *Dharmaśarmābhyudaya* de Haricandra, poème jaina du IXe siècle, l'imite avec servilité.

§ 1779. Le Bhaṭṭikāvya. L'auteur du « poème de Bhaṭṭi », poème dont le titre authentique, mais moins connu, est *Rāvaṇavadha* (distinct du poème cité § 1768) « Le meurtre de Rāvaṇa », n'est pas une personnalité aisément saisissable. On ne croit plus guère aujourd'hui que ce *bhaṭṭi* (skt *bhartṛ*) soit le même que le grammairien ou le poète gnomique Bhartṛhari. Le fait qu'il ait écrit à Valabhī sous le roi Śrīdharasena ne fournit pas de datation sûre. Des raisons internes conduisent à penser que le *Bhaṭṭikāvya* a été imité par Māgha et connu de Bhāmaha, en sorte qu'il pourrait se situer vers le VIe ou VIIe siècle. C'est, en 22 chants, un remaniement de la geste de Rāma, allant jusqu'à la victoire et au couronnement de Rāma. Mais l'objet principal du poème est d'illustrer chemin faisant les règles de la grammaire et de la poétique, classées en ordre méthodique selon quatre rubriques : règles « dispersées », règles soumises à un principe-gouvernant (*adhikāra*), illustrations (de poétique), enfin (règles relatives aux) désinences verbales. La portion de poétique traite des figures, de la qualité de « douceur », de la « description vive » ; enfin un chant est constitué par des versets qu'on peut lire à la fois en sanskrit et en prākrit.

La poésie de Bhaṭṭi est souvent ingénieuse, malgré la banalité du thème. Comme le note Keith, l'excès même des contraintes qui ont pesé sur le poème a tourné parfois à l'avantage du style, freinant l'emploi des longs composés et des images alambiquées. Il a fallu d'autres artifices pour que Bhaṭṭi retrouve quelque chose qui ressemble à de la simplicité.

En tout cas, l'ouvrage jouit d'une grande célébrité. Il a déclanché toute une littérature. Citons seulement le *Rāvaṇārjunīya* (ou *Arjunarāvaṇīya*) de Bhauma(ka) [nom sujet à varier dans la tradition], auteur kaśmīrien de date incertaine (peut-être antérieur au VIIe siècle), qui illustre dans leur ordre les règles de Pāṇini, en 27 chants, tout en relatant l'épisode connu du *Rām.* VII.31-33. Le *Kavirahasya* ou « Mystère du poète » de Halāyudha (Xe siècle) en deux recensions, fournit un répertoire des racines sanskrites dans le cadre d'un panégyrique du roi *rāṣṭrakūṭa* Kṛṣṇarāja III. Plus curieux encore est le *Jagadvijayacchandas*, par Kavīndrācārya (XVIIe siècle), recueil de racines et de mots lexicaux arrangés en une sorte de litanie à l'adresse d'un prince contemporain.

§ 1780. Kumāradāsa. On place Kumāradāsa (ou Kumārabhaṭṭa) antérieurement à Māgha, mais après Kālidāsa et après la *Kāśikāvṛtti* (vers 650). Le *Jānakīharaṇa* « L'enlèvement de Sītā », dont le texte a été trouvé dans le Sud et figure dans une version singalaise ancienne (d'où la croyance répandue que l'auteur n'est autre que le roi de Ceylan de ce nom, qui régna en 517-526), traite de l'épisode connu du *Rāmāyaṇa*. Comme dans les autres *kāvya* d'allure épique, les faits sont souvent retracés de manière schématique, l'ampleur étant réservée aux éléments

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

descriptifs : scènes de la cour, jeux, images galantes, vision des saisons, du soleil couchant, de la montagne, etc. Il y a aussi les habituels préceptes de politique.

En fait, le poème commence avec le règne de Daśaratha; le mariage de Sītā n'intervient qu'au chant VII, et le chant XX et dernier pousse jusqu'au triomphe» de Rāma. Mais seule une partie du poème a été conservée en sanskrit; le reste est du sanskrit reconstitué sur la base d'une glose singalaise littérale, elle-même incomplète et où une allusion est faite à un chant XXV. L'imitation de Kālidāsa est flagrante pour le sujet comme pour la forme, mais le style de Kumāradāsa, riche en mots rares, est plus compliqué que celui de son aîné; seule la métrique demeure relativement simple. L'ouvrage porte trace d'une double recension.

§ 1781. **Śrīharṣa et Maṅkha.** Les «grands *kāvya*» se multiplient à partir des IXe et Xe siècles, mais peu d'entre eux méritent de sortir de l'obscurité. Le genre s'enfonce peu à peu dans la convention, les clichés se répètent de l'un à l'autre, une virtuosité toute formelle, parfois éblouissante d'ailleurs, tient lieu de tout don véritable. Les sujets sont empruntés surtout au cycle de Rāma et à celui de Kṛṣṇa; en troisième lieu viennent les thèmes purāṇiques; enfin, bien en retrait, les épisodes du *Mahābhārata* (autres que ceux dont Kṛṣṇa est le héros). Les histoires de mariage sont les sujets préférés. On a ainsi des séries de *Rāmacarita* ou *°vilāsa*, des *Rāmāyaṇasaṃgraha, Rāmacandrodaya, Rāghavayādavīya, Pārvatīpariṇaya, Rukmiṇīpariṇaya, Rādhāmādhavavilāsa*, etc.

Deux œuvres émergent, l'une et l'autre du XIIe siècle :

a. Le *Naiṣadha-* (ou : *Naiṣadhīya-*)*carita* «L'histoire du *Naiṣadha*» de Śrīharṣa, poète de cour d'un prince de Kanauj (Vijayacandra), mais né probablement au Bengale. Vaste épopée en 22 chants, qui, sous prétexte de narrer l'épisode de *Nala et Damayantī* (§ 784), multiplie les dissertations sur des sujets philosophiques ou techniques, attestant d'ailleurs une maîtrise éclatante en nombre de *śāstra;* l'auteur, on ne doit pas l'oublier, est aussi celui d'un traité fort érudit sur le *Vedānta*, le *Khaṇḍanakhaṇḍakhādya*. Au chant XVII, les dieux qui ont pris part au *svayaṃvara* décrivent les diverses doctrines dont ils se font les protagonistes, et l'ensemble du poème forme une sorte de cursus religieux et philosophique, où ne manquent pas des allusions, relativement insolites, aux matérialistes, à Dattātreya, aux douze idoles de Viṣṇu, à la déesse bouddhique Tārā, etc. Les représentations érotiques sont également en évidence, souvent au détriment du tact, ainsi quand Nala lui-même décrit au chant VII les charmes physiques de celle qu'il aime. Il y a des portions inspirées du *Raghuvaṃśa* et du *Śiśupāla*. Le récit lui-même procède d'un pas si lent qu'il parvient tout juste, à son terme, à peindre le lever de lune succédant au jour des noces de Damayantī; le seul épisode du *svayaṃvara* n'occupe pas moins de cinq chants. Le poème comporte de longs discours où ne manquent pas les maximes bien frappées, les formules vigoureuses. Le conflit de l'amour et du devoir qui se traduit dans les paroles de Nāla, au chant IX, pressant Damayantī de choisir un dieu pour époux, et dans les réponses de la jeune femme, est défini en termes saisissants; il rappelle le conflit qui s'exprime dans

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

le *Saundarananda*. Le thème de Nala a fait l'objet d'un certain nombre d'autres poèmes, parmi lesquels le *Nalodaya* précité (§ 1768) et une suite au *Naiṣadha*, un *Uttaranaiṣadha*, qui a été composé au XIXe siècle par Vandārubhaṭṭa, en 16 chants.

§ 1782. *b*. Le *Śrīkaṇṭhacarita* du poète kaśmīrien Maṅkha ou Maṅkhaka décrit en 25 chants la destruction du démon Tripura par le dieu Śiva. Le style atteste une redoutable virtuosité, qui en fait l'un des ouvrages les plus difficiles du genre. On y trouve de longues descriptions, et, au chant III, une relation sur l'auteur, sa famille et son pays. Maṅkha est aussi le compilateur d'un lexique réputé (§ 1547), dont il a versé la substance dans son épopée. Le chant XXV, peut-être rajouté après coup, est assez intéressant : il dépeint une réunion littéraire ou *sabhā* : Maṅkha nous montre comment il fut amené à lire son œuvre chez son frère même, qui était ministre du roi Jayasiṃha du Kaśmīr, et qui avait groupé un nombre de poètes, d'érudits, d'autres notables ; il donne des caractéristiques poétiques des 33 personnalités présentes, parmi lesquelles on voit figurer le poéticien Ruyyaka (§ 1562) et l'historien Kalhaṇa (§ 1768), dont le nom est écrit Kalyāṇa. Cette portion finale est écrite en *śloka* de facture plus simple.

§ 1783. **Autres mahākāvya.** Le reste est poussière. On peut relever cependant quelques noms : le *Haravijaya* ou «La victoire de Hara», du kaśmīrien Rājānaka Ratnākara (IXe siècle), en 50 chants et 4321 vers — le plus volumineux spécimen du genre — qui retrace à l'imitation de Māgha la victoire de Śiva sur le démon Andhaka, en bourrant la matière de digressions politiques et érotiques, de descriptions diverses, d'un exposé de śivaïsme kaśmīrien, etc. Le *Harivilāsa* «Les jeux de Hari» par Lolimbarāja, un auteur méridional sans doute du XIe siècle, est de dimensions beaucoup plus modestes ; c'est une épopée kṛṣṇaïte en 5 chants. C'est aussi le thème de Kṛṣṇa que développe le *Yādavābhyudaya* «Le triomphe du Yādava» de Vedāntācārya (*aliās* Veṅkaṭanātha ou Veṅkaṭeśa ou encore Veṅkaṭadeśika), en 24 chants ; l'auteur, du XIIIe siècle, est surtout apprécié par ses traités vedāntins, orientés vers les thèses des Śrīvaiṣṇava ; le piquant est que le *Yādavābhyudaya* fut commenté par un autre Vedāntin notoire, Appayadīkṣita, qui avait passé sa vie à réfuter ces thèses et qui, commentant ici le *Yādavābhyudaya*, rend un insigne hommage à son adversaire. A Appayadīkṣita lui-même, qui est du XVIe siècle, on doit plusieurs *kāvya*, dont le gracieux et spirituel *Āryāśataka* «Une centaine de vers en mètre *āryā*», en l'honneur de Śiva.

Le *Kīcakavadha* «Le meurtre de Kīcaka», en 5 chants, par Nītivarman (auteur prob. bengālī, antérieur au IXe siècle), dont le thème est puisé dans un épisode fameux du *Virāṭaparvan*, a été conçu pour illustrer toutes les variétés du *yamaka* (§ 1567), ainsi que le *śleṣa* (chant III).

On peut faire une place à part aux œuvres de Kṣemendra (Vyāsadāsa), poète de cour du roi Ananta du Kaśmīr (XIe siècle), figure typique de polygraphe qui, outre des manuels notables de poétique (§ 1564), de politique, de métrique, de poésie didactique (§ 1805 et suiv.) — une trentaine d'œuvres au total — a laissé plusieurs *kāvya*, à savoir : *a*. Des résumés versifiés de l'Épopée, la (*Mahā-*)*Bhāratamañjarī* et la *Rāmāyaṇa*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mañjarī, «bouquets» qui constituent apparemment des exercices poétiques. D'autre part, *b.* Le *Daśāvatāracarita*, qui relate en dix chants les «Dix incarnations» de Viṣṇu, la neuvième, celle du Buddha, étant amalgamée avec des mythes viṣṇuïtes. D'assez faible valeur littéraire, ces œuvres se distinguent pourtant de la masse des autres par un style relativement simple et coulant.

§ 1784. Un ouvrage curieux est le *Kathākautuka* de Śrīvara (xve siècle); c'est l'adaptation d'un poème persan, l'histoire de Joseph d'après le *Yusuf u Zuleikha* de Jāmī, avec intrusion d'éléments śivaïtes (ainsi l'hymne à Śiva au chant XV et dernier).

Un autre écrivain multiforme a été Ghanaśyāma, ministre d'un roi de Tanjore (xviiie siècle); parmi plus de 60 ouvrages en sanskrit figurent sous son nom une série de *kāvya*, de facture plus ou moins pédantesque; on lui doit aussi un grand nombre de commentaires et peut-être une sorte d'anthologie dramatique, le *Damaruka*.

Plus rarement, le poème épico-lyrique repose sur la versification d'un roman en prose, tel le *Kādambarīkathāsāra*, tiré de Bāṇa (§ 1841) par un certain Abhinanda du Kaśmīr, au ixe siècle, poème en 8 chants; d'un autre Abhinanda, le Gauḍābhinanda, peut-être un contemporain du précédent, on possède un *Rāmacarita* en 36 chants, résumé du *Rāmāyaṇa* jusqu'à la mort de Kumbha-Nikumbha. Kṣemendra a aussi versifié plusieurs œuvres littéraires, et notamment *Kādambarī*.

La production des *kāvya* n'a pas désemparé jusqu'à l'époque la plus récente. Parmi les actuels artisans, auxquels sont dus aussi des drames, des poèmes brefs, des *campū*, etc., on peut citer Narayana Shastri (Tanjore), né en 1860, Y. Mahalinga Shastri (Madras), M. Ramasastri (Mysore), C. Venkataramanayya (Mysore), V. Raghavan (Madras), et même des femmes, Sundaravalli (Mysore), Kshamā Rao (Bombay) : à cette dernière, on doit entre autres une Vie de son père, le sanskritiste renommé Sankar P. Pandit, vie retracée en 17 chants, d'une plume élégante et simple. Nombreux sont les poèmes sur la reine Victoria, sur des *darbar*, sur Tilak, Motilal Nehru; sur Gāndhī, notamment une *Gītā* en 24 chants par Tadpatrikar, inspirée par la *Bhagavadgītā*; une autre (*Satyāgrahagītā*) par la paṇḍitā Kshamā Rao. On a aussi des traductions de poèmes de Tagore, de romans bengalis, etc.

§ 1785. **Les kāvya historiques.** Plusieurs des ouvrages cités sont des biographies légendaires, à commencer par le *Buddhacarita* ou par cette manière de *praśasti* qu'est le *Raghuvaṃśa*. D'autre part, les panégyriques de l'épigraphie sont des poèmes à prétention historique. Les *kāvya* proprement historiques ne diffèrent nullement, par la technique du moins, des poèmes à contenu mythique. Leur sujet certes les oblige à certaines limites, mais la part de convention se retrouve à plein dans la facture, dans les éléments descriptifs qui forment d'ordinaire l'essentiel de l'œuvre.

En dehors de l'épigraphie, le spécimen le plus ancien d'un *kāvya* historique (si l'on ne tient pas compte du *Harṣacarita*, § 1839, lequel est d'ailleurs en prose) est fourni par le *Gauḍavaha* «Le meurtre du Gauḍa» de Vākpatirāja (Bappai-rāa), un protégé du roi Yaśovarman de Kanauj,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

milieu du VIIIe siècle. Le poème, 1900 strophes en *māhārāṣṭrī*, narre la défaite qui fut infligée par ce roi à un prince Gauḍa (§ 219) ; l'élément historique occupe peu de place, mais le texte est-il complet? Ce qu'on en a semble une sorte de prélude, et l'œuvre a pu être interrompue par la chute de Yaśovarman.

Le *Navasāhasāṅkacarita*, de Padmagupta (*alias* : Parimala), début du XIe siècle, en 18 chants, relate la conquête faite par le roi Sindhurāja Navasāhasāṅka de la fille du roi des *nāga* Śaśiprabha (cf. § 217) ; l'élément historique est donné ici par voie d'allusions, sous un récit parfaitement mythique.

A partir du XIIe siècle, ces textes pseudo-historiques se multiplient. Les Jaina en particulier ont été fort enclins à ce type de composition, et un de leurs plus féconds écrivains, Hemacandra, a pu dans ce domaine donner l'impulsion par son *Kumārapālacarita*, qui en 28 chants (20 en sanskrit, 8 en prākrit) traite des rois Cāḷukya d'Aṇhilvāḍ et notamment de Kumārapāla (§ 217). L'ouvrage illustre en même temps les règles de grammaire, d'où son titre *Dvyāśrayakāvya* « Poème à double support ». L'histoire de Kumārapāla est concernée aussi par un autre poème jaina, de Somaprabha (fin du XIIe siècle) où l'histoire sert de cadre à des sermons, mis dans la bouche de Hemacandra et destinés à obtenir la conversion au jainisme du héros ; semé de 58 *kathā* ou « récits » édifiants, l'ouvrage est en *māhārāṣṭrī* jaina, prose et vers, avec quelques parties en sanskrit, d'autres en *apabhraṃśa*.

Citons encore le *Pṛthvīrājavijaya* de Jayānaka, 12 chants (subsistants), fin du XIIe siècle, qui couvre une période mal connue, le début des Cāhumāna et l'histoire ancienne du Rājputānā ; le *Rāmapālacarita* (§ 1752) ; l'*Acyutarāyābhyudaya* de Rājanātha Diṇḍima, 12 chants, qui brosse la généalogie et les exploits d'un prince Coḷa de Vijayanagara (XVIe siècle) ; de la même époque, le *Sūrjanacarita* de Candraśekhara, en 20 chants, œuvre originale du Bengale ; le *Vīrabhānūdaya* par Mādhava, sur la dynastie Vāghelā ; le *Raghunāthābhyudaya*, à la gloire d'un roi de Tanjore au XVIIe siècle, par sa propre épouse Rāmabhadrāmbā.

La compilation a persisté jusqu'à nos jours, supplantée peu à peu par les poèmes en vernaculaires.

§ 1786. **Bilhaṇa.** Toutes ces œuvres sont effacées par celles de Bilhaṇa et surtout de Kalhaṇa. C'est le Kaśmīr qui a donné ici les œuvres prééminentes, comme pour d'autres secteurs des lettres sanskrites. Le *Vikramāṅkadevacarita* de Bilhaṇa (fin du XIe siècle et cf. § 217) dépeint la vie du roi Vikramāditya VI Tribhuvanamalla de Kalyāṇa, en 18 chants. L'auteur parle des ancêtres du souverain, puis s'attarde aux guerres qu'il a menées ; plusieurs chants sont consacrés à des thèmes conventionnels, l'effet du printemps sur les passions humaines, les jeux du roi et de sa jeune femme, les plaisirs de la chasse, etc., le tout arrangé dans le cadre des Saisons. L'intervention de Śiva dans les affaires politiques laisse planer le doute sur l'authenticité des faits allégués, qui d'ailleurs demeurent souvent dans un vague prudent. C'est avant tout une œuvre littéraire, qui n'est pas sans valeur — jusque par ce mérite négatif d'être dénuée d'affectation dans la forme. De l'auteur nous connaissons (par son autobiographie au chant XVIII

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et dernier) le parentage, les étapes principales de sa carrière; on retrouvera son nom § 1790.

§ 1787. Kalhaṇa. D'une toute autre importance, tant au point de vue historique (cf. § 212 et suiv.) que littéraire, est la fameuse *Rājataraṅgiṇī* de Kalhaṇa. Les buts mêmes que s'est proposés l'auteur, dans une partie au moins de son ouvrage, à savoir de faire le moraliste et non pas simplement le chroniqueur, le soin qu'il prend à peindre les caractères, son penchant pour les maximes, pour les épisodes comportant un enseignement humain, étaient des dispositions favorables pour une œuvre qui à tous égards sort de l'ordinaire. Ces mérites n'eussent pas suffi peut-être si Kalhaṇa s'en était tenu au style *kāvya*. Mais justement, à part certaines descriptions verbeuses, le style est une sorte de prose versifiée qui, par le ton incisif du dialogue, le ramassé de l'expression, fait penser à des passages du *Mahābhārata*. A côté de la sèche chronique, l'auteur donne place à des épisodes colorés, des images originales. Le règne de Harṣa (1089-1101) et celui de Sussala (1112-1128) sont riches en scènes frappantes; on notera maints détails importants pour l'histoire sociale, les origines mythiques du drainage au Kaśmīr, les rivalités entre les sectes et les castes, le tableau des cultes populaires, l'administration du royaume, les exactions de certains rois et de certains fonctionnaires, etc. Ces passages et bien d'autres, où l'on sent un contact avec une réalité toute proche, quelle que puisse être la poétisation, entraînent un dépouillement du style, précipitent une allure dramatique qui placent l'œuvre bien loin des limites et des asservissements habituels du *kāvya*.

c. *La lyrique proprement dite*

§ 1788. Généralités. Bien qu'ayant été relégué au second rang par le développement extraordinaire du «grand *kāvya*», le poème lyrique proprement dit n'a cessé de fleurir. Il comporte d'ailleurs nombre de traits communs avec le *mahākāvya*, au moins sur le plan du style. Les dimensions des œuvres, qui vont de quelques strophes (type *muktaka* ou «détaché») à une ode plus ou moins étendue, excluent en principe le sujet épique. En revanche, le sujet religieux, héritage de l'hymnologie védique, est très fréquent. Nous avons étudié par avance (§ 880 et suiv.) ce type de poèmes qui comprend en particulier les strophes lyrico-religieuses de Bāṇa et de Mayūra, et dont le point culminant est marqué par le *Gītagovinda*, l'un des chefs-d'œuvre de la lyrique indienne, en même temps qu'un texte important par l'impulsion qu'il a donnée au viṣṇuïsme médiéval. Ce qui nous retiendra ici, ce sont les œuvres «profanes», dans la mesure où l'inspiration laïque se laisse dissocier de l'inspiration sacrée. Il y a des traces probables de cette poésie (semi-) profane aux époques anciennes — rappelons les «ballades» du *Rgveda*, certains éléments lyriques retraçables en pāli ou dans le canon jaina. Mais il faut descendre à l'époque de Kālidāsa pour voir se fixer une lyrique non religieuse et dont, comme il était à prévoir, le cadre est emprunté à la vie galante. Ce qui ouvre la série sont précisément des œuvrettes attribuées à tort à Kālidāsa, le *Śṛṅgāratilaka* «L'ornement

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

frontal du sentiment érotique», une trentaine de strophes élégamment tournées; le *Ghaṭakarpara* ou «Le vase brisé» (aussi attribué à un auteur du même nom), 22 strophes de factures recherchée, à *yamaka's*, dont le fond est sans doute inspiré du *Meghadūta*. On a cité ci-dessus § 1768 le *Rākṣasakāvya*. Au poète du *Sūryaśataka*, Mayūra, est imputable un bref poème en 8 strophes, connu sous le nom de *Mayūrāṣṭaka* «L'octaine de Mayūra», portrait d'une jeune femme, plein de mots à double entente. D'autres petits ouvrages analogues ont été groupés dans le recueil du *Kāvyasaṃgraha* ou *Kāvyakalāpa*, ainsi, de Kṣemendra (§ 1783), le *Muktāvalī* et la *Lāvaṇyavatī*. Mi-religieux, mi-érotique (comme les œuvres citées § 884) est la *Pañcaśatī* ou «Les cinq cents (versets)» d'hommage à la Déesse, par un certain Mūka qui passe pour le contemporain de Śaṅkara.

§ 1789. Plus volumineuse est l'*Āryāsaptaśatī* «Les sept cents (strophes en mètre) *āryā*» par Govardhana, XIe siècle, un poète de cour du roi Lakṣmaṇasena et contemporain de Jayadeva qui le mentionne. C'est une collection de vers détachés, arrangés en sections (*vrajyā*) par ordre alphabétique, et avec un thème érotique prévalent. Le modèle a été la *Sattasaī* de Hāla (§ 1795), comme l'auteur le reconnaît lui-même. La réussite n'est que très partielle. Il existe plusieurs autres «sept-centaines» ou «trois-centaines» ou analogues, dont une *Satsaī* en hindī, par Vihārilāl qui précisément repose sur l'œuvre de Govardhana. Une composition du même type, mais à des fins religieuses, est le poème à la gloire de *Caṇḍī*, mentionné § 838.

§ 1790. La Caurapañcāśikā. L'auteur du *Vikramāṅkadeva* (§ 1786) et de *Karṇasundarī* (§ 1897), Bilhaṇa, a laissé aussi un poème lyrique intitulé *Caurapañcāśikā* «Les cinquante stances du voleur» (alias : *Caurīsuratapañcāśikā*, ou brièvement *Pañcāśikā* «La cinquantaine» — le titre plein n'est pas parfaitement clair). C'est le souvenir évoqué par le poète des joies amoureuses qu'il a goûtées dans sa liaison avec une jeune princesse; les images sont d'un réalisme ardent, sous la parure poétique. Sur cette base on a dû plus tard élaborer un récit aux termes duquel Bilhaṇa, ayant été condamné à mort pour avoir fréquenté la fille du roi (auprès de qui il avait été placé comme précepteur), composa et récita aux lieux mêmes de l'exécution les 50 strophes qui émurent à tel point le prince qu'il fit grâce aussitôt et bénit l'union des jeunes gens. Ce récit-cadre, appelé *Bilhaṇacarita* ou *Bilhaṇakāvya*, varie lui-même selon les manuscrits, manque dans beaucoup, alors que d'autres vont jusqu'à donner les noms du roi et de la princesse.

Le poème est conservé en plusieurs recensions, dont une au Kaśmīr, une au Sud; cinq versets seuls sont communs à tous les textes, alors que 34 le sont aux deux versions citées. L'autorité elle-même de Bilhaṇa est au demeurant assez incertaine. Vaguement inspiré du *Meghadūta* et d'un épisode du *Mahābhārata*, la *Pañcāśikā*, rédigée en strophes *vasantatilaka*, déroule une suite de tableaux délicats, dans un style plein d'harmonie. L'état textuel de l'ouvrage atteste sa popularité. D'autres compositions s'y apparentent, intitulées parfois elles-mêmes *Pañcāśat* ou *Pañcāśikā*; l'une est une «Réponse» (*Bilhaṇapañcāśatpra-tyuttara*) par un certain Bhūvara, de date mal établie, qui expose les

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

lamentations de la fille du roi. Il y a de lointaines imitations en *apabhraṃśa*, *maraṭhī*, *gujrātī*.

§ 1791. Le Rtusaṃhāra. Le *Ṛtusaṃhāra* ou «La ronde des saisons» décrit en six chants les six saisons de l'année indienne, en commençant (fait singulier) par l'été, en terminant par le printemps. Ce motif qu'on retrouve incidemment au chant XIX du *Raghuvaṃśa* deviendra l'ingrédient presque indispensable des *mahākāvya*. Il a des points d'appui dans la littérature médicale, d'autres dans l'épigraphie des Gupta, ailleurs encore; l'ébauche littéraire en apparaît dans le *Rāmāyaṇa*, et déjà, dans la prose védique, diverses formules mettent en évidence les caractéristiques des saisons. Toutefois, à date ancienne, c'est le *Ṛtusaṃhāra* seul qui consacre à un pareil thème une composition autonome. La description des paysages, des manifestations de la nature, est combinée avec des allusions galantes : c'est la règle du genre. Le poème s'adresse d'ailleurs à une jeune femme, invitée à goûter les joies changeantes que procure chaque saison. Malgré certaines gaucheries, certaines redites, cette œuvre est bien équilibrée; elle donne du monde végétal, du monde animal, une vision assez fraîche. Bref elle ne serait pas indigne de Kālidāsa, auquel la tradition l'attribue; ce pourrait avoir été, comme on l'a pensé, un ouvrage de jeunesse. On sait d'autre part qu'il a été composé avant 472, ayant été imité dans une inscription de cette date (Kielhorn). On tend aujourd'hui, néanmoins, à rejeter l'attribution; on fait valoir les défectuosités du style et de la composition, on souligne que les poéticiens ne citent jamais le *Ṛtusaṃhāra*, que Mallinātha l'ignore, que rarement les Anthologies en font état, enfin qu'il n'y a aucun commentaire antérieur au XVIe siècle.

§ 1792. Amaru. Le chef-d'œuvre de la poésie lyrique profane est le recueil de cent stances, la «centurie» attribuée à Amaru(ka). La date de cet auteur est incertaine. Ānandavardhana (vers 850) connaissait le texte, Vāmana un peu plus tôt (vers 800) en citait trois stances, et l'on s'est demandé si la rédaction pouvait en être reportée jusqu'à l'époque de Kālidāsa. C'est peu probable : le style assez élaboré semble indiquer le VIIe siècle plutôt que le IVe ou le Ve. Sur l'auteur même, on ne sait rien, c'est l'un des personnages mystérieux de l'Inde ancienne, ce qui ne signifie pas qu'on doive écarter l'attribution ou traiter la «Centurie» comme un recueil collectif anonyme. L'unité de ton suffit à en dissuader. Rappelons par curiosité l'anecdote du *Śaṅkaradigvijaya*, aux termes de quoi c'est Śaṅkara en personne qui aurait composé l'œuvre : par le pouvoir du Yoga il aurait pénétré dans le corps du roi kaçmīrien Amaru, afin de connaître auprès des épouses de ce roi l'expérience des choses de l'amour qui faisait défaut à sa pratique universelle des Techniques.

L'Amaruśataka est connu en quatre recensions (celle du Sud, du Bengale, la version dite d'Arjunavarman ou de Bombay, la version mixte), déterminées par autant de commentaires ou de groupes de commentaires; 51 stances sont communes aux quatre, sur un total qui varie de 90 à 115, mais il y a d'assez fortes variantes dans la teneur et surtout dans la séquence. Dans les Anthologies, des strophes d'Amaru figurent anonymement ou sous divers patronages, d'autres sont attri-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

buées à Amaru qui manquent dans nos manuscrits du *Śataka*. Une vingtaine de commentaires sont connus, à partir d'Arjunavarman (XIIIe siècle) et les citations chez les poéticiens sont nombreuses.

§ 1793. L'inspiration d'Amaru est limitée. Comme il arrive en général dans la lyrique chaque strophe forme une unité qui se suffit à elle-même, chacune représente un tableau, une attitude, un instant piquant ou ému dans les relations entre l'homme et la femme; ce qui suit et ce qui précède, l'identité des personnages importe peu. L'amour y est léger d'ordinaire, optimiste, les querelles sont suivies de réconciliations rapides; plus rarement on rencontre l'évocation d'une douleur, d'une amertume. Le plan semble avoir été d'inventer des variations sur un même sujet. Ce sont les confidentes qui conseillent l'amoureuse craintive, consolent l'épouse inquiète; c'est la perruche indiscrète qui redit au matin les mots d'amour qu'elle a entendus la nuit. C'est la séparation des amants, le voyage entraînant l'époux loin de celle qu'il aime : reviendras-tu à midi, dit-elle en pleurant, reviendras-tu ce soir, la nuit prochaine ? Et lui qui voulait partir pour cent journées de voyage, voici qu'il ne peut plus s'arracher du foyer. Ou bien encore, c'est le voyageur qui prend de nuit la longue route, tandis que le tonnerre des lourdes nuées l'emplit de crainte et que sa femme esseulée regarde vainement sur le chemin. Ces pièces minuscules sont souvent de substance légère, mais presque aucune n'est indifférente, et l'expression épouse avec un art parfait ce qu'entend décrire ou suggérer le poète.

§ 1794. Spécimens de l'Amarušataka.

Dans sa colère, elle le serre solidement entre les doux liens de ses bras, lianes agiles; elle l'entraîne au pavillon des jeux, en présence de ses compagnes; « le feras-tu encore? » balbutie-t-elle d'une voix suave, faisant allusion à sa faute... Heureux, l'amant se laisse battre, décidé à tout nier, et tandis qu'elle pleure, il rit.

Finie l'emprise de l'amour, dissoute l'estime née de l'affection, abolie l'amitié; le proche passe devant moi comme s'il était un étranger... Quand je pense et repense à ces jours écoulés, ô amie chère, je ne comprends pas comment mon cœur ne se brise pas en cent morceaux.

Mieux vaut le jour que la nuit. — Non, la nuit est mieux que le jour. — Eh bien, non! que l'un et l'autre aillent à leur ruine, si l'on n'est point uni avec l'être qu'on aime.

Si mon amant est devant moi et qu'il me dit des mots d'amour, je ne sais plus si tous mes membres deviennent yeux ou deviennent oreilles.

Que faire? A qui le dire? Rāma n'est plus sur terre. Nul autre ne connaît la douleur d'être séparé de celle qu'on aime.

Chérie! — Seigneur! — Méchante, ne sois plus en colère! — Où vois-tu que je sois en colère? — Tu m'en veux. — Moi! Tu n'as aucun tort envers moi, c'est moi qui ai tous les torts. — Alors pourquoi pleures-tu, ta voix tremble-t-elle? — Devant qui est-ce que je pleure? — N'est-ce pas devant moi? — Que suis-je pour toi? — Ma bien-aimée. — Non, je ne la suis pas, et c'est pourquoi je pleure.

Jadis, froncer les sourcils était de la colère; le silence, une punition; un sourire échangé servait de pardon; un regard, de faveur. Ah, vois-tu, notre amour est bien mort, puisque tu te roules à mes pieds et que ma colère, à moi méchante, ne cède point.

Aussi loin que porte la vue, la femme du voyageur regarde le chemin où est parti l'amant; puis lasse, quand les routes se confondent au déclin du jour,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

que les ténèbres rampent, elle fait douloureusement un pas vers la maison. Ne devrait-il pas être de retour en ce moment? Et, tournant bien vite le cou, elle regarde encore...

Ce coquin a vu ses deux bien-aimées assises sur le même banc; il s'est approché précautionneusement par derrière et tandis que de la main il bouche les yeux de l'une comme s'il voulait instaurer un jeu avec elle, il penche le cou de côté et l'autre fille, dont le cœur frémit d'amour, dont les joues brillent d'un rire retenu, voici qu'il l'embrasse.

La jeune femme a vu que personne n'était dans la chambre, elle s'est dressée sur son lit, a regardé longtemps le visage de son mari qui fait semblant de dormir; sans inquiétude, elle l'embrasse. Mais elle aperçoit un frisson sur sa joue... Elle courbe la tête de honte. Rires de l'époux, qui l'embrasse longuement.

Abandonne ta colère, ô belle; regarde-moi penché à tes pieds; jamais je ne te vis un tel courroux... Ainsi parlait l'époux. Elle détourna ses yeux mi-clos, laissa couler des larmes abondantes, et ne dit pas un mot.

Les sourcils ont beau se froncer, le regard perce, plein de désir. La parole a beau se contenir, le visage brûlé laisse naître un sourire. Le cœur a beau s'être endurci, la peau commence à frémir. Quand elle verra l'homme qu'elle aime, comment se terminera sa bouderie?

Cette fille aux longs yeux mobiles, les seins lourds et fermes et qui pointent, à la démarche ralentie par le poids de ses larges hanches, c'est ma bien-aimée, celle qui me ravit l'existence.

Il ne manque pas d'autre poésies à thèmes galants, des *Śṛṅgāra-sāra* ou *°rasa* ou *°mañjarī* ou *°vilāsa,* des *Ratimañjarī,* mais aucune ne se laisse comparer de loin avec Amaru, si ce n'est la portion «*śṛṅgāra*» de la triade de Bhartṛhari (§ 1801), où toutefois l'intention moralisante est sensible et dont nous parlerons avec les autres spécimens de poésie gnomique. Le trait commun entre toutes ces œuvres est le groupement des strophes en «centaines» : la propension des Indiens pour les arrangements numériques a créé là une convention féconde.

Un peu à part est la *Ṛjulaghvī,* 22 strophes versifiant l'histoire de Mālatī et Mādhava (§ 1883), par Pūrṇasarasvatī, œuvre moderne. Il existe sans doute d'autres transcriptions lyriques de drames anciens.

§ 1795. La lyrique prākrite. Hāla. De même qu'il y a une épopée prākrite allant de pair avec le lyrisme «épique» en sanskrit, de même il y a une lyrique prākrite dont l'expression la plus achevée est la fameuse *Sattasaī* (skt : *Saptaśatī*) «Les sept cents (strophes)», recueil en *māhārāṣṭrī* attribué à Hāla, de la dynastie des Śātavāhana. Si cette attribution était à prendre à la lettre, il faudrait situer l'ouvrage dès le Ier ou le IIe siècle, vu que Hāla est d'après les *Purāṇa* le 17e roi des Āndhra ou Śātavāhana (Śālivāhana) du Dekkan. La géographie de l'œuvre est bien celle du Mahārāṣṭra, et ce qu'on sait de la faveur dont jouissaient les lettres prākrites sous ces princes inciterait aussi à admettre cette attribution. Il est pourtant difficile de faire remonter la *Sattasaī,* du moins dans l'état où nous l'avons, à une date si haute. On est amené à considérer qu'il y a eu un noyau ancien, autour duquel un réviseur aura accumulé des strophes de diverses provenances; on ne compte pas moins de six «recensions», parfois profondément divergentes, et qui n'ont en commun que 430 strophes sur 700 — en réalité sur les 1.200 auxquelles on arrive en ramassant tous les éléments épars de la tradition. En revanche, il n'est pas expédient de voir dans la *Sattasaī* une

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

simple compilation à l'origine; il y a une indéniable uniformité, qui paraît confirmer ce que laisse entendre une certaine tradition quand elle dit que l'auteur a recueilli de la bouche du peuple des «chansons» (*gāthā*) qu'il a ensuite arrangées littérairement. D'autres traditions, plus récentes, connaissent, au moins en partie, des noms d'auteurs de strophes ou de séries de strophes particulières; parmi ces auteurs, il y aurait même des femmes. Bref, le problème est complexe, et il est en tout cas impossible de décider si le roi Hāla est lui-même le premier «arrangeur», ou quelque poète de sa cour (on a pensé à Śrīpalita).

Il demeure que l'œuvre en son fonds est nettement populaire; c'est même la seule œuvre d'inspiration populaire que compte la littérature indo-âryenne de l'antiquité : la langue simple, directe, concise, est savoureuse et riche en mots *deśī* (§ 115).

§ 1796. Ce qui apparaît dans ces strophes (dont deux ou plusieurs s'agencent parfois en un chant), c'est la vie du peuple indien au village, dans la maison, les paysages familiers (scènes agricoles, pâturages, fêtes rustiques, chasse, saisons, croquis d'animaux), des sentiments simples, plainte de l'amant éloigné, de l'amante abandonnée, jalousie, bouderie. Les remarques sur l'amour sont d'un caractère plus détaché que chez Amaru; souvent, une idée morale est présente, et la lyrique de Hāla avoisine alors la tendance gnomique, mettant en lumière quelque vice, exaltant quelque vertu. La vie citadine est représentée par des versets sur les courtisanes et le gynécée; enfin il en est d'autres qui semblent sortis d'un récit épique, d'un conte. Il y a les filles du village qui, quoi qu'en dise Yaśodā, savent très bien que Kṛṣṇa n'est pas un enfant; la scène de la femme irritée aux pieds de qui se jette l'époux, cependant que leur jeune garçon, grimpant sur le dos du papa, oblige malgré elle la jeune mère à rire et désarme sa colère; et bien d'autres images pleines d'une vivacité charmante.

Les Traités citent assez fréquemment la *Sattasaī;* il est vrai que plusieurs de ces citations ne sont confirmées par aucune recension de l'ouvrage. Louée par Bāṇa (dans l'introduction au *Harṣacarita*), la *Sattasaī* a été plusieurs fois commentée.

§ 1797. Spécimens de Hāla (d'après Weber).

Son bien-aimé s'est endormi, las de déchirer la terre avec le soc qui pénètre dans la glèbe humide; la pauvre reste là toute la durée des Pluies sans goûter les joies de l'amour. (I. 327.)

Quand de deux êtres qui ont poussé ensemble dans la joie et la douleur, dont l'amour a longtemps grandi, l'un des deux meurt, c'est lui qui est vivant, l'autre est mort. (142.)

Chère amie, un jour encore, un seul, ne m'empêche pas de pleurer! Demain, quand il sera parti — et si je ne suis pas morte — je ne pleurerai plus. (503.)

Les filles du village aux seins lourds ravissent le cœur des connaisseurs, lors de la fête de l'Amour, lorsqu'elles n'ont pour parure qu'un corsage teint de safran. (546.)

[Viens : nous sommes en sécurité.]

Le méchant chien est mort, la belle-mère est ivre, mon mari est ailleurs et (par comble de bonheur) le verrou a été brisé par un buffle. Qui le dira jamais? (550.)

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

[L'été.]

Le buffle tourmenté par la chaleur lèche le serpent qu'il prend pour un rivulet de montagne; le reptile boit la bave du buffle qu'il prend pour un torrent de pierres noires. (552.)

Le laboureur se réjouit du champ de riz sali de fange, regorgeant d'eau et où l'on enfonce jusqu'aux genoux, comme (il se réjouit) de son fils (sale, tétant le lait et chevauchant sur son genou). (568.)

La lune nouvelle au ciel, environnée de la rougeur du crépuscule : telle la marque de l'ongle sur le sein de la jeune épouse, dissimulée sous la rouge mousseline. (570.)

Ô été qui en séchant les fossés et garnissant de feuilles les bosquets, facilites les rendez-vous, ô pierre de touche pour l'or du plaisir amoureux, puisses-tu ne pas disparaître! (628.)

[Idylle de montagne.]

Heureux ceux qui vivent dans un village de la montagne, où les haies sont épaisses et feuillues, où les roseaux se balancent, bercés par le vent : on peut s'y donner au plaisir, sans être dérangé! (637.)

[Après les Pluies.]

La surface de la route est comme la raie des cheveux sur la tête du village : un peu de fange en son milieu, mais sur les deux côtés la boue est déjà séchée. (684.)

[Fausse adresse.]

Dans le champ de sésame, blanc de givre au matin, voyant le long et verdoyant chemin secret qu'a pris l'amante (sa femme qui a rejoint un amoureux), le (sot) laboureur s'en prend à son bœuf. (695.)

[Plus de rendez-vous possible!]

La femme du laboureur gémit sur le champ de sésame : les rayons solaires ont brisé son éclat, l'ont blanchi; remué par les dents des mulots, il est en péril. (769.)

§ 1798. Les Anthologies. *L'Āryāsaptaśatī* (§ 1789) et la *Sattasaī* de Hāla nous acheminent aux Anthologies. La majeure partie de la poésie lyrique en sanskrit, hors du *mahākāvya*, est venue se condenser dans les Anthologies. Nombre de poètes ne sont connus que par ces compilations, qui ont conservé des pièces d'un art achevé et d'autres, bien plus anciennes que l'époque du recueil où elles figurent. Il est vrai que les attributions sont loin d'être toujours authentiques, et qu'en particulier les versets dont on a crédité des auteurs de grand renom ont chance d'être apocryphes. Tel est le cas des versets attribués à Pāṇini (cf. § 1759) et bien d'autres.

Nous avons parlé par avance des Anthologies «religieuses» (§ 884), à savoir le *Kṛṣṇakarṇāmṛta* et la *Padyāvalī*, riches l'une et l'autre de ce lyrisme exubérant auquel prête si volontiers l'adoration kṛṣṇaïte.

Parmi les autres recueils, on peut citer dans l'ordre chronologique : le *Kavīndravacanasamuccaya* (titre extrait conjecturalement de la strophe introductoire), œuvre anonyme qui peut être du XIe siècle et dont le compilateur est sans doute bouddhiste, car elle contient des strophes sur le Buddha et sur Avalokiteśvara; au total 525 strophes (attribuées à 115 poètes), divisées en sections dites *vrajyā's* et dont le thème prédominant est l'amour.

Du début du XIIIe siècle (exactement en 1206) est le *Saduktikarṇāmṛta* ou *Sūkti*° par Śrīdharadāsa, un vassal du roi Lakṣmaṇasena : 2370

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

strophes appartenant à 485 auteurs — en notable partie des auteurs bengālīs — et réparties en 5 *pravāha*. Cinquante ans plus tard, la *Subhāṣitamuktāvalī* ou *Sūkti*° de Jalhaṇa, composée dans le Sud, présente en deux recensions et comptant non moins de 2790 vers en 133 sections; on l'appelle parfois encore *Sūktimālikā*. Au XIVe siècle, nous avons la *Śārṅgadharapaddhati* de Śārṅgadhara (exactement en 1363) : 163 subdivisions, 4689 strophes, arrangement analogue aux deux Anthologies précédentes. Sans doute aussi au XIVe siècle le *Sūktiratnahāra* de Kāliṅgarāya Sūrya, du Sud, en 4 *parvan* précédés de 6 *paddhati* introductoires. Au XVe siècle, la *Subhāṣitāvalī* de Vallabhadeva (dont une portion peut être beaucoup plus ancienne), 3527 strophes en 101 *paddhati*; environ 300 auteurs et œuvres citées. Il y a une autre compilation du même nom par Śrīvara, également du XVe siècle, mais originaire du Kaśmīr. Au XVIe siècle probablement, la *Subhāṣitahārāvalī* de Śrīhari Kavi.

Il en a été encore fabriqué au XIXe siècle, et l'on en connaît plus de 80 au total. Citons à titre de curiosité le petit recueil intitulé *Kavīndracandrodaya* (XVIIe siècle) qui contient les adresses faites à l'empereur Shah Jehan quand, à la requête de Kavīndrācārya, il abolit la taxe sur les pèlerinages; cette œuvre, qui contient 69 noms d'auteurs (inconnus à peu d'exceptions près), a des passages en prose.

La plupart des Anthologies sont divisées en larges sections, articulées elles-mêmes en sous-sections, d'après les grands thèmes de la vie humaine, les grands sujets descriptifs (il y a par exemple un chapitre des Saisons, à peu près inévitable). Parmi les auteurs mentionnés figurent des femmes — comme il en figure déjà parmi les «auteurs» des hymnes védiques, cette toute première Anthologie de l'Inde, qui a pu donner l'impulsion à la catégorie littéraire tout entière. Ainsi on a Vijjā (Vijjakā, Vijjikā), dont le nom, comme celui de quelques autres, est donné par Rājaśekhara (si l'identification est admise) sous la forme de Vijayāṅkā. Ou encore Morikā, de date inconnue; Sītā (à identifier avec une Śītā mentionnée par Vāgbhaṭa?) citée dans le *Bhojaprabandha*; Ramābāi au XIXe siècle (Mysore). On a réuni en volume (J.-B. Choudhury et Roma Choudhury) ces poèmes de femmes (dont certains sont en prākrit); l'authenticité de plusieurs est à vrai dire douteuse.

Il existe une Anthologie prākrite, le *Vājjālagga* de Jayavallabha (œuvre jaina), de caractère plutôt gnomique, puisqu'elle vise à illustrer les «trois buts» de l'activité humaine; toutefois la majorité des strophes est du type galant. La langue comporte des traces d'*apabhraṃśa*, la versification est en *āryā*. Les strophes, au nombre de 795, dont 76 se retrouvent chez Hāla, sont réparties en sections dites *vajjā* (skt *vrajyā*), d'où le nom de l'ouvrage «(Livre) caractérisé [*lagga* = *cihna*] par des *vajjā*». Date incertaine; on a pensé au IXe siècle.

d. *La poésie gnomique*

§ 1799. **Généralités.** La poésie gnomique est en partie mal séparable de la lyrique proprement dite, lorsque, comme il arrive souvent, elle revêt le ton du *kāvya* ou qu'elle s'insère à l'intérieur d'un long poème.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Depuis la grande épopée (et sans peine on décèlerait les premières traces jusque dans le Veda) on trouve des maximes tantôt isolées, tantôt et plus souvent réunies en groupes, qui visent à instruire, à moraliser, à décrire telle ou telle doctrine. Des portions considérables du *Mahābhārata* ne sont autres que de la poésie gnomique (§ 792) ; même dans le *Rāmāyaṇa*, les discours moralisants ne manquent pas. Plus tard, il n'est guère de genre littéraire, depuis la prose des contes jusqu'au drame, jusqu'au *Purāṇa* ou à la *Smṛti*, aussi bien dans les textes religieux que dans les profanes, où nous ne rencontrions des éléments gnomiques qui se réfèrent à la sagesse pratique, à l'expérience des hommes et des choses. Pour les traditions bouddhiques, il suffit de rappeler le *Dhammapada* pāli. Il y a ainsi une littérature gnomique diffuse, dont l'extension est énorme ; son mérite est de condenser en un verset (généralement un simple *śloka*, mètre «pédestre» en regard des mètres complexes de la lyrique) un trait de mœurs, une constatation, un conseil, exprimés sous une forme piquante, drôle, imprévue, qui force l'attention et retient la mémoire. Les définitions, les associations d'idées, les corrélations numériques et autres jouent un grand rôle ; dans les meilleurs cas, l'acuité de la pensée est servie par l'extrême concision du style sanskrit, dès qu'il est maintenu dans les limites étroites de la strophe ; seule l'image, empruntée aux choses de la nature, apporte une note littéraire.

A partir d'une certaine date on a réuni en séries, généralement en *śataka* ou «centaines», les maximes versifiées qui avaient cours dans tel ou tel cercle. Puis certains poètes ont composé eux-mêmes des collections. Les Anthologies (§ 1798) n'ont pas manqué d'accueillir des versets gnomiques en plus ou moins grande quantité.

§ 1800. **Cāṇakya.** L'une de ces collections, la plus ancienne peut-être, est celle qui est mise sous le nom de Cāṇakya, lequel est identifié par la tradition à Kauṭilya, le fameux ministre de Candragupta le Maurya. Ce patronage fait partie des attributions fantaisistes auxquelles se plaît la littérature : on a vu dans Cāṇakya-Kauṭilya le symbole même de la sagesse pratique et de la ruse, apte à s'exprimer aussi bien dans un traité méthodique des sciences de l'État que dans des versets didactiques ; l'*Arthaśāstra* attribué à Kauṭilya contient nombre de *śloka* (*kārikā*) à tendance gnomique.

En fait, le texte de Cāṇakya n'est nullement la transcription directe de maximes anonymes, populaires. Si la provenance en est multiple (un des versets parle d'un recueil «fait de divers *śāstra*»), si l'achèvement formel est inégal, la réalisation est de type tout littéraire.

Il existe de la «Sagesse de Cāṇakya» (*Cāṇakyanīti*, l'un des nombreux titres sous lesquels est connu cet ouvrage flottant) au moins 17 recensions authentifiées, où le nombre des vers varie de 100 (environ) à 576, ainsi que le mode de sectionnement, sans compter la teneur même de maintes strophes ; on trouve un état du texte jusque chez les bouddhistes du Nepāl et dans le Tanjur. Le contenu ne traite que pour une faible part de cette «conduite du prince» qu'annonce une strophe figurant (du moins dans certaines versions) en tête du recueil. Il y est question de règles de vie, des relations sociales, du destin, de la religion, enfin des femmes (les considérations, d'ordinaires pessimistes et satiriques, sur

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

la femme forment le lieu commun de toute la poésie gnomique dans l'Inde ancienne). Une partie des strophes sont groupées, d'autres, plus nombreuses, séparées. Un trait assez banal est le procédé énumératif, celui qu'on voit par exemple dans la strophe suivante : «sur trois points on doit se modérer : sur sa femme, sur la nourriture, sur l'argent. Sur trois points on ne doit jamais s'estimer satisfait : sur l'étude, sur la pénitence, sur la charité». Ou encore : «une seule fois les rois donnent des ordres, une seule fois les sages parlent, une seule fois la fille est donnée en mariage : chacune de ces trois choses n'a lieu qu'une fois» (analogue dans la *Manusmṛti*). Ou enfin : «le roi, la courtisane, le dieu de la mort, le feu, le brigand, l'enfant, le mendiant et, en huitième le magistrat de village — ces êtres ne remarquent rien des souffrances humaines». Il est question des vingt vertus que l'homme doit apprendre des animaux, une du lion, une du héron, quatre du coq, cinq de la corneille, six du chien, trois de l'âne. L'automatisme de la poésie gnomique est très prononcé chez le pseudo-Cāṇakya.

De cette *Nīti* émane vraisemblablement le recueil de Šānāq dont on trouve une version dans un texte arabe du XIIe siècle, le *Sirāj al-Mulūk* de at-Ṭortūšī ; ainsi que certains passages d'un texte javanais de 1220 environ, le *Tantri*(*-carita*).

Dans le même ordre de faits, citons le *Nītiratna* (ou titres analogues) qui fait partie des nombreuses œuvres attribuées à Vararuci ; le *Niśāra*, 21 stances moralisantes mises sous le patronage suspect de Ghaṭakarpara ; d'autres encore. Il existe même des «proverbes» imputés à Bharata, et dont a été conservée une version tibétaine.

§ 1801. **Bhartṛhari et les «Centuries».** Avec Bhartṛhari, c'est à nouveau l'un des grands noms de la littérature sanskrite qui surgit. Les trois «centuries» (*śataka*) dont il passe pour être l'auteur — celle de l'Amour (*śṛṅgāra*), celle de la Sagesse pratique (*nīti*), celle du dépassionnement (*vairāgya*) — mettent en évidence, à travers les défauts de la transmission textuelle et peut-être les interpolations, une vraie personnalité de poète. La première de ces trois centuries, celle qui contient le plus de pièces littérairement remarquables, est d'une inspiration analogue à l'œuvre d'Amaru (§ 1792). S'il est permis néanmoins de la ranger parmi les œuvres gnomiques, c'est d'abord qu'elle est associée aux deux autres parties du triptyque, c'est surtout que l'intention et la forme mêmes sont propres à l'édification. Ce sont en général des considérations sur l'amour et sa puissance, sur les femmes ; les joies de la sensualité sont décrites, pour être comparées à celles qu'éprouve l'âme apaisée, délivrée ; à mesure qu'on avance dans le texte, le ton moralisant s'accentue, la femme est représentée comme un poison, l'amour comme un faux appât, le seul bonheur réside, déclare-t-on, dans le renoncement, dans l'union avec la divinité. Il se peut, il est vrai, que cette évolution interne soit le fait d'un compilateur ; autrement dit, qu'on se trouve, ici encore, en face d'une anthologie. Mais, comme le note Winternitz, des arguments d'ordre interne, sans compter l'unanime témoignage de la tradition, laissent à croire que le *Śṛṅgāraśataka* est bien l'œuvre d'un seul auteur. Les deux autres sections, tout en attestant aussi une unité de facture et des connexions avec le *Śṛṅgāra*, ont dû être transmises de manière

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

défectueuse, et il est probable qu'une fraction seule est imputable à Bhartṛhari.

§ 1802. L'identité de Bhartṛhari n'est donc pas douteuse. Un point demeure, dont la solution est difficile : à savoir, si le poète des *Śataka* est identique au grammairien (§ 1532) dont la mort se laisse dater de l'an 651 par le témoignage formel du pèlerin chinois Yi-tsing. Yi-tsing ne dit pas expressément que ce grammairien avait composé aussi un recueil de vers, mais la chose pourrait résulter (comme Max Müller l'avait reconnu autrefois) d'une anecdote relative à la vie de Bhartṛhari racontée par le pèlerin chinois, comment sept fois il devint un ascète et sept fois retourna à la vie de maître de maison. D'autre part, cette assimilation se heurte à des difficultés : si le grammairien fut bouddhiste comme le déclare Yi-tsing (mais le fait reste à vrai dire contesté), l'auteur des versets est un *vedāntin* śivaïte. En tout cas, les récits qui courent sur Bhartṛhari sont sans grande valeur et l'identification avec l'auteur du *Bhaṭṭikāvya* (§ 1779) est à rejeter.

L'ouvrage, qui a eu l'insigne honneur d'être connu en Europe dès le milieu du XVIIe siècle par la version partielle qu'en donna un missionnaire hollandais, Abraham Roger, a été souvent traduit dans l'Inde et hors de l'Inde (en Occident, depuis Herder, à la fin du XVIIIe siècle). Les nombreuses imitations qui ont duré jusqu'à nos jours attestent l'influence de l'œuvre, comme témoigne aussi de sa diffusion le travail même dont elle a été l'objet, variantes nombreuses, divergences profondes dans le classement. On hésite à parler de recensions; cependant Kosambi reconnaît deux états majeurs de la tradition, non sans influence réciproque, celui du Nord et celui du Sud (et de l'Ouest); comme pour le *Mahābhārata*, l'une des versions (peut-être originaire du Kaśmīr) se rapproche de la version de l'extrême-sud, en *malayāḷam*. On peut présumer le nombre total des manuscrits à 3000. Les Anthologies citent souvent des vers de Bhartṛhari, dont beaucoup manquent dans nos manuscrits. Les commentaires sont peu nombreux et peu anciens.

§ 1803. **Spécimens de Bhartṛhari.** Le *Śṛṅgāra* contient, comme chez Amaru, des scènes gracieuses, des images délicates; ce qui domine est le ton désabusé, parfois caustique, «vitriolic» (S. K. De) :

Si vous pensez à elle, votre esprit se tourmente. Si vous la voyez, il s'affole. Si vous la touchez, il s'égare. Comment peut-on l'appeler une bien-aimée?

Tu étais moi, j'étais toi, telles furent nos dispositions à l'un et à l'autre. Aujourd'hui tu es toi, je suis moi, comment est-ce possible?

Dans la *Nīti*, les proverbes, les rudiments d'apologue se suivent, impliquant l'éloge du savoir ou du caractère, l'exaltation de la dignité humaine, l'indifférence devant les adversités. Le style est plus dépouillé que celui du *Śṛṅgāra*. Dans le *Vairāgya* enfin, le ton se fait pressant, ému, pour rappeler que l'homme en tant que bloc de matière n'est que faiblesse, souffrance, changement, qu'il faut fuir la vie mondaine, entrer dans la voie de la spiritualité.

Nous n'avons pas joui, la jouissance a passé à travers nous; nous n'avons pas exercé la pénitence, nous l'avons subie; le temps ne s'en est pas allé, c'est nous qui nous en allons; le désir n'a pas vieilli, c'est nous qui vieillissons.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

La vie est assaillie par la mort; rapide comme l'éclair, la jeunesse est assaillie par la vieillesse; le contentement, par la soif des biens; l'heureuse paix du cœur, par les agaceries des coquettes; les vertus, par l'envieux; les forêts, par les bêtes féroces; les princes, par les méchants; les grandeurs, par l'inconstance. Est-il une chose qui ne soit pas détruite? Une qui ne détruise point?

A-t-on atteint les biens qui comblent tout désir... et après? A-t-on placé son pied sur la tête de ses ennemis... et après? A-t-on gratifié ses favoris de richesse et de pouvoir... et après? Si le corps des hommes durait tout un âge cosmique... et après?

Terre, ô ma mère, vent mon père, feu mon ami, eau ma parente, éther mon frère : vers vous une dernière fois je joins les mains en hommage. Rattaché à vous, j'ai par l'excès de mes bonnes œuvres obtenu que m'illumine la connaissance sans tache. Abolis sont les pouvoirs de l'erreur. Je plonge dans l'absolu.

Ceux qui nous ont engendrés s'en sont allés depuis longtemps; ceux avec qui nous avons grandi sont entrés dans la voie du souvenir. Nous autres aujourd'hui qui attendons de tomber à chaque instant, nous sommes dans la même position que les arbres sur la berge d'une rive sablonneuse.

A quoi bon les *Veda*, les traités, la lecture des *Purāṇa*, les épais ouvrages techniques? Le tourbillon des œuvres et des actes qui nous promet en récompense d'avoir une cabane dans un village du ciel? Une seule chose demeure, le feu à la fin des temps, qui détruit cette construction qu'est le fardeau de douleur de l'existence et fait entrer notre âme au séjour de la félicité suprême. Le reste est affaire de marchands.

Le corps se recroqueville, la démarche tremble, la denture tombe, la vue se perd, la surdité croît, la bouche salive à l'excès, les parents ne tiennent plus compte de ce qu'il dit, l'épouse n'obéit plus. Malheur à l'homme qui vieillit! Son fils même devient son ennemi.

Tu n'es grand et savant, intelligent et noble, que pour autant que n'a pas brûlé dans tes membres le feu de l'Amour aux cinq flèches.

Mais il y a par endroits une note sceptique, témoin cette strophe :

Devons-nous vivre en macérations auprès du Gange? Devons-nous sagement courtiser de nobles dames? Devons-nous boire au flot du savoir, au nectar de la poésie? La vie dure peu d'instants. Ce qu'il convient de faire..., nous ne le savons pas.

Le style est varié, épousant les replis d'une pensée tantôt hautaine, élusive, tantôt (plus souvent) rassemblant toutes ses vigueurs pour instruire sous une force incisive et aimable à la fois.

§ 1804. **Les poètes ultérieurs.** Parmi la cohorte des imitateurs de Bhartṛhari, on peut mentionner au moins le *Bhallaṭaśataka*, c'est-à-dire « La centurie de Bhallaṭa », auteur kaśmīrien du IXe siècle, élégant recueil de vers en mètres variés; l'*Upadeśaśataka* de Gumāni, date inconnue; également indatable le *Dṛṣṭāntaśataka* de Kusumadeva, qui combine dans chaque vers une instruction et une parabole. L'*Anyoktyaṣṭakasaṃgraha*, d'auteur inconnu, de date flottante, fait partie d'un genre qui a eu quelque productivité : c'est un recueil de stances qui s'appliquent, tout en décrivant une chose, à en suggérer une autre (l'*anyokti* ou *anyāpadeśa* des Rhétoriciens), ainsi la description d'une canne à sucre dans un sol infertile (Bhallaṭa, vers 56) suggèrera un héros désintéressé, altruiste. Le *Saṃgraha* combine 17 séries de huit strophes, chaque série étant précédée d'une strophe contenant les *pratīka*. L'*Anyoktimuktāvalī* de Haṃsavijayagaṇi semble avoir emprunté au *Saṃgraha*; de même

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

peut-être l'*Anyoktimuktālatā* de Śambhu (XIe siècle, Kaśmīr), 108 versets détachés.

Il y a une série d'œuvres analogues, dont un recueil prākrit en 400 *gāthā*, le *Rasiapaāsaṇa* de Vairocana. Il faut distinguer au moins deux titres :

a. Le *Śāntiśataka* «La centurie de l'apaisement» par Śilhaṇa, auteur kaśmīrien de date imprécise (antérieur en tout au XIIIe siècle), type de poésie ascétique sur le renoncement et la mortification, à tendances viṣṇuïtes. De nombreuses strophes sont imitées de Bhartṛhari, et l'on ignore si Śilhaṇa n'est pas un simple compilateur, comme tant d'autres, d'autant plus qu'un texte unitaire n'est pas restituable. La pensée ni le style n'attestent grande originalité. Texte parfois flottant, réparti sur 4 sections;

b. D'un mérite plus certain est le *Bhāminīvilāsa* de Jagannātha, auteur d'un manuel réputé de poétique (§ 1563) et de poèmes divers, dont le plus populaire est une *Gaṅgālaharī*, une louange de la Gaṅgā en 53 strophes. Le *Bhāminī*, conçu pour illustrer les préceptes du manuel de poétique (où toutefois on manque à trouver la trace de maints versets du poème), est une œuvre tardive (XVIIe siècle), évidemment inspirée de Bhartṛhari par la succession des thèmes galants, moraux et ascétiques. Elle consiste en 4 *vilāsa*, dont trois (*anyokti* ou *prāstāvika*, *śṛṅgāra*, *śānta*) correspondent à la triade de Bhartṛhari, le dernier (en fait, le troisième dans l'ordre habituel) étant une sorte de complainte sur la mort d'une femme (le titre en est *karuṇa*). Le texte ici est encore passablement flottant; sur 376 vers citables, plus de 100 sont douteux. La teinte religieuse est kṛṣṇaïte : le 4e *vilāsa* a pour objet particulier la dévotion à Kṛṣṇa. On ignore si le titre évoque une personne du nom de Bhāminī (qui pourrait être la femme du poète) ou si ce mot est un simple appellatif. Le recueil est assez remarquable par l'éclat du style, la délicatesse des sentiments, le charme de certaines inflexions de pensée soulignées par le choix du vocabulaire : on ferait un sort à cette œuvre si elle avait eu la chance d'être plus ancienne.

§ 1805. La poésie didactique. Le poème gnomique prend une allure nettement didactique quand il développe un sujet à la manière d'un traité conçu avec plus ou moins de méthode. Au sens large du terme, toute la *Smṛti* versifiée rentre dans le champ de la poésie didactique, peut-on dire, au même titre que d'autres compositions, grandes ou petites. Nous n'avons à relever ici que les quelques œuvres qui sont restées en marge de ce vaste domaine, plus particulièrement en marge du *Kāmaśāstra*, et qui ont une façon plus décidément littéraire. Ce sont les textes suivants :

a. Le *Kuṭṭanīmata* (ou encore : *Śāmbhālimata*) «La doctrine de l'entremetteuse» par Dāmodaragupta, auteur du VIIIe siècle, du Kaśmīr. Une apprentie courtisane de Bénarès, Mālatī, reçoit de la matrone Vikarālā des instructions sur la manière dont elle doit s'y prendre pour simuler l'amour vis-à-vis d'un jeune homme riche et de bonne famille, Cintāmaṇi; elle procède par récits autant que par leçons et maximes. L'auteur est au fait, non seulement du *Kāmaśāstra*, mais de l'*Alaṃkāra* et des

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

lexiques détenteurs de mots rares. L'ouvrage est à cet égard intéressant; il l'est aussi par le jour cru qu'il projette sur la vie bourgeoise dans l'antiquité. Le cynisme y est au reste involontaire, le but avoué étant l'édification morale. Les derniers des 926 versets (au mètre *āryā*) dont se compose l'ouvrage relatent de manière vivante comment s'effectuait une représentation de la comédie de *Ratnāvalī* (§ 1879). Le style alerte, élégant, est bien ajusté à la pensée moqueuse, finement moralisante, où abondent les remarques pénétrantes. C'est le chef-d'œuvre du genre;

b. Un ouvrage analogue est la *Samayamātṛkā* «L'entremetteuse», littéralement «Celle qui est par son enseignement la mère (des courtisanes)». L'auteur est Kṣemendra, ce fécond écrivain (cf. § 1783), qui a donné là une de ses meilleures œuvres, quoique en définitive bien inférieure à celle de Dāmodaragupta qu'il s'est visiblement proposée pour modèle. Il s'agit ici encore d'une apprentie courtisane, Kalāvatī, qu'un barbier introduit auprès de la matrone Kaṅkālī afin d'être instruite dans la profession. Les leçons sont profitables, car pour son coup d'essai l'élève, aidée par la vieille, réussit à extorquer de l'argent à un jeune marchand en dupant son vieil avare de père. L'ouvrage est riche en portraits réalistes, anecdotes satiriques, descriptions de métiers, qui sur le plan documentaire font le prix de cette «chronique scandaleuse» (S. K. De).

§ 1806. Du même auteur est le *Kalāvilāsa* «Le jeu des arts», poème en dix chapitres, en mètre *āryā*, illustrant les ruses diverses dont se servent les humains pour tromper leurs semblables. L'instruction est ici impartie par le fameux Mūladeva, lui-même patron mythique des fourbes et des voleurs, type littéraire permanent depuis la *Bṛhatkathā* et le légendaire jaina. On y voit défiler l'hypocrite, le faux ascète (le prototype étant un certain Dambha), plusieurs types de vicieux, de courtisanes, des *kāyastha*, des orfèvres faussaires, de mauvais médecins, des astrologues et charlatans. Inspiré sans doute par les *bhāṇa* (§ 1899), l'ouvrage nous renseigne sur des faits dont la littérature «noble» parle fort peu.

De Kṣemendra encore est le *Darpadalana*, en sept sections, qui dépeint les sept formes que peut prendre la «Vanité», selon que ce vice s'applique à la naissance, à la richesse, au savoir, à la beauté, au courage, à la charité ou à l'ascèse. Ici aussi, on trouve bien des traits de mœurs instructifs; comme dans tous les ouvrages de cet auteur le style est souple, la langue en général non sophistiquée, aisée même, hormis les inévitables expressions techniques.

§ 1807. Les autres poèmes restant à mentionner ont un caractère plus apparemment moralisant. Plusieurs sont de Kṣemendra lui-même, ainsi le *Caturvargasaṃgraha* qui expose les «Quatre buts» de l'activité humaine ou bien le *Cārucaryāśataka* qui décrit en termes assez conventionnels la vie du vertueux; en dépit de quelques anecdotes plaisantes, on sent l'auteur moins à l'aise que pour dépeindre le vice. Sans grand intérêt est le *Mugdhopadeśa* du poète kaśmīrien Jalhaṇa (XIIe siècle), 66 strophes en *śārdūlavikrīḍita*, destinées à mettre en garde contre les

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

courtisanes. La *Nītimañjarī* de Dyā Dviveda (xve siècle) a cette originalité d'illustrer des préceptes moraux au moyen de récits empruntés aux commentaires du *Ṛgveda* (§ 617).

Les Jaina sont passés maîtres dans la littérature didactique. Citons ici seulement le *Dhūrtākhyāna* ou «Récit des coquins» de Haribhadra Sūri (viiie siècle), suite de récits absurdes faits par cinq coquins assemblés, récits dont l'authenticité se confirme par des citations tirées de l'Épopée ou des *Purāṇa*. L'ouvrage, nettement satirique d'intention et de ton, est en *māhārāṣṭrī* jaina, mais il en existe une version sanskrite, un autre en vieux *gujrātī*. Il se rattache au genre littéraire de la *kathā* et plus précisément de la *dharmaparīkṣā* (§ 2423).

2. La littérature narrative

a. *Les contes*

§ 1808. Généralités. La littérature narrative, contrairement à la littérature lyrique et gnomique, est partie en vers, partie en prose et le rôle de la prose a pu être à date ancienne plus considérable qu'il ne nous apparaît à travers les œuvres, parfois remaniées, que nous avons. Elle comprend le roman et le conte (auquel se relie la fable). Le roman est un *kāvya*, c'est-à-dire une œuvre hautement stylisée, assujettie à toutes les conventions formelles du «grand poème» et qui ne se distingue de celui-ci que par le fait qu'il est rédigé en prose. Le monde des contes et des fables est d'un tout autre caractère : c'est une prose (qui peut avoir été secondairement versifiée) généralement simple, facile, grammaticalement peu évoluée, voire peu correcte. Alors que la haute poésie et le drame nous maintiennent en principe dans un monde limité de seigneurs, de brâhmanes, le conte nous introduit parmi les marchands, les paysans, les gens de peu — aussi d'ailleurs dans la société des fourbes et faiseurs d'artifices. La fantaisie de l'imagination, qui se concentre, dans le poème, sur la fabrication d'images somptueuses, mais au fond peu variées, avec un fond d'intrigues plus ou moins tributaires de la mythologie, se donne ici libre cours.

Contrairement aux autres domaines de la littérature, le conte indien s'est répandu à travers le monde ; il a été le meilleur artisan de l'expansion indienne. Il le doit non seulement à ces mérites négatifs que constitue l'absence de ces singularités propres aux autres formes d'art, mais à ses valeurs positives : le réalisme des peintures, le plaisant des situations, l'aisance du récit, avec l'adaptation parfaite de la forme au fond et l'aimable moralisation aux fins de laquelle l'hindouisme n'a conservé que ses éléments largement humains, dépouillant toute spécificité.

§ 1809. On a cru longtemps que l'Inde était la patrie de tous les contes (Benfey, Cosquin), alors qu'inversement la fable, originaire de Grèce, serait venue de là dans l'Inde. La double proposition est intenable. Tout ce qu'on peut dire est que l'Inde a constitué un terrain particulièrement propice à la création des contes. D'autre part, une forme littéraire a été de bonne heure imposée ; les formes populaires du conte sont conservées plus mal encore dans l'Inde qu'ailleurs. L'ajus-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

tement littéraire s'est fait naturellement suivant la nature du texte où le conte vient éventuellement s'insérer ; de là l'extrême variété de langue, d'allure, de style, que présentent ces récits disséminés à travers une immense littérature et répondant aux besoins les plus variables.

Il ne serait pas malaisé de retrouver des ébauches de contes (généralement mythologisés) dans le Veda ; en particulier la fable animale figure à l'état d'allusion dans la suite de versets-énigmes qui composent l'hymne X.28 du *Ṛgveda* (il s'agit notamment du lièvre qui avale le couteau et autres exemples d'êtres faibles résistant au dommage, alors que le fort périt ou du moins subit l'agression du faible). Dans la masse des *itihāsa* ou «récits» («il était ainsi...») de l'époque védique, qui ont alimenté l'Épopée, il y avait place pour des contes : néanmoins il n'est pas vraisemblable que la littérature narrative dont nous disposons soit sortie directement des *itihāsa* védiques. Les milieux d'où émanaient ceux-ci, les exigences auxquelles ils étaient soumis, les séparent assez du conte littéraire.

§ **1810.** Les plus anciens spécimens de fables apparaissent dans le *Mahābhārata* (cf. § 790) où ils peuvent faire partie du fonds ancien ; il y a dans la *Chāndogya-Upaniṣad* des allégories à base d'animaux, des proverbes chez Patañjali ; les indices iconographiques (Barhūt) permettent de remonter à quelques siècles avant notre ère.

D'autre part une masse considérable de contes à tendance édifiante ont été insérés à haute époque dans la littérature religieuse (canonique ou paracanonique) des bouddhistes et des Jaina ; le spécimen le plus célèbre en est le recueil des *Jātaka,* où le folklore s'est pour ainsi dire cristallisé autour de la personne du futur Buddha. Benfey considérait même que le boudhisme avait été à l'origine de tous les contes ; du moins a-t-il contribué puissamment à les diffuser, et il a conservé les plus anciennes rédactions écrites de nombre de contes attestés à travers le monde (Chavannes). Mais l'inspiration brahmanique ou, si l'on veut, proprement hindoue, a sa valeur autonome, même si la transcription littéraire s'est faite en ce domaine à une époque plus tardive ; il n'est pas possible de réduire à une source bouddhique le conte hindouiste ; ici comme ailleurs ce dernier se signale par l'insouci des brâhmanes à faire servir le récit pour une propagande religieuse. Là où il y a préoccupation didactique, comme dans le cycle du *Pañcatantra,* il s'agit d'un savoir tout profane, à des fins toutes humaines. L'insertion qu'on trouve à basse époque d'une suite de récits romancés dans le *Sāṃkhya* (*Sāṃkhya-sūtra*) est exceptionnelle. Enfin, derrière le conte hindouiste et le conte bouddhiste, il faut faire sa place au conte jaina dont l'ampleur, à mesure que cette littérature est mieux connue, défie toute comparaison.

§ **1811.** On a noté que la forme typique du conte est la prose, mais cette prose est volontiers parsemée de versets gnomiques : type de composition qui est conservé dans la tradition pālie hors même des narrations et qui pourrait refléter des habitudes védiques, si l'on admet que les hymnes dialogués du Veda représentent des versets isolés parmi une prose narrative continue, qui s'est perdue.

Le procédé formel typique est celui du récit «à tiroirs» ; il y a un cadre (comme celui qu'esquissent d'ailleurs l'Épopée et les *Purāṇa*) où

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

viennent s'engager des histoires, dont chacune peut servir à son tour de cadre à une ou plusieurs autres; dans cet enchevêtrement, le récit initial peut être tout à fait perdu de vue, réduit à l'état de squelette. Les versets sont partie insérés, partie inscrits en finale, pour donner la «moralité»; il y a parfois un vers qui résume la fable. Les versets proprement narratifs sont sans doute secondaires.

Quant au fond, on a le mélange de récits proprement humains, de fables (ou contes-fables mixtes), de récits merveilleux empruntés à la mythologie. Ce mélange traduit l'indifférence indienne vis-à-vis des diverses séries d'être animés. Alors que le conte proprement dit est plutôt récréatif, la fable est édifiante, c'est-à-dire qu'elle illustre l'*Arthaśāstra* ou le *Nītiśāstra*, disciplines qui traitent de la conduite pratique, de la vie sociale; le *Dharmaśāstra*, qui enseigne la morale religieuse et le droit, n'est ni exclu ni spécialement concerné.

Les noms sanskrits du conte sont *kathā* et *ākhyāyikā*, noms que la poétique s'efforce de distinguer, mais que l'usage tend à confondre; la *kathā* désigne plutôt un récit suivi, un «roman» dont la règle essentielle est que la narration soit faite par l'un des héros, un leader, cette narration étant nécessairement rétrospective.

Le conte «populaire» a pu utiliser des dialectes divers et avoir été traduit en sanskrit lorsqu'il a revêtu une forme littéraire. Ces faits nous échappent, mais on ne peut poser en principe que le moyen-indien ait nécessairement préexisté au sanskrit en tant que véhicule de cette traduction. Seule la tradition de la *Bṛhatkathā* semble avoir pris consistance dans un dialecte prākrit.

§ 1812. **Le Pañcatantra.** Versions anciennes. Le nom de *Pañcatantra* semble être un abrégé de *Pañcatantrākhyāna* «Les cinq traités (exposés en forme d')histoires» (Venkatasubbiah); les cinq traités feraient allusion aux cinq matières principales de l'*Arthaśāstra*. Il semble bien que dès l'origine (car l'ouvrage a une longue histoire dans l'Inde même, sans parler de sa diffusion hors des frontières) ce texte ait été ce que nous constatons qu'il est en effet : un texte de conduite politique à l'usage du prince. Néanmoins, dans les versions actuelles, cet aspect n'est pas très en évidence; il a cédé à l'aspect amusement ou simple moralisation.

Les recensions les plus anciennes sont les suivantes (Hertel, Edgerton): *a*. La *Tantrākhyāyikā*, conservée au Kaśmīr, en écriture *śāradā*, sous deux états; *b*. La version abrégée dite *Pañcatantra* du Sud (connue dès 1826 par la traduction de l'abbé Dubois), elle-même attestée en plusieurs états et dont l'original a été tout proche de la *Tantrākhyāyikā*, tout en étant lacunaire; Hertel a présumé que cet original appartenait aussi au Nord-Ouest; il s'y apparente étroitement des extraits de strophes ou du moins l'un de ces recueils, de provenance népâlaise; *c*. Un texte qui est à la base des traductions en pahlavī (et par suite, des traductions européennes); *d*. Enfin il y a un *Pañcatantra* de type ancien inclus, non sans quelques mutilations, dans le *Kathāsaritsāgara* (ainsi que, secondairement et de manière condensée, dans la *Bṛhatkathāmañjarī*). Tous ces textes sont voisins les uns des autres, et s'il paraît exclu que les textes *b-c-d* reposent sur un archétype secondaire (cf. Edgerton), autrement dit si les quatre états sont sur un même plan par rapport à l'*Ur-Pañcatantra*, il demeure

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

que la *Tantrākhyāyikā* nous met plus commodément que les autres sur la voie de la restitution, telle qu'Edgerton l'a entreprise et réussie.

§ 1813. La prose du *Pañcatantra* est en général aisée, sans raffinements (bien qu'elle utilise à l'occasion quelques effets de style); les versets dont elle s'orne sont plus simples eux aussi que ceux de la poésie gnomique ultérieure. S'il a travaillé directement sur des récits populaires, l'auteur les a arrangés avec un certain art; il a développé (sinon inventé) le procédé du récit-cadre, réparti judicieusement les strophes, en même temps qu'il résume par un verset narratif (où Hertel voulait voir la trace de contes versifiés) le récit à venir ou le récit achevé.

Pour le fond, il y a une certaine convenance entre les fables et le thème qu'elles veulent illustrer au témoignage du récit-cadre. La plupart des histoires ont pour personnages des animaux, doués de propriétés humaines, une faune indienne qui va depuis le lion, le tigre, le singe, jusqu'aux bêtes infimes, la puce et le pou. Un rôle privilégié est dévolu au chacal (dont tient lieu, avec moins de vraisemblance, le renard dans les fables d'Occident); c'est la projection du personnage de Cāṇakya-Kauṭilya, le ministre dévoué à son maître, mais qui ne s'embarrasse d'aucun scrupule. Il y a aussi des contes humains (où l'homme n'a guère le beau rôle), des contes mixtes. Dans l'ensemble les récits sont excellents, le ton de certains discours plaisamment doctoral, nuancé d'ironie; le mélange des bêtes et des humains atteste à sa manière cette fraternité qu'on retrouve dans l'art animalier des bas-reliefs et des fresques

§ 1814. Sommaire. Le prologue rend hommage aux grands maîtres du *Dharma;* l'auteur se nomme comme étant le brâhmane Viṣṇuśarman (entendez : comme rédacteur du texte écrit), puis narre brièvement comment il fut chargé par le roi de Mihilāropya (Dekkan) d'enseigner la «politique» à ses trois fils ignorants. Chacun des cinq livres doit, dans le récit-cadre, illustrer l'un des cinq préceptes majeurs de la politique. Le Livre premier, «Désunion des amis ou Le lion et le taureau», montre le danger qu'il y a à prêter l'oreille aux fauteurs de discorde; il met en scène le chacal Damanaka, ministre d'un roi-lion, et Karaṭaka, ministre d'un roi-taureau, leurs manœuvres pour briser l'amitié, préjudiciable à leurs intérêts, qui unit leurs maîtres. Le livre II («L'acquisition d'amis ou Le pigeon, la corneille, le rat, la tortue et le daim») explique comment des faibles, s'ils s'associent les uns aux autres, peuvent venir à bout d'un ennemi plus fort. Le cadre du Livre III («La guerre et la paix ou L'état des corneilles et des hiboux») donne par voie d'apologues un cours d'*Arthaśāstra* sur la méthode à suivre pour assurer la paix ou faire la guerre dans les conditions les plus favorables. Les deux derniers livres, pauvres en fables, contiennent des maximes de sagesse générale : IV («La perte des biens acquis ou Le singe et le crocodile») décrit un sot qui se laisse dépouiller sur de belles promesses de l'objet qu'il tient en mains; V («La conduite inconsidérée ou Le brâhmane et la mangouste») parle des gens qui bâtissent des châteaux en l'air ou qui se font du tort pour n'avoir pas réfléchi avant d'agir.

§ 1815. Les versets contiennent des citations du *Kauṭilīya,* des expressions empruntées au *Nītiśāstra.* Ils contiennent plus de variantes, sont

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
ouverts à plus d'amplifications que la prose, et l'on ignore dans quelle mesure ils ont appartenu à l'œuvre originale. Quant aux fables, le critère le meilleur et le plus simple est que ce qui figure dans une seule version ou dans deux a plus de chances d'être neuf que ce qui apparaît dans toutes.

Il est vain de chercher à préciser la date de la *Tantrākhyāyikā* et celle du *Pañcatantra* en général. Le seul point fixe est qu'une version fut traduite en pahlavī au VIe siècle. Des indices internes, par exemple l'emploi du mot *dīnāra* (lat. *denarius*), empêchent qu'on fasse remonter très haut les textes qui nous sont parvenus.

Les idées religieuses sont celles d'un hindouisme sommaire, teinté de viṣṇuïsme, mais qui n'exclut d'ailleurs pas la satire contre les brâhmanes. Quant à la morale, c'est la morale du prince, du fort, cette sorte de cynisme ingénu qui est caractéristique du *Kauṭilīya*.

Ajoutons qu'un ne croit plus aujourd'hui avec Benfey à l'origine bouddhique du *Pañcatantra*; les coïncidences avec les *Jātaka* se résolvent par un emprunt de ces derniers ou par le souvenir commun de récits populaires.

§ 1816. **Les versions plus récentes.** A. La version qui sert de vulgate est le *textus simplicior* appelé souvent *Pañcākhyāna(ka)* «Les cinq récits». Ce texte populaire dans l'Inde occidentale et centrale, représente un remaniement, une normalisation, à partir de la *Tantrākhyāyikā* (Edgerton), plutôt qu'à partir de la version sur laquelle repose le *Pañcatantra* du Sud (Hertel); il est vrai qu'il existe lui-même en deux états. Les contes y sont rédigés avec une extrême simplicité; parmi les apports nouveaux figurent des histoires d'adultère, ainsi le récit fameux «Viṣṇu et le Tisserand» dont voici le résumé : un tisserand s'est épris d'une princesse; pour la rejoindre il se fait faire un oiseau en bois ayant la forme de Garuḍa et capable de voler dans les airs; il le décore de l'emblème de Viṣṇu. Par ce moyen il aborde dans la chambre de la jeune fille, et bientôt le bruit se répand que Viṣṇu en personne a accordé ses faveurs à la princesse. Le roi son père, enivré d'orgueil, déclare la guerre à tous ses voisins. Ceux-ci assiègent la capitale, qui va succomber; il appelle Viṣṇu au secours. Le dieu se sent obligé d'intervenir afin de préserver la foi que les hommes ont mise en lui, il s'incarne dans la personne du tisserand et sauve la cité.

L'auteur de ce texte, qui abonde en maximes souvent étrangères au récit, semble être un Jaina qui vécut entre les IXe et XIe siècles.

B. Une version dite souvent *ornatior* (par opposition à la précédente) et qui porte éventuellement aussi le titre de *Pañcākhyānaka* est celle qui a été compilée (ou révisée?) par le moine jaina Pūrṇaqhadra en 1199. Elle repose sur l'un des deux états de la *Tantrākhyāyikā* et a dû utiliser le *simplicior*. La langue contient des prākritismes, voire des gujrātismes (Hertel), mais sans éléments proprement «jaina». On a d'autres indices de la popularité dont jouissaient ces fables chez les Jaina, cf. notamment l'extrait du *Pañcatantra* par Meghavijaya, au XVIIe siècle.

§ 1817. De ces deux versions résultent une série de recensions mixtes et remaniements en sanskrit et dans les langues modernes, dont un texte en marathe au XVIe siècle, plusieurs en gujrātī, un en kannaṛa

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

dû à Durgasiṃha (XIe siècle). Le folklore de l'Inde moderne a absorbé ou retrouvé nombre de récits. Il y a aussi un *textus amplior* en sanskrit peu correct, reposant sur le *Pañcatantra* du Sud; un autre au Népâl, utilisant des sources composites, et qui est sans doute du XIVe siècle; enfin Venkatasubbiah a posé l'existence d'un *Pañcatantra* sanskrit de Vasubhāga, sur lequel reposeraient le texte kannaṛa précité ainsi que des versions en javanais, en laotien, en siamois (le texte javanais date de 1200 environ, Hooykaas). Ceci a été contesté par Edgerton. La vérité est que nous sommes ici, comme si souvent, en face d'une tradition flottante, où il faut se garder d'ériger à la dignité de «recensions» des usages inconsistants propres à tel manuscrit ou à tel groupe de manuscrits.

§ 1818. **Le Hitopadeśa.** L'une de ces compilations tardives a joui cependant d'une fortune singulière, notamment au Bengale. C'est le *Hitopadeśa* ou «L'instruction profitable»; il remonte au même original que le *Pañcatantra* du Sud, mais il y a un manuscrit (le plus ancien du reste) qui s'apparente davantage au texte népâlais (Blatt). Le *Hitopadeśa* a pour auteur un certain Nārāyaṇa. La date en est sûrement postérieure au IXe siècle; une version hindī a été utilisée par al-Bīrūnī au XIe siècle.

Le trait typique est qu'il réarrange la matière en quatre Livres dont les titres sont «Gain d'un ami; perte d'un ami; guerre; paix». Il laisse tomber la plupart des récits figurant aux Livres IV et V, et sur les 43 qu'il donne au total, 17 lui sont propres. Le ton «*nīti*» des versets gnomiques est renforcé, notamment par des emprunts au *Kāmandakīya*. L'ouvrage, qui se recommande par l'aisance et la clarté, est connu en Occident depuis la traduction anglaise qu'en donna Wilkins en 1787, et qui passa elle-même en français dès 1790.

§ 1819. **Diffusion du Pañcatantra.** Comme l'a montré le premier Benfey, dès 1859, le *Pañcatantra* a connu une diffusion à travers le monde qui n'est seconde qu'à celle de la Bible; au total 200 versions en une soixantaine de langues. Le branle a été donné par la version pahlavī due à Barzōē, médecin du roi sassanide Anūshīrwān (531-579). De cette traduction perdue il demeure une traduction nouvelle en syriaque, une ou plusieurs en arabe; la première, due à un certain Būd, n'est conservée qu'en partie; l'une des arabes, sous le titre *Kālīla wa-Dimna* (ce sont les noms des deux chacals de *Pañcatantra* I), par Ibnu 'l-Muqaffa', vers 750, a été à l'origine de toutes les versions et imitations qui ont suivi en Occident : l'auteur indien y porte le nom de Bidpāy. Il en résulte que la version pahlavī devait contenir 10 chapitres, peut-être 15, auxquels s'ajoutèrent des chapitres d'origine arabe dans le *Kalīla;* aux récits du *Pañcatantra* elle en associait d'autre provenance, avec un ton moralisant assez marqué.

Les versions occidentales sont, dans l'ordre : *a.* Une nouvelle traduction syriaque (prob. du XIe siècle); *b.* Une grecque, fin du XIe siècle, par Symeon Seth, d'où dérivent des textes en italien, latin, allemand, slave; *c.* Une hébraïque du rabbin Joël, probablement du XIIe siècle, traduite elle-même en latin par Jean de Capoue (XIIIe siècle), puis du latin en allemand par A. von Pforr (1483); du latin émanent une version espagnole et deux italiennes dont l'une fut traduite en français, une autre

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

en anglais; *d.* Une seconde version hébraïque du XIIIe siècle; *e.* Enfin, surtout, une version persane du XIIe siècle, sur laquelle repose, outre des adaptations en turc, une nouvelle élaboration en persan, l'*Anvār-i Suhaylī* par Ḥusayn ibn ʿAlī al-Kāshifī, en style savant, source d'une masse de textes dans diverses langues d'Asie et d'Europe. En Europe occidentale, l'intermédiaire fut la traduction française procurée en 1644 par David Sahid (et Gaulmin) «Le livre des lumières ou La conduite des roys», et une autre, à travers un texte turc, par Galland (1724; complété par Cardonne, 1778). Le *Liber de Dina et Kalila* de Raymond de Béziers (XIIIe siècle) remonte en partie à une version espagnole anonyme de la même époque. En Asie, d'autres versions peuvent s'être accréditées sur la base de recensions anciennes, distinctes de celle qui est à l'origine du texte pahlavī. On peut signaler le Pandja Tandaram malais (1835) qui a pour source un texte tamoul inconnu.

§ 1820. Plusieurs œuvres illustres du moyen âge occidental ont subi l'influence plus ou moins accusée du Kalīla et Dimna : depuis le Reineke Fuchs, les Gesta Romanorum, les Fabliaux, jusqu'aux contes que les frères Grimm devaient recueillir plus tard — sans oublier les *Fables* de La Fontaine dont la deuxième édition (1678) précise que les morceaux nouvellement admis dans le recueil proviennent pour la plupart du sage indien Pilpay.

Dans certains cas, hors des traductions caractérisées, la provenance indienne est incertaine. Tel est le cas des fables proprement dites, dont un groupe restreint se retrouvent à la fois dans l'Inde et dans le monde gréco-romain (les deux seules fables grecques qu'on peut présumer avoir appartenu au *Pañcatantra* originel, et qui semblent d'ailleurs indiennes d'origine, sont celle de l'Âne vêtu de la peau de panthère et celle de l'Âne sans cœur ni oreilles). Il y a eu des controverses assez vaines sur la question de savoir si la priorité revient à l'Inde ou au recueil d'Ésope. Les fables grecques sont attestées antérieurement, mais le type en est, semble-t-il, conservé de manière plus pure, plus rationnelle, dans l'Inde, où seule figure l'utilisation typique de l'*Arthaśāstra*. Les ressemblances portent presque toutes sur des fables grecques post-ésopiques, c'est-à-dire à une époque où le contact entre les deux pays était actif. On ne saurait rien affirmer au-delà de cette constatation.

§ 1821. La Bṛhatkathā. Un second grand répertoire de contes (dans lequel la fable proprement dite ne joue qu'un rôle effacé) est «Le grand récit» ou *Bṛhatkathā*, œuvre dont l'original est attribué à Guṇāḍhya. Il s'agissait d'une œuvre très probablement en prose, rédigée en *paiśācī* ou «langue des Piśāca», sorte de prākrit aberrant (§ 113) dont nous ne connaissons que quelques bribes par le témoignage des grammairiens (et de Bhoja dans le *Śṛngāraprakāśa*) et derrière quoi il est malaisé de mettre une réalité concrète. La provenance est la région d'Ujjayinī et de Kauśāmbī; la date est indéterminable; il n'y a rien à tirer à cet égard du fait que la tradition met l'ouvrage presque au rang du *Mahābhārata* et du *Rāmāyaṇa*, hommage qui reflète surtout l'importance exceptionnelle de la *Bṛhatkathā* comme source d'inspirations littéraires. L'auteur, qui passe pour avoir été ministre d'un Śātavāhana, demeure insaisissable à travers le halo légendaire qui l'environne.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

On raconte qu'il n'a fait que transcrire les récits qu'il avait entendus, dits par le dieu Śiva à Pārvatī.

La *Bṛhatkathā* est du type des œuvres «à tiroirs» : le héros principal conte son histoire et rapporte celles à lui dites par d'autres personnages et ainsi de suite. L'histoire de base (et plus d'une histoire secondaire) est de type nettement épique : c'est ce qui, au premier abord, avec la facture lyrique ou semi-lyrique, visible de place en place, distingue ce recueil du cycle des *Pañcatantra*. Cette histoire de base a pour protagoniste le roi des Vatsa Udayana, type de personnage de folklore, héros local, que connaît aussi (ainsi que son beau-père Pradyota) la tradition boudhique (notamment le *Divyāvadāna* et le commentaire du *Dhammapada*). Mais la *Bṛhatkathā* limite à peu de choses près son intérêt aux aventures galantes du héros, qui ont abouti à ses mariages successifs avec Vāsavadattā et Padmāvatī. Puis le poids du récit passe sitôt après sur son fils Naravāhanadatta — type qui paraît avoir été inventé par Guṇāḍhya. — On nous raconte son mariage avec la courtisane Madanamañjukā (ou °mañcukā), l'enlèvement de celle-ci par un *vidyādhara*, type de magiciens ambivalents (§ 1088), armés de pouvoirs dangereux et en même temps réparateurs de torts, sortes de chevaliers errants. Le héros réussira à reconquérir sa femme au terme d'une vaste équipée, où il se signale surtout par son aptitude aux conquêtes féminines. Sa victoire finale le rend souverain d'un empire fabuleux, précisément celui des *vidyādhara*.

Il s'agit d'une épopée galante et merveilleuse, dont le thème général est emprunté au *Rāmāyaṇa*. Une notable partie des contes adventices, y compris les emprunts au *Pañcatantra* et la série du *Vetāla* (§ 1827), devait être étrangère à l'œuvre primitive. Celle-ci était divisée en *lambha(ka)*, c'est-à-dire «conquêtes» dont le nom rappelle les exploits féminins du personnage principal.

§ 1822. **Les recensions jaina.** La *Bṛhatkathā* nous est accessible à travers trois versions qui sont des remaniements versifiés en sanskrit; d'autres sont retraçables mais non directement connues (une fort ancienne en tamoul, l'*Udayaṇan Kadai;* une en persan). La source des deux versions kaśmīriennes, celle de Somadeva et celle (moins pure) de Kṣemendra, est elle-même un remaniement fait au Kaśmīr (et en *paiśācī?*) de l'antique *Bṛhatkathā* de Guṇāḍhya — du moins l'a-t-on présumé (Lacôte, Speyer). L'apport nouveau réside dans un afflux de récits étrangers au récit-cadre, et qui tend à faire de ces ouvrages de simples recueils de contes. La troisième version, celle du Népâl, est plus fidèle, mais fort incomplète. Les Jaina ont de leur côté un texte autonome appelé *Vasudevahiṇḍi*, où les aventures de Narāvāhanadatta sont reportées à Vasudeva, père de Kṛṣṇa; une version complète en *māhārāṣṭrī* archaïque en a été retrouvée récemment, œuvre de Saṃghadāsa antérieure au VIe siècle; il semble que cette découverte doive amener à reporter la *Bṛhatkathā* elle-même à une date plus éloignée qu'on ne pensait (Alsdorf). Ce texte utilise la division en *lambha* pour séparer les récits relatifs aux «conquêtes» de Naravāhana; ces récits sont suivis d'un *upasaṃhāra* et précédés de deux prologues. Le témoignage de la *Vasudevahiṇḍi* confirme ce que Lacôte avait vu, à savoir l'authenticité de la version népâlaise.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Une grande partie des contes kaśmīriens ne vient pas de la *Bṛhatkathā* où a dû figurer beaucoup de ce que ces remaniements ont laissé perdre.

§ 1823. Budhasvāmin. Ceci dit, la version népâlaise de Budhasvāmin, découverte par S. Lévi en 1893, et qui porte le nom de *Bṛhatkathāślokasaṃgraha*, comporte 28 chants conservés (soit 4.500 versets) sur un total qui dépassait peut-être la centaine. Au point de vue littéraire, Budhasvāmin est remarquable par une vision alerte de certaines sociétés (vie mondaine, ambiance de fêtes, milieux d'artistes, de joueurs, d'artisans divers); malgré la stylisation et l'apport du merveilleux on reconnaît sans peine un fond de peinture prise sur le vif. Un personnage nommé Gomukha, type de l'ami ingénieux, spirituel, doué pour l'intrigue, prend le rôle principal à côté du héros; le type en peut éventuellement remonter à Guṇāḍhya. Le souci de l'ordre, de la composition, est assez accentué, les contes adventices sont peu nombreux; le *Ślokasaṃgraha* est plus voisin d'un roman que d'un recueil.

§ 1824. Kṣemendra. La *Bṛhatkathāmañjarī* «Le bouquet (composé de fleurs extraites) du Grand Récit» de Kṣemendra — cet auteur fertile dont nous avons rencontré le nom plusieurs fois — est divisé en 18 *lambhaka* qui sont disposés en gros comme les sections du *Kathāsaritsāgara*. Le récit y est squelettique le plus souvent, en dépit des versets descriptifs dont il est farci, des scènes érotiques ou religieuses qui l'agrémentent dans les conventions d'une rhétorique ampoulée. L'œuvre n'a que cet intérêt de nous aider à aller plus haut qu'elle dans la restitution de la *Bṛhatkathā*.

§ 1825. Somadeva et le Kathāsaritsāgara. «L'océan des rivières de contes», œuvre du brâhmane śivaïte Somadeva, protégé du roi Ananta et de la reine Sūryamatī au XIe siècle (l'œuvre doit dater des environs de 1070), est de beaucoup la plus connue des branches de la *Bṛhatkathā*. C'est un vaste recueil de 22.000 versets (à peu près l'étendue du *Rāmāyaṇa*), divisé en 18 *lambhaka* comme le *Mañjarī*, mais avec une autre division plus précise en 124 *taraṅga* («flot», cf. les *taraṅga* de Kalhaṇa). Somadeva se donne lui-même comme un abréviateur fidèle.

Le récit principal est traversé d'environ 350 contes dont un petit nombre seul peut passer pour des épisodes du récit principal. Il est précédé d'un prologue (I) narrant la légende de Guṇāḍhya et d'une tête de récit (II) entamant l'histoire d'Udayana, le mariage avec Vāsavadattā. Ensuite (III) Udayana, pour s'emparer du Magadha sans coup férir, simulera un incendie où Vāsavadattā est censée périr, puis épousera la fille de Pradyota, roi du Magadha. Suit une «conquête des orients» à la mode épique. La naissance de Naravāhanadatta a lieu au livre IV; à partir de VI, celui-ci raconte sa propre histoire depuis le moment où le récit en est resté : le mariage avec Madanamañcukā, le rapt, la série des aventures féminines; le livre XIV s'achève par la consécration du héros qui part en campagne afin de réduire les princes qui refusent de l'accepter pour souverain. Ce livre est la clef du reste. Nombre de traits dans ce récit sont sans consistance, abrégés, comme si l'intérêt principal, surtout à partir de VI, était ailleurs. Cet intérêt porte, en effet, sur les épisodes ou contes autonomes, qui se trouvent répartis à travers

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

l'ouvrage de manière fort inégale; certains sont de dimension considérable. Ainsi la longue histoire de Sūryaprabha empereur des Vidyādhara (VIII), épopée fantastique, avec le condiment obligé du grand spectacle de guerre (bataille entre Asura's et Vidyādhara's); les allusions mythologiques sont revêtues d'une teinte śivaïte. Au Livre IX la visite à Viṣṇu rappelle de près le voyage à l'Ile Blanche du *Mahābhārata* (§ 792) et comporte un hymne à Nārāyaṇa; on a présumé une influence chrétienne (Lacôte). Au X se rencontre le *Pañcatantra* presque en entier, truffé d'autres contes ou fables. Au XII on trouve un énorme récit : le cadre en est l'histoire de la fille du *vidyādhara* qui garde le héros auprès d'elle en vue de l'épouser, cependant que pour le faire patienter un ermite lui narre l'histoire de Mṛgāṅkadatta, elle-même servant de cadre à d'autres contes, parmi lesquels la série du Vetāla (§ 1827), que rattache au reste un fil très ténu. Enfin le livre XVIII appartient à la geste fameuse de Vikramāditya.

§ 1826. L'ouvrage est remarquable par le style élégant et simple à la fois, c'est une des réussites de l'art indien. Quelques récits ou parties du récit sont d'allure *kāvya*, avec les conventions que le genre impose (description de fêtes, marche des armées, entrée des princes, etc.). Parmi les contes adventices, nombreux sont ceux qu'on retrouve dans d'autres traditions indiennes ou dans la littérature de folklore en général. On peut les classer en histoires de fous (elles peuvent dériver en partie d'un recueil qui a été traduit en chinois dès le v° siècle, Hertel), histoires de marins, de femmes, de voleurs (cycle de Mūladeva). L'auteur a utilisé sans doute les *Jātaka* et les *Avadāna*, mais l'atmosphère est nettement hindouiste, à tendance śivaïte et même tantrique; le culte du Liṅga est attesté. Nombreux sont les épisodes qui font intervenir la magie, la sorcellerie : à ceci se réfère notamment la présence des *vidyādhara*.

L'œuvre forme un curieux mélange de roman bourgeois et de fantastique; le tout se maintient dans une ambiance rationalisante, l'auteur laissant voir qu'il n'est pas dupe de sa fiction, mettant sur le compte du *karman* les inventions les plus difficiles à accepter. Son but est de divertir, et tous les moyens lui sont bons; la préoccupation éducative est tout à fait secondaire.

Au point de vue de notre connaissance des mœurs indiennes, l'ouvrage est d'une valeur réelle. On y voit de petites principautés où le roi est guidé par un ministre dévoué, qui est d'ordinaire un brâhmane; le prince héritier a sa cour propre, avec de jeunes hommes s'entraînant au rôle de ministre. Il est question des quatre classes, mais point de castes rigides; point de «parda» ni de *satī;* peu de polygamie. En revanche la prostitution (l'héroïne principale, personnage sympathique d'ailleurs, est une courtisane) et certains vices sont décrits comme des faits normaux; normale aussi une certaine forme d'«esclavage» adouci. On parle souvent des beaux-arts (musique, danse, galerie de tableaux); on évoque les habitudes de certaines communautés religieuses, sous des couleurs qui ne sont pas toujours favorables. Les représentations mythologiques sont relativement vivaces.

§ 1827. Spécimens.

Je m'assis un moment et j'entendis s'élever tout d'un coup une rumeur

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
semblable aux vagues d'une mer orageuse. Comme je dressais l'oreille à ce bruit, Gomukha me dit en souriant : « Tu ne sais pas ce que c'est? — Je ne sais pas, dis-je. — C'est Punarvasu, un généreux fils de marchand : entouré d'un cercle de joueurs il joue aux dés dans un tripot. Quand il gagne, il distribue tout son argent à une bande de besogneux, c'est ce qui t'explique ce bruit tumultueux. Quand il perd, les malheureux mettent leur tête entre les genoux et implorent Siva : l'abattement leur ravit la parole. Si tu as quelque curiosité, va le voir! ». Je réfléchis à ce que me disait le chambellan : qu'a-t-on besoin de conseillers vieillis en expérience, en savoir et en âge! Le malheur est assis devant eux : leur langue et leurs membres sont enchaînés. Mais prenez un homme de même âge, de mêmes sentiments que nous, qui a la main ouverte à tout propos, qui a son vice favori et ne dépend de personne : le voilà notre ami! J'irai donc au tripot voir Punarvasu, j'y suis bien décidé.

Sur ces réflexions, je pris congé du chambellan et partis pour la salle de jeu. Elle regorgeait de gens occupés aux dés, joueurs enragés; on eût dit un étang avec un essaim de hérons avides de goûter une proie. Deux individus entre autres jouaient aux dés : or il arriva qu'un dé tombant sur l'arête resta en suspens entre le *pada* et le cinq : « C'est le cinq, ce n'est pas le *pada;* ce n'est pas le cinq, c'est le *pada* » disaient-ils et une dispute s'éleva entre ces deux hommes, chacun d'eux voulant triompher de son partenaire. « Interrogeons un témoin! dit l'un. — Comme tu voudras! reprit l'autre ». Ils avisèrent donc un tiers, un grand diable qui n'était pas malin : « Lequel des deux vois-tu distinctement, le *pada* ou le cinq? ». Alors quelqu'un levant les bras au ciel : « Il est trop haut perché, cria-t-il, c'est un imbécile. Qu'on interroge un autre! ». On interrogea un autre, un nain, qui à son tour fut écarté : « Des individus comme ceux-là ne méritent pas qu'on prenne leur avis, les petits lits sont les plus mauvais! » Alors ils m'aperçurent et m'interpellant avec respect : « Mon cher, si cela ne vous dérange pas, venez ici trancher notre doute. Vous n'êtes ni trop grand, ni trop petit, vous êtes donc sage et point vicieux; ayant la taille moyenne, vous nous servirez de médiateur ». Je me dis à moi-même : fâcheuse affaire que de juger un différend entre coquins, surtout quand il s'agit de joueurs qui guignent le bien d'autrui. Mais il faut montrer son art quand on en possède un : la science qu'on tient secrète est inutile aux intérêts des malheureux. Or on ne peut, ailleurs que chez les joueurs, montrer son art au jeu; les malins n'exercent leur débauche que dans les maisons de prostitution. Celui qui l'emportera dans ce jeu sera mon ami, et conquérir l'amitié d'un homme riche, c'est conquérir un trésor.

Après avoir ainsi longuement réfléchi dans tous les détails, je vis une marque faite de pierre et de terre qui servait au tableau. Je pilai en poussière un peu de brique et la versai sur le dé qui était tombé sur l'arête et dont le coup faisait doute. La poussière versée sur le *pada* se répandit toute à terre; celle du cinq resta sur place; je dis alors : « Le côté marqué cinq a une surface plus horizontale, puisque la poussière s'y maintient; tel est mon avis », ajoutai-je avec fermeté : « Bien! » dirent-ils, et aussitôt un murmure s'éleva de toutes parts : « Sans aucun doute, s'écrièrent les uns, cet homme passe de loin en adresse aux dés et Nala et le fils de Kunti! — Quoi! ripostèrent les autres avec colère, Nala et Yudhiṣṭhira ont été battus, c'est leurs vainqueurs eux-mêmes, Puṣkara et le fils de Subala que cet homme surpasse! ».

Tandis qu'on me comblait d'éloges, le partisan du *pada* qui avait été battu me prit à part et, plein d'humeur : « Que viennent faire ici, dit-il d'une voix lente, ces gens qui ne mettent pas d'enjeu aux dés? Dans une salle de jeu on n'a que faire d'arbitres savants ». Je me dis : « Pourquoi m'insulte ce fils de p..., j'ai mis un enjeu qui vaut les trois mondes! ». Là-dessus, avec colère, je lançai vos bijoux à terre : « Allons, mon ami, jouons! » dis-je à l'homme. Le joyau jetait des feux étincelants : les joueurs le regardaient avec des yeux dilatés de désir, comme des papillons devant la lumière. Le joueur, égaré par la colère et la cupidité, se mit à lancer les dés avec passion : en trois coups consécutifs, faute

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

d'expérience aux dés, je perdis trois milliers de pièces avec cet individu avide au gain. Puis en une fois, ce vil joueur jeta les trois mille pièces et perdit d'un coup un *lak* entier. La victoire lui avait donné une confiance effrénée, la défaite l'épouvanta, si bien qu'il ne pouvait plus en son égarement ni lâcher prise ni jouer. « Joue ou donne un *lak*, mon cher ! » dis-je ; il agita les dés, tout décontenancé, sans parvenir à se décider. Sur ces entrefaites, Punarvasu dit à l'un de ses serviteurs : « Qu'on force ce joueur à donner un *lak* intégralement ! » et il m'emmena chez lui, si joyeux que le poil se hérissait sur sa peau. Là, il rendit hommage au dieu Hara, comme s'il en avait reçu une faveur : « Cet argent que vous avez gagné sur ce joueur, ce *lak*, me dit-il, je vous l'ai apporté, faites-vous le donner et gardez-le. — Si cet argent, dis-je, est à ma disposition, c'est grâce à vous, vous vous l'êtes assuré, vous en êtes le propriétaire. — C'est vous qui l'avez gagné, reprit-il, c'est vous qui en êtes le maître, à quoi bon discourir ? Ce que je vous ai procuré est à vous, l'argent qui échoit à l'esclave appartient au maître. Je vous poserai une question ; répondez-moi avec bienveillance : pourquoi êtes-vous descendus du séjour céleste sur terre ? Voici mon idée : bien que dieu, vous avez succombé à l'attrait du jeu mais, ce faisant, vous n'avez pas poussé jusqu'au bout votre métamorphose en hommes ; en effet, qui a jamais vu des hommes pourvus d'une aussi belle prestance et d'une pareille connaissance dans les arts ? ».

(*Bṛhatkathāślokas*. XXIIII. 26-74)

§ 128. Il ne faut point dédaigner la croyance populaire, même lorsqu'elle est absurde. Un chien se transforme en bouc, si tout le monde se met d'accord pour le vouloir. Des sages tels que vous ne doivent pas affirmer ce que vous affirmez, cela fût-il exact : on ne doit pas énoncer un fait invraisemblable, même s'il est réel. Écoutez un récit qui va vous prouver ce point : les histoires du passé sont choses démonstratives pour qui sait ce qu'est une démonstration.

Il était un brâhmane du nom de Kauśika, connaisseur du *Veda* et du *Vedâṅga*, que pour son vœu de dire toujours la vérité les gens avaient surnommé Kauśika-le-Véridique. Un jour qu'escorté de disciples il allait vers la Gaṅgā faire ses ablutions, il vit une pierre traverser le fleuve. Il prit beaucoup de peine à recommander aux enfants de ne point divulguer le fait qui, disait-il, ne promettait rien de bon. L'un des gamins, un étourdi du nom de Piṅgala, rapporta l'histoire à un commerçant de la ville, dans le marché : « Patron ! As-tu appris le prodige ? Je vais te le raconter. Étant avec mon maître, j'ai vu une pierre traverser le fleuve ». Une servante du gynécée venue pour quelque emplette entendit ces mots et les colporta à la reine ; la reine les transmit au roi, lequel, s'informant de la filière, convoqua Kauśika que le gamin lui avait désigné et le questionna : « Je n'ai pas besoin de vous dire : dites la vérité — puisque vous avez la vérité pour vœu — non plus qu'on n'a besoin de dire à l'amant : dites le mensonge — puisqu'il a pour vœu le mensonge. Il est convenable d'examiner ce qu'a rapporté Piṅgala, il arrive que les gamins disent la vérité en plaisantant. On affirme qu'avec vos élèves vous avez vu une pierre traverser le fleuve. Est-ce vrai ou est-ce faux ? Parlez. — Maudit soit, se dit-il, mon franc parler, il est répréhensible ici, puisqu'il me force à énoncer une chose invraisemblable et peu plaisante à entendre. On n'a pas le droit de dire la vérité si elle peut être funeste. Voilà un franc précepte que les francs parleurs ne devraient pas perdre de vue. Je m'en vais donc taire cette vérité qui est pire que cent mensonges et dire un mensonge qui sera préférable à cent vérités ». Là-dessus il répondit au roi : « Sire, ce qu'a dit le gamin est faux : qui croit le feu de glace croit voir aussi les pierres nager. Peut-on ajouter foi à la parole d'un enfant, dont l'esprit manque d'aplomb par nature ? Les enfants et les singes sont les premiers exemples de l'étourderie ». Quand il eut ainsi rassuré le roi dans l'abattement, Kauśika-le-Véridique irrité chassa ce Piṅgala aux propos funestes.

(*Ibid.*, XXVI. 23-39).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

§ 1829. Les Contes du Vetāla. La recension kaśmīrienne de la *Bṛhatkathā* contenait une *Vetālapañcaviṃśatikā* «Les vingt-cinq contes du Vetāla» (vampire est une traduction très approximative, mais passée dans l'usage faute de mieux). Il en a été transmis : *a.* Les textes inclus dans les ouvrages de Kṣemendra et de Somadeva; *b.* Un texte, voisin des précédents, dû à Śivadāsa; *c.* Un autre, dû à Jambhaladatta. Le texte de Vallabhadāsa semble n'être qu'une sous-version de celui de Śivadāsa. Enfin la version de Kṣemendra a fait l'objet d'un abrégé en prose.

Les trois textes autonomes (Śivadāsa, Jambhaladatta, Vallabhadāsa) sont en prose (chez Śivadāsa il y a des versets insérés) et sans doute était-ce la forme primitive du recueil. Les manuscrits abondent en interpolations. Jambhaladatta est connu en plusieurs états, dont un en nevārī; il se rapproche à certains égards des versions kaśmīriennes (Emeneau). On estime en général que ce recueil n'appartenait pas à la *Bṛhatkathā* originelle.

Un Yogin persuade le roi Trivikramasena (en fait, Vikramāditya, comme le nomment d'ailleurs certains manuscrits) de l'aider à un rite magique en lui procurant le concours d'un Vetāla. Le roi, sur ses indications, se rend à un cimetière, porte sur ses épaules un cadavre dans lequel est logé le Vetāla qui, pour le distraire, lui raconte des histoires. Chacune d'elles se termine par une question difficile, auquel le roi est invité à répondre et auxquelles il répond chaque fois victorieusement; elles mettent en relief la sagacité du Salomon indien. A la 24ᵉ histoire et la 24ᵉ question, le roi ne sait que répondre, mais le Vetāla satisfait de son courage lui transmet la maîtrise des pouvoirs magiques.

Les récits sont du même type que ceux du *Kathāsaritsāgara,* avec un apport magique, merveilleux, plus marqué encore; les mérites littéraires sont les mêmes, la religiosité est ténue et éclectique. Les versets gnomiques (là où il en existe) sont de type indifférencié; beaucoup d'entre eux se retrouvent dans d'autres œuvres, notamment dans les versions jaina du *Pañcatantra,* qui ont pu avoir été la source (Hertel).

On ignore la date du Vetāla, ou plutôt de ses diverses recensions; celle de Śivadāsa ne doit pas être antérieure au XIIᵉ siècle; elle contient d'après Hertel des gujrātismes. Plusieurs des récits du Vetāla se retrouvent dans d'autres recueils indiens ou non indiens, quelques-uns sont célèbres. L'ouvrage lui-même a été traduit dans diverses langues indiennes, en marathe (XVIIᵉ siècle?), en hindī (début du XIXᵉ siècle). On le repère en mongol (sous le nom de *Siddhi-Kür*) et en tibétain (antérieurement au XIIIᵉ siècle?) sous une forme, légèrement bouddhisée, qui ne répond à aucun des textes sanskrits connus.

§ 1830. Les Histoires du Trône. Un autre recueil fameux est la *Siṃhāsanadvātriṃśikā* «Les trente-deux histoires du trône» (aussi appelé *Vikramacarita* «L'histoire de Vikrama»). Il existe là encore, plusieurs états : un texte du Sud, en prose; un autre en vers, également du Sud; un texte du Nord, abrégé; une version jaina — la meilleure — attribuée à Kṣemaṃkara, et qu'on a présumé reposer sur un original prākrit; enfin un remaniement brahmanique de cette version, attribué à Vararuci. Ces documents diffèrent largement dans la teneur; la version jaina surtout est singulière. Ils permettent cependant de reconstituer

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

un archétype (Edgerton). L'ouvrage n'est certainement pas antérieur au règne de Bhoja, c'est-à-dire au XIe siècle; peut-être est-il seulement du XIIIe. Littérairement inférieur aux contes issus de la *Bṛhatkathā* — notamment par la monotonie de l'affabulation — il n'en a pas moins été un recueil populaire et d'assez vaste diffusion. On en connaît en effet des traductions ou des adaptations en bengāli, en hindī, en persan, en siamois, en mongol, etc.; celle, en nevārī, très aberrante, estompe le rôle de Vikrama.

Le cadre est le suivant : le prince Vikramāditya — ce héros de tant de légendes — possédait un trône merveilleux orné de 32 figures sculptées. Quand, après sa mort, le roi Bhoja voulut s'y asseoir, chacune des 32 figures s'anima à tour de rôle et, prenant la parole, l'en dissuada en lui racontant l'un des exploits merveilleux de Vikrama. L'ouvrage se termine par une conclusion très brève : les 32 histoires finies, le trône disparaît soudain.

Les récits visent uniformément à mettre en évidence les vertus de Vikrama, sa générosité qui va jusqu'à l'esprit de sacrifice; les exagérations qui marquent ce thème font que l'ouvrage sonne franchement faux. On ignore si le *Siṃhāsana* était en son fond un texte de *Nīti* comme le *Pañcatantra;* il se peut que l'intention primitive ait été déviée par le rédacteur jaina, toujours prompt à moraliser. Edgerton a combattu l'opinion exprimée par Weber, puis par Hertel, suivant quoi le texte serait jaina à l'origine; il appert seulement que plusieurs récits de la version de Kṣemaṃkara se retrouvent dans le *Prabandhacintāmaṇi.*

§ 1831. D'autres recueils de contes ont aussi pour héros Vikramāditya, à savoir, en particulier, la *Mādhavānalakāmandalā-kathā* par Ānanda : histoire du brâhmane Mādhavānala et de la danseuse Kāmakandalā qui, après une longue séparation, se rejoignent grâce aux bons offices du prince Vikramāditya. L'œuvre est rédigée dans une prose assez simple, parsemée de versets en sanskrit et en prākrit.

Le *Vikramodaya,* en 28 chants, est une *kathā* versifiée; elle met en scène Vikrama métamorphosé en perroquet, agissant comme un juge plein de sagacité. D'autres recueils analogues sont d'inspiration jaina. Enfin le *Vīracaritra* d'Ananta est une sorte d'épopée en 30 *adhyāya* (en *śloka*) retraçant surtout les aventures de Śūdraka, co-régent de Śālivāhana, qui se brouille avec le fils de celui-ci, lui fait la guerre et le vainc à l'aide des descendants de Vikramāditya. L'ouvrage est farci de contes et d'épisodes fantastiques.

§ 1832. **La Śukasaptati.** Avec la *Sukasaptati* ou «Les soixante-dix histoires du perroquet», noux avons à nouveau un ouvrage narratif de vaste diffusion, comme l'attestent déjà l'abondance des recensions et des traductions. R. Schmidt en a fait connaître deux états (qui ne sont sans doute pas les seuls), un *textus simplicior* qui doit être l'abrégé d'un texte antérieur, perdu, et un *textus ornatior* qui, malgré des altérations de forme et de fond, représente pourtant une tradition authentique.

Le cadre est l'histoire d'un marchand qui, désolé de voir son fils se livrer au plaisir, lui donne pour «instructeurs», sur les conseils d'un brâhmane, un perroquet et une corneille. Ces bêtes le remettent

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
à coups d'histoires morales sur le droit chemin. Là-dessus, le jeune homme s'en va, sa femme est tentée de prendre un amant. Le perroquet pour l'en détourner lui narre des histoires qui se renouvellent durant 69 soirées consécutives, en sorte que la jeune femme, avide d'écouter la suite, est mise hors d'état d'exécuter son projet jusqu'au retour de son mari. Le plus piquant est que ces histoires ont le plus souvent l'adultère pour sujet, elles enseignent comment les femmes, surprises par leur mari, réussissent grâce à leur astuce à se tirer d'un embarras mortel.

L'ouvrage primitif a dû être en prose avec insertion de versets gnomiques, comme dans le *Pañcatantra,* éventuellement aussi de versets narratifs; certains sont en prākrit, et beaucoup se retrouvent ailleurs. Les histoires elles-mêmes, notamment les fables, se retrouvent parfois aussi dans le *Pañcatantra* où elles ont pu être empruntées aux versions jaina (Hertel). Ce sont des récits d'une crudité de langage parfois étonnante, avec de grandes recherches de style (au moins dans l'*ornatior*); la religion est sacrifiée aux nécessités galantes.

On ne sait rien sur l'auteur ni sur la date; l'*ornatior,* qui se donne pour l'œuvre d'un certain Cintāmaṇibhaṭṭa, est postérieur au XIIe siècle.

§ **1833.** Il existe de la *Śukasaptati* une traduction persane célèbre, le *Tūṭīnāmah* (XIVe siècle), sur laquelle reposent d'autres textes persan, turc, urdū, bengālī, marāthī; on connaît aussi des versions malaise et mongole. Le 15e récit (dans le *simplicior*) est passé dans le *Tristan* de Gottfried de Strasbourg.

Parmi les lointaines imitations (où ont pu jouer aussi des souvenirs de la *Bṛhatkathā* et du *Pañcatantra*), citons le *Livre de Sindbād le Marin* qui a pu être transmis à l'arabe à travers un truchement pahlavī. On avait autrefois présumé, mais à tort, une origine indienne pour l'ensemble des *Mille et Une Nuits,* dont le prologue-cadre et le mode de composition sont analogues à ceux des contes indiens, de la *Śukasaptati* en particulier (Cosquin), et qui contient, il est vrai, un groupe d'histoires indiennes. Un texte jaina du XIe siècle (commentaire de Devendra sur l'*Uttarajjhayaṇa,* histoire de Kaṇayamañjarī) a un cadre identique à celui de l'ouvrage arabe (Charpentier).

§ **1834. Divers textes narratifs.** Plusieurs textes sanskrits de date récente peuvent reposer sur des œuvres en vernaculaire, ainsi la *Bharaṭakadvātriṃśikā* «Les 32 récits du *bharaṭaka* (type de moine mendiant)», en deux recensions; ce sont des histoires de fous ou de coquins, qui confinent à la satire sociale ou religieuse; elles sont dans un sanskrit brisé, naïf, incorrect, que parsèment des gujrātismes. L'auteur semble être un certain Munisundara (Hertel). Le *Kathārṇava* de Śivadāsa et ses 35 récits est de type analogue. La *Puruṣaparīkṣā* de Vidyāpati (du Bihār, XVe siècle, le poète *maithilī* bien connu) est un groupe de 44 récits didactiques, prose et versets insérés, à cadre commun et allusions historiques. Le *Dharmacauryarasāyana* de Gopālayogīndra est un poème en 279 vers de facture simple et élégante : le récit assez piquant montre comment un voleur ingénieux arrive à une haute situation dans l'État.

Les plus saillants des innombrables recueils narratifs jaina seront cités § 2418 et suiv. Les Jaina ont été les maîtres du genre. Terminons ici par un ouvrage qui, sans mérites littéraires particuliers, est pour-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

tant d'une résonance assez singulière dans l'ensemble de cette littérature. C'est le *Bhojaprabandha* de Ballāla (en fait, Vallabha ?), fin du XVIe siècle, récit en prose entremêlée de 328 versets, suite d'historiettes sur le roi Bhoja de Dhārā, sur la vie de cour, les poètes et savants qui à l'invite du roi, se livrent à des compétitions et mesurent leurs talents. On ne saurait utiliser cette œuvre comme source historique, ainsi qu'on l'avait tenté autrefois. Les faits sont arbitraires, et Kālidāsa y figure (avec Bhavabhūti, Daṇḍin, Māgha et des seigneurs de moindre importance) comme contemporain de Bhoja, c'est-à-dire du XIe siècle. Le *Bhojaprabandha,* qui existe sous deux formes principales, l'une du Sud, l'autre du Bengale (mais il y a certainement d'autres états), doit son inspiration à des œuvres jaina, le *Prabandhacintāmaṇi* ou le *Prabandhakośa.* Il est écrit dans une langue assez alerte, mais l'inspiration en est plutôt pauvre.

b. *Les romans.*

§ **1835. Le Daśakumāracarita.** Le petit groupe des romans, dont il demeure à dire un mot, n'est pas sans analogies avec la masse des contes. Le sujet, en effet, est emprunté à la littérature narrative, les procédés de composition (récit-cadre, etc.) sont similaires. Mais le roman est avant tout et foncièrement un *kāvya,* c'est-à-dire une œuvre d'art soumise aux mêmes conventions de forme et de fond que la haute lyrique ou l'épopée savante. Les poéticiens y puisent, quoique de manière limitée, des citations illustratives.

Le *Daśakumāracarita* de Daṇḍin «L'histoire des dix jeunes hommes» est de tous les romans le plus voisin des contes, dont il emprunte la présentation à tiroirs et le riche matériel folklorique. Le récit-cadre expose comment se rencontrent dans la forêt, où a pris refuge le roi du Magadha vaincu, un groupe de dix enfants, dont le fils du roi (Rājavāhana), cinq autres princes et quatre fils de ministres. Quand ils ont eu grandi et appris les branches diverses du savoir, ils partent pour une «conquête des orients», à la manière des héros de l'épopée ou des *kathā.* Mais Rājavāhana s'est trouvé séparé de ses compagnons (il était parti pour aider un *kirāta* qui devait devenir plus tard roi du Pātāla); ceux-ci vont à sa recherche. Après un long temps ils le retrouvent et chacun d'eux narre à tour de rôle les aventures par où il est passé. Ces aventures, qui forment le gros de l'ouvrage, sont du type merveilleux, emplies d'épisodes fabuleux, de magie, d'intrigues invraisemblables et invraisemblablement compliquées. Mais le fond en est une notation assez réaliste de la société indienne, qui fait du *Daśakumāra* une des sources non négligeables de notre connaissance de l'Inde à cette époque. Comme dans beaucoup de contes, le milieu dominant est celui des fraudeurs de toutes sortes (éventuellement, des assassins à gages), celui des joueurs, des courtisanes, tout un monde où la moralité et la religion sont négligées ou malmenées (sauf dans la *pūrvapīṭhikā,* qui manifeste une tendance piétiste); l'inspiration est en partie même matérialiste. L'agent surnaturel est un *karman* sommaire, selon quoi tout ce qui arrive résulte d'un acte antérieur, prédiction, malédiction, rêve, etc. L'élément érotique, qui n'est apparent que dans une portion de la

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh
littérature narrative, se montre ici en plein essor; l'auteur est visiblement au fait des disciplines spéciales, et notamment du *Kāmaśāstra*. Il a cherché à imiter l'*Arthaśāstra* dans le thème de l'emploi du temps journalier du prince, teinté d'ironie comme nombre d'autres passages.

Le style est souple, varié, sans que les inflexions répondent toujours à une exigence interne. Daṇḍin paraît surtout soucieux d'affirmer sa virtuosité. Il y a des passages en style relativement simple, d'autres tout à fait alambiqués; partout dominent les phrases longues, les composés nominaux. Le chapitre VII tient cette gageure de ne comporter aucune consonne labiale, sous prétexte que les lèvres du personnage qui parle ont été blessées lors de jeux amoureux trop ardents. Tout ce chapitre abonde en descriptions emphatiques, comme aussi la partie initiale de l'œuvre, la *pūrvapīṭhikā* ou «piédestal antérieur», qui donne le récit de deux des jeunes gens et le début d'un troisième, en 5 sections dites *ucchvāsa*. Cette portion est d'un imitateur de Daṇḍin (bien qu'on ait voulu parfois, ainsi J. J. Meyer, la mettre au compte de Daṇḍin lui-même; d'autres ont pensé à Bhaṭṭa Nārāyaṇa) qui s'est vainement efforcé de rivaliser avec le modèle; elle est d'une langue moins sûre, d'une invention moins heureuse. Le texte authentique est donc incomplet; il ne comporte que 7 récits et le début d'un huitième (l'histoire de Viśruta), soit 8 chapitres dits aussi *ucchvāsa*; un complément tardif a été imaginé par Cakrapāṇidīkṣita. Le récit-cadre figure, non dans la *pūrvapīṭhikā*, mais dans le premier *ucchvāsa* du *Daśakumāra* proprement dit.

§ **1836.** Le roman de Daṇḍin est le chef-d'œuvre de la prose d'art sanskrite. L'auteur y utilise à plein la richesse des ressources linguistiques, sans en abuser. L'aisance du discours, la grâce de certains épisodes (Pramati rêvant à la princesse inconnue, les descriptions du jeu à la balle, du tripot, du combat avec l'éléphant, la scène des pirates de mer, etc.), la fantaisie jaillissante en sont les traits remarquables avec cette chose assez rare dans les littératures de l'Inde ancienne, l'humour. Les meilleures scènes sont au chapitre second, récit d'Apahāravarman, plein de verve et d'imprévu. Il n'y a aucune difficulté à identifier l'auteur, comme le veut la tradition, avec celui du traité de poétique qui est l'une des bases de la Rhétorique ancienne et qui abonde en citations brillantes (§ 1559).

Il n'est pas facile de déterminer à quelles sources Daṇḍin a pu puiser. Le cadre semble emprunté à Guṇāḍhya, qui a dû fournir aussi l'idée de certains épisodes, dont on repère des parallèles parfois précis dans le *Kathāsaritsāgara*, d'autres dans les *Jātaka*. L'inspiration populaire de ce roman picaresque, qui est en même temps un roman de mœurs (mœurs féminines, en particulier), est palpable. Le chapitre VIII se réfère à des conditions politiques assez concrètes, qui valent pour le Vidarbha et pour le VIe siècle; d'autres données indiquent plutôt le VIIe siècle, qui pour diverses raisons est la date la plus probable de Daṇḍin. La géographie est assez instructive.

Une découverte récente a mis au jour l'*Avantisundarī-kathā*, texte qui raconte en partie les mêmes histoires que la *pūrvapīṭhikā*, mais avec plus de détails descriptifs et dans un style moins pur. Il y figure notamment

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

un abrégé de *Kādambarī* et d'autres récits littéraires. Il semble que le début forme un tout avec la portion authentique du *Daśakumāra*. Cet ouvrage, mutilé (mais il semble que le texte complet ait été retrouvé), pose une série de problèmes, qui sont loin d'être élucidés. Si l'auteur en est Daṇḍin (ce que laisserait présumer une allusion contenue dans le résumé versifié qui accompagne le manuscrit), il faudrait par voie de conséquence reporter la date ultérieurement à *Kādambarī*. Le résumé versifié, comme celui qui sert de prologue au *Harṣacarita*, fait allusion, en outre, à Vyāsa, Subandhu, Guṇāḍhya, Bhāsa, Bhāravi, etc.

De cette œuvre a été compilé un abrégé anonyme, également en vers, l'*Avantisundarī(kathā)sāra*. Le *Daśakumāra* lui-même a donné lieu à de nombreuses imitations en prose ou en vers, à des traductions, dont une en telugu dès le XIIIe siècle, une en *pahāṛī;* il y a un abrègement par un certain Appayya.

§ **1837. Vāsavadattā.** Le roman de Subandhu, *Vāsavadattā* (nom de l'héroïne), est d'un tout autre type. On ne sait rien sur l'auteur, sans doute antérieur à Bāṇa (S. P. Bhattacharyya), peut-être du VIIe siècle, comme on l'admet souvent; certains se laissent tenter à le situer plus haut, voire à l'identifier à un Subandhu contemporain de Candragupta le Maurya, qui aurait été auteur dramatique. Peut-être est-il originaire de l'Inde centrale; on a présumé aussi le Bengale. *Vāsavadattā* est un spécimen achevé de la *vakrokti* ou «diction incurvée», qui est une des manifestations éminentes de la grande rhétorique. Le style (du type *gauḍa*) est surchargé de longs composés, de termes rares, de tous les enjolivements imaginés par la convention; des phrases entières sont à double entente, sur la base du *śleṣa* (§ 1568); malgré les phrases courtes qui se montrent de place en place, comme pour permettre de souffler, la lecture de cet ouvrage est singulièrement éprouvante. Le contenu n'est guère plus agréable. Ce sont des motifs de contes fantastiques, des descriptions élaborées (saisons, levers et couchers de soleil, paysages) sous lesquelles ploie littéralement la narration principale, laquelle se résume à ceci : le prince Kandarpaketu, accompagné d'un confident (Makaranda), part à la recherche d'une jeune femme qu'il a vue en rêve. Arrivé dans une forêt, il surprend la conversation d'un couple de perroquets, par laquelle il est mis sur la piste de la princesse Vāsavadattā, laquelle de son côté l'avait vu en rêve, elle aussi, et le faisait chercher, sans le connaître, par sa suivante. Les deux amants se rencontrent, s'enfuient ensemble sur un cheval magique. Puis elle disparaît, par l'effet d'une malédiction qui prendra fin le jour où le jeune homme, la cherchant, embrassera une statue de pierre qui ressemble à celle qu'il aime. Selon les règles de la *kathā*, le récit est conté du point de vue de Kandarpaketu.

La popularité de ce singulier ouvrage est confirmée par l'existence de commentaires assez nombreux. En dehors de thèmes de folklore, nécessairement imprécis, on ne voit pas de source formelle à ce roman qui n'est qu'un conte amplifié. Une œuvre romanesque du même nom est citée par Patañjali, mais il n'est pas croyable qu'elle puisse avoir rien de commun avec l'ouvrage de Subandhu; Vāsavadattā est un nom assez banal.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

A titre de prologue, il y a une série de vers introductifs, en mètre *āryā*, et quelques autres à l'intérieur. Il existe deux recensions, celle du Sud paraissant avoir été largement interpolée.

§ **1838. Bāṇa.** Plus importante est l'œuvre de Bāṇa, le dernier en date des «romanciers» sanskrits. On connaît son époque avec précision : il était poète à la cour du roi Harṣa(vardhana) [§ 492], sous lequel il a écrit son historiographie romancée, le *Harṣacarita* ou «L'histoire de Harṣa». Ultérieurement, il a composé un roman-conte, *Kādambarī*, qui est demeuré inachevé (l'auteur étant mort, sans doute) et a été complété par son fils Bhūṣaṇabhaṭṭa ou Bhaṭṭapulina, dans le même style, quoique peut-être avec moins d'inventivité. Bāṇa nous donne des détails sur lui-même et sur sa famille au début du *Harṣacarita* : comment il devint le favori du roi et fut chargé de prendre la parole devant la cour pour narrer l'histoire du règne. Il était un brâhmane śivaïte, fort attaché à la pratique, mais libéral, semble-t-il, vis-à-vis de toutes sectes. Outre ces deux ouvrages massifs, on lui doit un poème religieux, le *Caṇḍīśataka* (§ 882), de mérite moyen, et des versets recueillis dans les Anthologies; en revanche, c'est sans motif réel qu'on le crédite d'un drame, le *Pārvatīpariṇaya* (§ 1895); un autre, un *bhāṇa*, le *Mukuṭatāḍitaka*, lui est attribué dans un commentaire sur la *Nalacampū*. Son nom est souvent cité dans la littérature ultérieure.

§ **1839. Le Harṣacarita.** L'«Histoire de Harṣa», ouvrage en prose (avec 21 versets introductoires, en *āryā*), est une sorte de roman historique qui s'apparente de très près aux épopées historiques ou pseudo-historiques du type § 1785.

On y voit revivre la cour d'une grande monarchie indienne avec tout son prestige et son faste, les portraits des ministres, des chefs militaires, le récit grandiose des derniers instants et des funérailles du père de Harṣa, le vieux roi Prabhākaravardhana, que suit une hécatombe de morts volontaires. Le tout est dominé par la figure majestueuse de Harṣa qu'empreint une sorte de majesté impersonnelle, un halo d'adoration divine : le récit de la première rencontre de Bāṇa avec le souverain est l'occasion d'une peinture dont l'emphase défie toute comparaison. Comme dans tant d'œuvres sanskrites, les événements sont submergés par la description : scènes de la vie de cour, scènes religieuses (dont l'ensemble mis bout à bout ferait un *cursus* presque complet des cérémonies hindouistes), scènes militaires enfin : la vision de l'armée en marche avec le brouhaha des ordres qui s'entrecroisent, les colonnes de non-combattants qui suivent les troupes, les paysans apportant leur hommage au roi et suppliant qu'on leur épargne le pillage. Il est fait allusion (comme aussi, dans une moindre mesure, dans *Kādambarī*) à des sectes et groupements divers, en partie mal connus; les choses brahmaniques sont en évidence, le clergé de cour comme la vie tranquille des ascètes; il est parlé des bouddhistes dans un esprit de tolérance; les travaux des champs, ceux de l'école, sont pris sur le vif. Plusieurs textes littéraires sont mentionnés. On pourrait reconstruire avec Potdar un tableau assez précis, point trop chimérique, de la société indienne d'après Bāṇa. Malgré l'intense stylisation, l'enflure presque constante de la diction, partout le trait réel,

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

concret, est perceptible; l'afflux de mots rares, souvent des mots techniques, atteste le souci de l'auteur d'être exact jusqu'à la méticulosité.

§ 1840. Mais sur le plan historique, l'ouvrage est plutôt déconcertant. Les cinq premiers livres (sur huit que compte le texte et qui, comme chez Daṇḍin, sont appelés *ucchvāsa*) composent une manière d'exorde : la carrière de Harṣa n'est guère abordée qu'au Livre VI où l'on nous rapporte, sous une présentation épique, les préparatifs de la guerre que Harṣa a décidé d'engager contre le «méchant» roi de Mālava (peut-être le Devagupta des inscriptions impériales), lequel avait massacré son beau-frère, le roi de Kanauj Grahavarman et jeté sa sœur Rājyaśrī en prison. On apprend ensuite que le frère aîné de Harṣa, Rājyavardhana, a vaincu le Mālava, mais a péri victime d'un guet-apens tendu par Śaśāṅka, roi du Bengale; que Harṣa se décide à marcher contre celui-ci; mais que, bientôt après, il laisse à son général le soin de poursuivre la guerre et part à la recherche de Rājyaśrī. Ici la réalité historique, si latérale soit-elle, est abandonnée au bénéfice d'une sorte de thème de conte : le roi retrouve sa sœur dans la forêt où elle erre, s'étant échappée de sa prison; elle allait se donner la mort de désespoir... Ainsi s'achève l'ouvrage, de manière abrupte. La substance en est faible, la chronologie inexistante, la fable affleure sous l'annale. Cependant dans le détail, bien des faits, des usages, des points de titulature, ont été confirmés par les données de Hiuan-tsang et celles de l'épigraphie contemporaine. On ne saurait les négliger, là où le témoignage est en harmonie avec d'autres sources.

Si la psychologie de certains caractères est présentée avec une singulière pénétration, c'est surtout les qualités littéraires qui retiennent l'attention. Écrite dans une langue fort difficile, où les composés immenses sont la norme, elle est animée par une succession de scènes colorées, frappantes, de discours pathétiques; cependant que le linguiste sera sensible à l'extraordinaire virtuosité du style.

L'ouvrage a été imité au xve siècle : par Vāmanabhaṭṭa (Abhinavabāṇa), qui composa un *Vemabhūpāla-* ou *Vīranārāyaṇa-carita.* Un seul commentaire est conservé; celui de Ruyyaka est malheureusement perdu.

§ 1841. Kādambarī. L'autre œuvre majeure de Bāṇa, *Kādambarī* (nom de l'héroïne), est un spécimen achevé de *kathā* en prose (avec quelques versets d'introduction). On croirait y voir confluer à dessein tout ce que le génie indien a pu accumuler de procédés et de conventions, jusqu'à la caricature. L'affabulation est particulièrement complexe. Un certain Puṇḍarīka, être divin, s'est épris de la princesse Mahāśvetā qu'il a rencontrée; mais celle-ci a trop tardé à le rejoindre encore qu'elle partage sa passion. Quand elle arrive enfin, il est mort d'amour et elle n'a plus la ressource que de passer ses jours dans les austérités, près d'un temple de Śiva. Cependant le dieu Lune, que Puṇḍarīka avait maudit avant de mourir, descend sur terre, étant contraint par cette malédiction à vivre deux existences humaines. Il s'incarne en un enfant royal, Candrāpīḍa, tandis que Puṇḍarīka lui-même revit en la personne de Vaiśampāyana, fils du ministre du même

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

roi. Un jour, Candrāpīḍa, qui s'est égaré, rencontre Mahāśvetā et s'éprend de la jeune cousine de celle-ci, Kādambarī, qui est la fille du roi des Gandharva Citraratha et avait juré de ne pas se marier tant que Mahāśvetā n'aurait pas recouvré le bonheur. Vaiśampāyana s'éprend de Mahāśvetā qui, fidèle au souvenir de Puṇḍarīka, se moque de lui et lui souhaite de renaître dans le corps d'un perroquet. L'infortuné tombe sans vie, et Candrāpīḍa, à la vue de son ami trépassé, meurt sur-le-champ lui-même. Celui-ci renaît une nouvelle fois comme roi, sous le nom de Śūdraka; son compagnon est devenu perroquet. Après diverses péripéties, les deux êtres se rencontrent : le perroquet, tombé du nid de ses parents, a été recueilli par un ermite doué de pouvoirs surnaturels, Jābāli. Celui-ci «voit» toute l'histoire antérieure du perroquet; il la conte un jour devant ses disciples; à ce récit, le perroquet recouvre la mémoire et s'envole rejoindre Mahāśvetā. En route, il est capturé et donné en présent à Śūdraka. Śūdraka l'écoute, charmé, conter son histoire. A peine est-elle achevée que roi et perroquet tombent morts, l'âme de Puṇḍarīka anime de nouveau son corps divin, il retrouve Mahāśvetā, tandis que Candrāpīḍa revient à la vie entre les bras de Kādambarī (Lacôte).

§ 1842. Ce roman fantastique est fait de récits mis dans la bouche des principaux personnages; les événements antérieurs sont repris et s'emboîtent les uns dans les autres comme dans les contes, la narration première étant celle du perroquet à Śūdraka, puis celle de l'ermite dans laquelle s'engage la relation de Mahāśvetā à Candrāpīḍa, puis celle de Kapiñjala (serviteur de Puṇḍarīka) à Mahāśvetā, enfin la reprise et l'achèvement du récit du perroquet. Le *kathāmukha* est la scène où Śūdraka, siégeant dans sa salle d'audience, reçoit le présent d'un perroquet : le roman commence donc au moment où le dénouement va se produire.

La source est un conte de la *Bṛhatkathā* (recueilli dans *Kathāsaritsāgara*, LIX). Comme le *Harṣacarita*, *Kādambarī* est rédigée dans un style compliqué, surabondant en images précieuses, longs composés, descriptions pompeuses; cependant, il y a des portions psychologiques, certains portraits dans une tout autre facture, simple, directe, émouvante. On a vu dans l'œuvre tour à tour une fastidieuse suite de fabulations absurdes, ou au contraire un récit plein de charme et de mélancolie, imprégné «d'espérance en une seconde vie» (Lacôte). Comme l'autre roman, mais à un bien moindre degré, l'œuvre comporte des détails curieux sur la vie de cour, avec la scène du couronnement du prince héritier; sur la vie des ermites, sur certains points de coutume et de folklore; les descriptions d'Ujjayinī et du temple de Mahākāla y sont prestigieuses, mais d'ailleurs fort conventionnelles.

Du point de vue indien, *Kādambarī* est une œuvre réputée, citée avec admiration, maintes fois imitée et traduite (ainsi un *Kādambarikathāsāra*, § 1784); les imitations sont surtout des romans d'inspiration jaina : on en citera deux (§ 1844); rappelons en outre la *Tilakamañjarī* du *śvetāmbara* Dhanapāla, xe siècle, qui s'efforce de donner une réplique, trait pour trait, à l'œuvre de Bāṇa. Parmi les traductions et les adaptations, il y a celle de Bhālaṇ en *gujrātī*, xve siècle, et une *Abhinavakādam-*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

barī contemporaine en *marāṭhī* (Mogre). Le nom même de *Kādambarī* en est venu à signifier «roman».

Un point remarquable est qu'il n'y a eu que fort peu de romans sanskrits postérieurs à Bāṇa, hors des imitations; aucun, en tout cas, n'a mérité de survivre, et le genre lui-même a tendu à dévier vers la présentation «*campū*».

§ 1843. **Les rapports avec le roman grec.** Type achevé du roman indien, *Kādambarī* fournit l'occasion d'examiner brièvement les connexions possibles avec le roman bref de l'époque alexandrine. On a cru à une influence grecque (Peterson), comme Lacôte était tenté de l'admettre un moment pour la *Bṛhatkathā* elle-même, dont le canevas est analogue à celui des romans. On a cru ensuite, avec un peu plus de vraisemblance, à une influence indienne. Certains détails qui sont insolites dans la littérature grecque, ainsi le mariage de l'arbre et de la liane, valent comme représentations courantes dans l'Inde. Mais, à la réflexion, il s'agit de traits isolés, n'impliquant pas une transmission littéraire. C'est cette transmission qui est difficile à accepter, étant donné l'extrême singularité, la complexité des œuvres en présence. Le roman grec ne connaît que les formes élémentaires de la composition indienne du type *kathā;* il y a là un développement assez naturel, qui a pu se faire indépendamment. Il ne contient aucune allusion aux choses de l'Inde; l'idée du destin, qui domine les œuvres grecques, n'a qu'un rapport superficiel avec la notion de la fatalité du *karman*. Enfin, la date des romans indiens attestés inviterait bien plutôt à chercher en Grèce l'origine : mais il n'y a pas le moindre indice interne qui viendrait appuyer cette hypothèse.

§ 1844. **Le genre dit de la campū.** Les *campū* (le terme est obscur) sont des compositions mixtes, c'est-à-dire en prose et vers mélangés, les vers participant à la narration au même titre que la prose, qui est pareillement savante, et du type «*kāvya*» généralement le plus accentué. Les premiers antécédents des *campū* sont la *Jātakamālā* bouddhique et, si l'on veut, l'inscription de Hariṣeṇa (§ 1760). ɑaṇḍin (*Kāvyād.* I. 30) connaît le genre.

Mais les œuvres qui nous sont conservées ne sont pas antérieures au xe siècle. Les plus connues sont la *Nalacampū* (alias : *Damayantīkathā*) par Trivikramabhaṭṭa, du xe siècle (donc, le spécimen le plus ancien conservé), qui retrace la légende de Nala gonflée d'interminables digressions et descriptions (texte inachevé, en 7 *ucchvāsa*). La *Rāmāyaṇacampū* (ou *Campūrāmāyaṇa*), attribuée au roi Bhoja, xie siècle — ce prince-poète dont on fait le centre d'un mouvement littéraire assez intense — est une composition résumant librement l'épopée rāmaïte jusqu'au *kiṣkindhākāṇḍa,* selon la recension de Bombay; divers auteurs ont tenté de compléter l'œuvre ultérieurement. La *Bhāratacampū,* en 12 *stavaka,* par Ananta(bhaṭṭa), auteur sans doute *kannaṛa,* de date incertaine, fournit le pendant de la précédente, appliqué au *Mahābhārata.* Il y a plusieurs autres *campū* fondées sur l'Épopée, plusieurs aussi sur des thèmes purāṇiques et notamment sur le *Bhāgavata.* L'*Udayasundarīkathā* de Soḍḍhala, xie siècle, du Gujrāt, décrit en 8 *ucchvāsa* les événements qui conduisent au mariage d'Udayasundarī, fille du

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

roi du Nāgaloka, avec le roi de Pratiṣṭhāna (Paiṭhān) : c'est un spécimen, ce n'est pas le seul, de *campū* (pseudo-)historique. L'œuvre est imitée librement, mais de manière persistante en son fond comme en sa forme, de *Kādambarī*, comme la *Tilakamañjarī* (§ 1842), qui est aussi une sorte de *campū;* à l'imitation de Bāṇa, l'auteur dans un prologue parle de sa famille et de sa vie.

Pour les époques plus récentes, citons seulement la *Virūpākṣavasantotsavacampū* d'Ahobala (époque de Vijayanagara), en 4 *kāṇḍa* et de style relativement simple, décrivant la fête du printemps en l'honneur du dieu Virūpākṣa; l'*Ānandaraṅgavijaya-campū* par Śrīnivāsa (1752), qui retrace la vie d'Ānandaraṅga Piḷḷai, commis et conseiller de Dupleix : l'œuvre n'est pas sans portée historique, même pour qui peut consulter le Journal tamoul d'Ānandaraṅga (Raghavan). Et à date tout à fait récente (1880), une *Lakṣmīcampū* de la poétesse Ramābāī.

On a présumé une origine méridionale pour le genre littéraire tout entier. En tout cas, les Jaina l'ont développé d'assez bonne heure (peut-être en sont-ils les initiateurs, éventuellement en moyen-indien?), tout en l'associant plus tard avec des réminiscences de *Kādambarī*, dont l'affabulation plaisait à leur éthique. L'œuvre la plus notable qu'ils aient produite en ce domaine est la *Yaśastilaka(-campū)*, œuvre du *digambara* Somaprabha Sūri, composée en 959 sous le règne du prince *rāṣṭrakūṭa* Kṛṣṇa. C'est une œuvre longue, élaborée, en 8 *āśvāsa*, où l'on voit une suite ingénieuse de récits servir à des fins d'édification religieuse : le prince fort sensuel Māridatta fait exécuter des sacrifices humains, quand tout à coup il s'avise que ses victimes peuvent être les enfants de sa propre sœur, dont on a perdu la trace; il leur fait narrer leur histoire, et l'ouvrage se termine, après maintes péripéties et maints sermons (les trois derniers chapitres sont une sorte de dogmatique jaina), par la conversion de Māridatta au jainisme. Le style est relativement simple.

3. Le théâtre

a. *Généralités. — Les origines*

§ 1845. **Les origines : le Veda et les hymnes dialogués.** Comme la plupart des autres disciplines, l'art dramatique dans l'Inde passe pour être d'origine divine. Le chapitre initial du *Nāṭyaśāstra* narre sous une forme solennelle comment Brahman, pour satisfaire aux exigences de l'âge «d'argent», combina le théâtre en l'extrayant des quatre Veda, de manière à former un cinquième Veda, conçu comme un art total. Au service de cet art entrent, savamment répartis, la récitation, la danse, le chant, la mimique (§ 1583). Les dieux exaltés s'associent pour servir le culte du Théâtre, Śiva fournit la danse sauvage *tāṇḍava*, Pārvatī la danse voluptueuse *lāsya*, Viṣṇu les «quatre styles», Viśvakarman l'édifice. La première représentation coïncide avec la Fête de l'Étendard d'Indra. Les démons consentent au drame, à condition qu'il figure le mal comme le bien, donnant ainsi du monde une vue correcte et complète.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Malgré cette présentation emphatique, la tradition n'a pas cherché à faire remonter jusqu'au Veda les premières tentatives d'art dramatique. Cet effort a été celui d'érudits occidentaux qui ont cru voir dans les hymnes dialogués du *Ṛgveda* (§ 526) des rudiments d'œuvres scéniques : la suggestion initiale a été faite par Max Müller dès 1869, reprise et développée par S. Lévi en 1890 ; elle a pour elle la structure pré-dramatique ou semi-dramatique de plusieurs de ces hymnes et les indices que nous avons par ailleurs sur l'existence à haute époque de manifestations dramatiques. Schroeder, en 1908, a même cherché à prouver qu'on était en présence de «mystères» (qui selon lui auraient été directement transmis des Indo-Européens), tandis que Hertel pensait à une composition mélodramatique analogue à celle du Gītagovinda (§ 885), composition dont il voit la persistance dans le pseudo-védique *Suparṇādhyāya* (§ 617) et dans les *Yātrā* du moyen âge *bengālī*. Pour Oldenberg, suivi par d'autres, les hymnes dialogués sont des narrations de mode épique, en prose et vers mixtes (selon une facture typiquement indienne, qu'on retrouve à diverses époques) ; seuls ont subsisté les vers, qui notaient les phases importantes du récit. Enfin Geldner voyait dans les hymnes en question de simples ballades. Les choses en sont demeurées là. Faute d'indices sûrs, on n'ose plus aujourd'hui utiliser le témoignage, en tout cas peu probant, des Hymnes.

§ 1846. On peut en revanche attacher (avec Hillebrandt, Gonda et autres) plus de prix qu'on ne faisait autrefois au témoignage du rituel védique. Ce rituel contient des scènes dramatisées, ainsi les épisodes singuliers, parfois burlesques, du *Mahāvrata* (§ 723), fête solsticiale où l'on voit un Ārya et un Śūdra se disputer un disque, des filles danser et chanter autour du feu, des personnages figurer un accouplement. Le sacrifice lui-même n'est-il pas un drame? Des faits de ce genre ne peuvent assurément rendre compte de la spécificité du théâtre classique en tant que fait littéraire. Mais ils aident à voir dans quelles conditions il a pris naissance. Il est hors de doute que ç'a été dans une ambiance religieuse, moins celle du cérémonial védique, trop «fermé», que celle des «mystères» de Kṛṣṇa, où la biographie même du dieu est d'essence dramatique. Gonda a montré d'autre part les nombreuses résonances magiques qui survivent dans la technique ou l'affabulation du drame, certaines structures héritées de conceptions magico-religieuses, comme la présence du bouffon (*vidūṣaka,* le nom signifiant «celui qui tourne en dérision»). Les mythes śivaïtes ont joué un rôle aussi, mais moindre que la légende de Rāma qui, détachée d'ailleurs de toute préoccupation religieuse apparente, est l'une des sources majeures du drame comme de toute œuvre littéraire. On pourrait donc dire que l'idée du drame indien est venue de figurations religieuses, que la matière en a été fournie par l'énorme stock des légendes épiques, très propres à se laisser «dynamiser» en théâtre, et qui plongent elles-mêmes par leurs racines dans la religion. Cela ne signifie pas qu'il n'y a pas eu dès une haute époque un drame purement profane, ni que les obligations de la vie de cour n'aient pas été décisives pour l'orientation qu'a pris le «haut» théâtre dans l'Inde ancienne.

L'usage de dialectes prākrits dans le drame, à côté du sanskrit, est

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
à cet égard d'interprétation équivoque : attache «populaire» ou résidu religieux local (le prākrit pouvant avoir été lié au culte de Kṛṣṇa)? Les survivances de la pantomime, la présence du bouffon, le dialogue préliminaire du «metteur en scène» et de l'actrice principale, sont peut-être des survivances populaires (Hillebrandt, Konow).

§ 1847. Les premiers témoignages formels sur l'existence du théâtre, en dehors de textes védiques assez évanescents, sont dans l'épopée et tout particulièrement chez le grammairien Patañjali. Ce dernier atteste qu'il y avait de son temps (donc au Ier ou IIe siècle avant notre ère) des représentations consacrées à des épisodes kṛṣṇaïtes (mort de Kaṃsa) ou viṣṇuïtes (mythe de Bali). Les acteurs sont les *śaubhika* (sortes de mimes; explicateurs de pièces pour un théâtre d'ombres, d'après Lüders) qui agissent sans parler, et des sortes de récitateurs appelés *granthika*. Là et ailleurs, on entend parler de *naṭa* qui récitent et chantent à la fois (le terme dérivé *nāṭya*, qui désigne l'art dramatique, vient d'une racine dont le sens propre est «danser»); de *bhārata*, anciens «rhapsodes»; de *kuśilava*, mot d'origine obscure; de *śailūṣa*, terme connu depuis le *Yajurveda;* des *naṭasūtra* ou «aphorismes de l'acteur» sont mentionnés dès Pāṇini.

§ 1848. Plus scabreuse est l'hypothèse de Pischel sur le jeu de marionnettes (la marionnette s'appelle *putraka, putrikā,* ou un terme analogue) comme source du drame sanskrit; ingénieusement il voyait dans le *sūtradhāra,* le «porte-cordeau» de la théorie, l'ancien tireur de ficelles. Mais l'hypothèse a peu de consistance, encore que ce jeu soit mentionné depuis le *Mahābhārata.* Rien n'indique au reste qu'il soit de provenance nécessairement indienne.

A peine moins risquée est l'hypothèse du théâtre d'ombres comme étant la source ou l'une des sources du drame; formulée par Pischel et Lüders, elle a été reprise par Jacob, Losch et autres. Il existe, en effet, des pièces sanskrites appelées *chāyānaṭaka,* mot qui peut signifier «pièce (pour jeu) d'ombres», mais ce sont des œuvres tardives (§ 1892) et qui ne présentent aucun indice permettant de leur attribuer avec certitude cette affectation. Les seules présomptions sont les traces, rares dans l'Inde même, mais abondantes et anciennes dans l'Indonésie et l'Indochine (cf. le *wayang* javanais) d'un théâtre d'ombres populaire, empruntant volontiers ses sujets au cycle rāmaïte et dont l'allure générale peut rappeler de loin certains *chāyānaṭaka,* le *Dūtāṅgada* en particulier.

§ 1849. Influence grecque. Reste la question irritante des rapports avec le drame grec. Elle se ramène à décider si le théâtre indien oblige à reconnaître une influence de Grèce, plus précisément de la nouvelle comédie attique. L'hypothèse a été surtout développée par Windisch en 1882, réfutée par S. Lévi et autres (en dernier lieu, par Gawronski), reprise sous une autre forme par Reich (1903); elle paraît en sommeil aujourd'hui, comme tant de problèmes de l'indianisme. Les indices mis en avant étaient multiples, mais minimes pour la plupart et, à la réflexion, plus ou moins fragiles. Les différences sont infiniment plus sensibles que les analogies. Ces analogies sont par exemple, du côté de la technique, l'usage de part et d'autre de certains objets (et

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

d'objets de même type) comme preuves ou marques de reconnaissance; mais l'épopée indienne atteste déjà des faits de ce genre; ou encore (c'est de beaucoup le fait le plus singulier) l'emploi du mot *yavanikā*, c'est-à-dire «la grecque» pour désigner le rideau à l'arrière de la scène. Pour ce qui est des sujets, il y a d'indéniables similitudes entre la *Mṛcchakaṭikā* et le type de comédies gréco-latines mettant en scène les amours d'une courtisane et d'un marchand; il y a quelques rapprochements à faire quant à certains personnages, le bel esprit par exemple; quant à certaines formes du prologue. La découverte des pièces de Bhāsa et d'Aśvaghoṣa, en montrant l'existence à une époque relativement haute d'un théâtre foncièrement indien d'où dérivent les pièces classiques, a plutôt affaibli les positions de Windisch, que Reich n'a que faiblement améliorées en instaurant une comparaison systématique avec le mime grec.

§ 1850. Enfin S. Lévi, appuyé par Sten Konow, a cru pouvoir situer la fixation littéraire du drame au 1er siècle de notre ère, à Mathurā, sous les «grands *kṣatrapa*» d'origine Śaka; autrement dit les Śaka seraient les incitateurs de cette forme d'art, comme S. Lévi affirme qu'à eux est dû plus généralement l'usage du sanskrit comme langue profane (§ 88 et 1762). Cette thèse est assez difficile à soutenir, malgré certaines apparences qu'elle a pour elle, surtout depuis qu'on a retrouvé des fragments dramatiques de l'époque d'Aśvaghoṣa, qui attestent un drame déjà fixé dans ses grandes lignes et ayant nécessairement des antécédents littéraires assez lointains. Quant à l'existence d'un drame prākrit antérieur au drame sanskrit, qu'on a postulé ici comme on l'a fait pour d'autres secteurs de la littérature, elle manque de fondement: même si elle se réduit à ce que voulait Pischel, à savoir, admettre que le dialogue de prose était à l'origine en prākrit et laissé partiellement à l'improvisation.

§ 1851. **Les langues.** On se perd en conjectures sur l'origine précise de l'emploi linguistique si singulier existant dans le drame classique, du moins dans les grands genres : à savoir, que les personnages de haut rang ou brâhmanes d'origine (les femmes exceptées en principe) parlent sanskrit, que les autres s'expriment en prākrit et plus précisément en des variétés changeantes de prākrit (§ 110). L'attache géographique est probable, au moins pour la *śaurasenī*, en ce sens que les premiers auteurs ont voulu d'abord reproduire un parler local qui peut-être était celui des troupes d'acteurs les plus réputées. Mais bientôt l'usage des dialectes sera devenu conventionnel et arbitraire. Il n'est d'ailleurs pas seulement affaire de tel ou tel personnage mis en scène : ainsi l'emploi de la *māhārāṣṭrī* est réservé, pour les parties chantées, aux personnages qui en prose parlent *śaurasenī*. Le drame ancien devait comporter un jeu réduit de dialectes, et assez voisins du sanskrit pour que les personnages pussent s'entendre aisément les uns les autres. Quant au sanskrit des versets, qui sont généralement descriptifs et lyriques, il se sera accrédité sous l'influence du *kāvya*. L'ensemble a pu, on l'a supposé, prendre naissance à Ujjayinī, qui était un centre de mélanges dialectaux.

§ 1852. **La pratique.** La pratique théâtrale fait l'objet de consi-

CC-0. Agamsagam Digital Preservation Foundation, Chandigarh
dérations bien plus succinctes que la théorie, dans les manuels dramaturgiques, et le peu que nous devinons à travers les sources littéraires ne nous permet pas de nous faire une idée très précise des réalités. Il n'y avait pas de théâtre stable; les représentations avaient lieu, soit dans le palais royal, soit au temple, à l'occasion d'une solennité religieuse ou princière. La condition nécessaire était le patronage du roi, ou éventuellement d'un riche particulier, d'un *sabhāpati*. Il existait des troupes rivales, courant le pays en quête d'une occasion. Nombre de nos drames ont été représentés pour la première fois à la fête du printemps; ils faisaient partie d'un ensemble de réjouissances.

La salle est un rectangle. La scène (*raṅga*), au bout d'un des côtés étroits, ornée de tableaux et de bas-reliefs, est séparée des coulisses par deux portes de côté et par un rideau peint, au fond, la *yavanikā*, que tirent deux jeunes filles lorsqu'un personnage entre en scène, à moins que celui-ci ne l'écarte lui-même d'un mouvement brusque. Les coulisses s'appellent *nepathya*, c'est-à-dire proprement le lieu où les acteurs s'habillent (Lüders).

L'acteur principal est en même temps le «porte-cordeau» (*sūtradhāra*) ou l'architecte du théâtre et l'instructeur de la troupe. Les capacités requises sont aussi considérables que pour les dignitaires de l'État. Il est normalement l'époux de la *naṭī* ou actrice (principale). Le *sthāpaka* ou «régisseur» a été un adjoint du *sūtradhāra*, comme le *pāripārśvika* ou «a latere» qui apparaît au prologue et dirige éventuellement le chœur. Les acteurs sont divisés selon leurs compétences en trois séries; les rôles féminins sont tenus parfois par des femmes (et *vice versa*, selon le *Nāṭyaśāstra*), mais il n'y a pas de règle fixe. Les rôles principaux ont des titulaires pour ainsi dire inamovibles. La réputation des acteurs et actrices était mauvaise, comme l'indiquent des anecdotes qui remontent au *Mahābhāṣya*, et la théorie juridique les range parmi les castes inférieures. Cependant il y a des exemples que certains d'entre eux furent les amis de hauts personnages.

§ 1853. La mise en scène ne comporte aucun décor, très peu d'accessoires nécessaires. La mimique, la description orale, suppléent à tout. Cependant des pièces modelées (*pusta*) sont enseignées par la théorie, là où il s'agit de créer des artifices, des impressions magiques.

Pour les costumes, les ornements, les fards, un certain réalisme est recherché, fût-ce à travers des conventions, et toute une symbolique des couleurs est en action pour exprimer sur le visage des acteurs la qualité qu'ils représentent. Ce savoir forme avec celui des paroles, celui des expressions de sentiments et des gestes l'un des quatre «modes de représentation» qui commandent le drame (§ 1580).

Le *Kuṭṭanīmata* (§ 1805) nous a conservé le récit d'une représentation de *Ratnāvalī* (§ 1879) : les préliminaires, longuement étudiés dans la théorie (le *pūrvaraṅga*, avec ses 22 composants, § 1589), devaient occuper dans la pratique une place que nos manuscrits de drames ne permettent plus de juger. Le début de la représentation est signalé par un roulement de tambour, et dans la mesure où nous sommes au fait sur le moment du jour où elle avait lieu, nous voyons que le lever du soleil est mentionné avec insistance.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les spectateurs sont rangés selon leurs «castes» ou leurs métiers, les rois et les dignitaires occupant naturellement les places d'honneur. Une série de gens sont inadmis, et nous ne savons pas au juste dans quelle mesure ce qu'on peut appeler le «public» avait accès aux *nāṭaka;* davantage sans doute dans les temples qu'au palais.

Il est probable que, pour des raisons assez visibles, la décadence générale de la culture sanskrite a affecté plus vite le théâtre qu'aucun autre domaine littéraire.

b. *Des débuts à Kālidāsa*

§ 1854. **Aśvaghoṣa.** C'est dans la littérature bouddhique que se trouvent les premiers spécimens du théâtre indien. En 1911, Lüders a identifié à Turfan des fragments de drame conservés sur feuilles de palmier, en écriture d'époque *kuṣāṇa* (ce sont même les plus anciens manuscrits qui nous soient conservés, de provenance indienne). Ils contenaient une partie des deux derniers actes du *Śāriputra* (ou : *Śāradvatīputra*)-*prakaraṇa* d'Aśvaghoṣa et des fragments de deux autres pièces de même date qui peuvent être également d'Aśvaghoṣa (ou tout au moins d'un contemporain, adepte des Sarvāstivādin vraisemblablement). Cette découverte précieuse nous montre une forme d'activité nouvelle du grand docteur bouddhiste dont le nom est déjà associé aux origines du *mahākāvya.*

Le *Śāriputra* devait être en 9 actes; il traitait de la conversion par le Buddha de deux jeunes gens destinés à devenir ses grands disciples, Maudgalyāyana et Śāriputra. La fin du drame relate la visite des deux jeunes gens au Buddha qui leur prédit qu'ils seront les meilleurs de ses disciples. Suit un dialogue philosophique entre Śāriputra et le Buddha, un éloge prononcé par le Buddha et une «bénédiction». La pièce répond à peu de choses près au drame classique et à la définition du *prakaraṇa* (§ 1590); il y a un bouffon et qui parle prākrit : sa présence même montre que le type était fixé.

Les autres fragments appartiennent l'un à un drame allégorique (entièrement en sanskrit), sur lequel voir § 888. L'autre, plus instructif, a pour personnage une hétaïre, un bouffon, un héros non nommé, un «méchant» (*duṣṭa*), probablement un roi, une servante, un individu de basse condition (Gobaṃ...), enfin les deux disciples qui figurent déjà dans le drame d'Aśvaghoṣa. Les scènes semblent avoir été animées, du type de celles qu'on verra plus tard dans la *Mṛcchakaṭikā;* quelque humour résulte de l'intervention du bouffon.

§ 1855. Le sanskrit est correct, sauf quelques bouddhicismes; le style est aisé, la versification habile. Le prākrit du «méchant» est une sorte de pré-*māgadhī;* de même la *śaurasenī* de l'hétaïre et du bouffon a des traits archaïques; un troisième dialecte ressemble à l'*ardhamāgadhī* qui, fait notable, est inusitée dans les drames classiques, mais confirmée par Bharata. Ces traits sont précieux pour notre connaissance du moyen-indien littéraire à haute époque, qu'on peut comparer avec fruit au moyen-indien épigraphique contemporain (Lüders), et mieux encore au sanskrit de la *Kalpanāmaṇḍitikā,* également mêlé de

CC-0. Agamnigam Digital Preseyation Foundation, Chandigarh
prākritismes et de particularités bouddhiques. Le prākrit devait être dès lors sous l'influence du *kāvya* sanskrit (Keith).

Les mètres, nombreux, dont une *āryā* et un autre à peu près inusité plus tard, attestent aussi la fixation du genre, avec des portions lyriques nettement séparées du dialogue en prose. Les indications scéniques sont en partie dans la langue du personnage qui doit prendre la parole.

On sait enfin qu'Aśvaghoṣa est crédité d'un autre *nāṭaka*, le *Rāṣṭrapāla*, qui mettait en scène une histoire connue par un *Avadāna*. Le témoignage de Dharmakīrti et celui d'un commentaire de Jayanta se rencontrent à ce sujet.

§ **1856.** Dans le drame classique «noble», l'inspiration bouddhique a disparu (on ne la retrouve que dans les genres mineurs). Le *Nāgānanda* (§ 1880) ne saurait passer pour bouddhique, le *Lokānanda* de Candragomin (date incertaine, prob. VIe-VIIe siècle) n'est conservé qu'en tibétain. Yi-tsing fait allusion à un autre drame dû à un certain Candra (= Candragomin?) et tiré du *Vessantarajātaka*. Dans l'Inde et hors de l'Inde, à diverses époques, des faits montrent qu'il y eut chez les bouddhistes des représentations de scènes religieuses. Des fragments de langue koutchéenne, sur la vie du Buddha, ont été retrouvés en Asie Centrale; à côté d'influences chinoises, ils marqueraient une inspiration décidément indienne (S. Lévi).

§ **1857. Le problème de Bhāsa.** Treize drames furent découverts en 1912 au Travancore et révélés par l'édition qu'en donna T. Gaṇapati Śāstrī. Il les attribua à Bhāsa, auteur d'une assez grande réputation que Kālidāsa mentionne parmi ses prédécesseurs, dont Bāṇa vante le talent et auquel Rājaśekhara attribue *Svapnavāsavadattā*, qui justement se trouve être l'un des treize drames. L'attribution à Bhāsa de cet ensemble, que relient des connexions nombreuses de vocabulaire, des ressemblances de style et de facture, avait donc beaucoup de vraisemblance. Elle a été acceptée par Keith, Winternitz, Thomas, Morgenstierne et d'autres. Mais elle a été contestée aussi par de bons arguments, et en définitive la question demeure l'un des points irritants de l'histoire littéraire indienne. Barnett le premier a mis en doute que les 13 pièces fussent de Bhāsa et qu'elles aient même été antérieures à Kālidāsa. Alors que certains érudits indiens reportaient ces pièces aux tout premiers débuts de l'art dramatique (avant l'ère chrétienne, précisent Gaṇapati et Pusalker), d'autres les font descendre jusqu'au IXe siècle. Menon croit identifier leur auteur avec Śaktibhadra (§ 1895), d'autres y voient des pastiches de pièces anciennes. Plus nombreux sont ceux qui isolent de l'ensemble *Svapnavāsavadattā* et parfois aussi *Yaugandharāyaṇa* et attribuent à Bhāsa ces deux comédies seules (C. R. Devadhar). Pour C. K. Raja notre *Svapna^e^* serait l'abrègement d'un original perdu, dû à Bhāsa, notre *Dāridra^e^* serait une adaptation pour la scène du Malabar, le vrai *Dāridra^e^* étant identique à la *Mṛcchakaṭikā*. Le fait est que les œuvres sont citées sans nom d'auteur dans la littérature ultérieure, que souvent les vers cités ne se retrouvent pas dans nos pièces, en sorte que celles-ci auraient été remaniées, certains disent resanskritisées, ou produit d'une édition locale, pour Mathurā ou pour Ujjayinī (K. R. Pisharoti). O. Stein ou

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Sukthankar ne se prononcent pas. Le doute a augmenté depuis une vingtaine d'années.

§ 1858. Même en laissant de côté la paternité de Bhāsa, il faut reconnaître qu'on n'a pas d'indice permettant de dater ces œuvres. La langue indiquerait plutôt une date ancienne; certaines particularités dramaturgiques (dans le prologue et dans le verset final) peuvent viser un état où les procédés étaient encore flottants. La question du prākrit pourrait être décisive, s'il est vrai que ce prākrit (*śauraseni*, avec des traces de *māgadhī* sous deux formes ainsi que d'*ardhamāgadhī*) est intermédiaire entre celui d'Aśvaghoṣa et celui de Kālidāsa (Keith, Printz et autres), plus proche peut-être de ce dernier (Lesny), mais n'y-a-t-il pas possibilité, sur ce point, d'un pastiche? Des formes analogues se retrouvent beaucoup plus tard dans les manuscrits du Sud.

§ 1859. **Les œuvres dramatiques de Bhāsa.** On distingue d'abord les œuvres inspirées par le *Mahābhārata*, et qui sont en général traitées de manière fort libre; il se peut qu'elles forment le groupe le plus ancien. Ce sont des pièces en un acte, sauf le *Pañcarātra* «Les cinq journées», qui a trois actes et qui arrange des scènes tirées du *Virāṭaparvan*, simplifiées et retouchées : Duryodhana attaque le roi Virāṭa, au secours duquel se portent les Pāṇḍava; le fils d'Arjuna, Abhimanyu, est fait prisonnier, mais Duryodhana, qui a perdu son pari, doit céder à ses rivaux la moitié du royaume; il est d'ailleurs présenté, ainsi que Karṇa, sous un jour assez favorable.

Les autres œuvres de cette série sont un *vyāyoga* (§ 1590) appelé *Madhyama*, du nom du héros Bhīma qui se trouve être le «médian» parmi les cinq frères. L'épisode, évoquant *Mahābhār.* I. 157 et suiv. (vulg.) = 145 (Poona), esquisse les amours de la démone Hiḍimbā et de Bhīma, et les aventures du fils né de cette union, Ghaṭotkaca : il développe dans le sens d'un conte féerique une allusion faiblement explicitée dans l'Épopée. Le *Dūtavākya* «L'ambassade» traite de l'envoi de Kṛṣṇa auprès des Kaurava pour réclamer la moitié du royaume en faveur des Pāṇḍava (Udyoga 91 = 89 Poona), mais le manque d'action, en dépit de quelques nouveautés, y est par trop sensible. Le *Dūtaghaṭotkaca* «Ghaṭotkaca comme envoyé» a également pour sujet une ambassade : le fils de Bhīma prédit aux Kaurava, joyeux de la défaite d'Abhimanyu, qu'ils seront vaincus à leur tour par Arjuna; il n'y a rien dans l'Épopée qui se rapporte directement à cet épisode. Le *Karṇabhāra* «La tâche de Karṇa» a pour thème la cuirasse du héros Karṇa, avec laquelle il se dispose à combattre Arjuna, mais qu'il cède à Indra au moment où ce dieu, déguisé en brâhmane mendiant, l'implore de lui faire ce don (I.111 vulg. = 104 Poona). La situation est assez dramatique, mais il s'agit d'une sorte de monologue plutôt que d'une véritable œuvre de théâtre. Enfin l'*Ūrubhaṅga* «La fracture de la cuisse», peut être le meilleur de cette série, décrit le combat entre Bhīma et Duryodhana au terme duquel ce dernier sera frappé à mort, cependant que son fils, le jeune Aśvatthāman, s'efforçant de grimper sur les jambes brisées de son père, jure de le venger (cf. *MhBh.* IX. 58). Le bref drame ne compte pas moins de 66 strophes, alourdissant un épisode qui n'est pas sans vigueur ni force émotive.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

§ 1860. Un second groupe concerne la geste de Kṛṣṇa et celle de de Rāma. Les pièces sont plus étoffées. Le *Bālacarita* «Les aventures du jeune (Kṛṣṇa)», en 5 actes, brosse les exploits du jeune héros, depuis sa naissance jusqu'à la mort de Kaṃsa, notamment les premiers miracles, le combat avec Ariṣṭa, avec le serpent Kāliya, avec le roi cruel Kaṃsa dont le meurtre — contrairement à l'usage classique comme à la théorie — a lieu sur la scène même. Le détail diffère des sources kṛṣṇaïtes connues, plusieurs motifs sont inventés, on ne voit pas trop dans quelle intention; l'élément érotique, le thème des bergères et de Rādhā, fait entièrement défaut, ainsi que l'épisode du Govardhana. En revanche, l'auteur apparaît comme un dévot fervent de Kṛṣṇa, qu'il identifie à Viṣṇu-Nārāyaṇa. Les scènes violentes donnent quelque force dramatique à cette pièce qui n'est guère qu'une suite de tableaux passablement décousus.

La légende rāmaïte est concernée par le *nāṭaka* appelé *Pratimā* «La statue», en 7 actes, et par l'*Abhiṣeka* ou «Le couronnement», en 6 actes. Le premier de ces drames traite en scènes rapides de la portion du *Rāmāyaṇa* (livres II et III) allant de l'exil jusqu'au rapt de Sītā. L'auteur suit Vālmīki (en dépit d'altérations et d'omissions nombreuses), mais quand arrive le motif du rapt même, il innove foncièrement : le démon arrive auprès des deux époux, déguisé en moine mendiant; à la demande de Rāma il disserte sur la manière dont il convient d'honorer les mânes, parlant notamment d'une antilope dorée dont l'offrande leur agrée entre toutes; par l'effet de la magie, il suscite alors cette antilope même, Rāma s'élance à la poursuite de la bête et pendant ce temps Rāvaṇa enlève Sītā. Il y a aussi un acte se passant dans une sorte de temple où se trouvent les statues des aïeux du roi, scène qui se trouve confirmée à haute époque par l'archéologie (O. Stein). L'intérêt se concentre sur les personnages de Bharata et surtout de Kaikeyī, présentée comme une «femme incomprise» (S. K. De), victime volontaire de la calomnie publique. L'*Abhiṣeka* fait suite, en quelque sorte, à la *Pratimā*, retraçant sommairement les faits décrits dans le *Rāmāyaṇa* IV-VI, avec l'exaltation de Rāma en Viṣṇu-Nārāyaṇa. Les scènes vont de la mort de Vālin et de l'expédition de Hanumant à Laṅkā jusqu'à la victoire de Rāma sur le démon et son couronnement. Il y a des modifications par rapport à Vālmīki, notamment la traversée de l'océan par le miracle des eaux qui se partagent (thème répété du *Bālacarita*). La pièce est inférieure à la *Pratimā*.

§ 1861. Les autres œuvres de Bhāsa sont des *prakaraṇa* (§ 1590) et fondées en partie ou en totalité sur le cycle de la *Bṛhatkathā* (§ 1821). Ce sont des comédies, où les portions versifiées sont en retrait par rapport au dialogue; le prākrit y est rare, le bouffon fait son apparition, avec l'élément comique, détendu, que sa présence comporte.

La plus notable de cette série, et la meilleure de tout l'ensemble, est «Vāsavadattā au Songe», *Svapnavāsavadattā* (ou simplement : *Svapna-nāṭaka*), en 6 actes. Le roi Udayana, qui aime Vāsavadattā, ne veut pas épouser Padmāvatī, dont l'union lui est recommandée pour des raisons politiques; il a laissé ses ennemis entamer son territoire. Le ministre Yaugandharāyaṇa décide de réagir et imagine un

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

plan dont il fait part à Vāsavadattā : il laisse courir le bruit que celle-ci a péri dans un incendie et que lui-même, cherchant à la sauver, a péri avec elle. Le roi, qu'une douleur intense laisse sans volonté, est emmené par ses ministres auprès du roi Darśaka et se résigne à épouser Padmāvatī, cependant que Vāsavadattā est devenue elle-même sous le nom d'Avantikā une suivante de la reine. Le mariage va se célébrer. Le roi pense toujours à la princesse qu'il croit morte, il l'avoue en pleurant à son confident le *vidūṣaka*. A un certain moment, il s'est endormi et il l'appelle en rêve : le hasard veut qu'elle soit elle-même le témoin de cet appel et lui donne la réplique, avant de s'en aller furtivement quand le prince est sur le point de se réveiller : c'est une scène touchante, qui donne son nom à la pièce. Enfin la vérité se révèle : les parents de Vāsavadattā ont apporté au roi un portrait de leur fille, qui permet à Padmāvatī d'identifier en elle Avantikā ; Yaugandharāyaṇa, déguisé en brâhmane, feint de réclamer sa «sœur» à la reine. On reconnaît Vāsavadattā ; le ministre rusé implore son pardon, que le roi lui accorde avec empressement.

L'œuvre sort d'un épisode connu par *Kathāsarits*. III, chap. 15 et 16, mais très modifié par Bhāsa ; l'épisode du rêve est de son invention. Les situations sont habilement amenées, les caractères tracés avec une grande finesse psychologique : la figure de Vāsavadattā en particulier est l'une des plus délicates, des plus simplement nobles que nous trouvions dans l'antiquité indienne. L'œuvre a donné lieu à plusieurs imitations dans diverses langues.

Le *Pratijñāyaugandharāyaṇa* «Yaugandharāyaṇa à la Promesse (= tenant sa promesse)», en 4 actes, a pour héros ce même ministre dévoué et retors — dont le type a été inspiré par Cāṇakya-Kauṭilya — et ses démêlés avec son rival Bharatarohaka, ministre du roi Pradyota de Mahāsena. Il a juré de libérer son maître Udayana, lequel a été fait prisonnier à la suite d'une ruse de guerre (un éléphant de bois qui dissimulait en son sein des hommes en armes) et vit auprès de Vāsavadattā, fille de Pradyota. Il élabore un plan et réussit à s'emparer de la personne du roi au cours d'un combat où il se comporte avec vaillance, mais au terme duquel il est lui-même blessé et capturé. Son attitude en captivité est pleine de fierté et la scène où il est mis en face de Bharatarohaka est assez émouvante. Comme il arrive souvent, le dénouement est abrupt et mal motivé : Yaugandharāyaṇa est relâché, Pradyota consent au mariage d'Udayana avec sa fille. L'œuvre s'inspire d'un récit qu'on retrouvera plus tard dans *Kathāsarits*. II.12-14 et qui remonte certainement à Guṇāḍhya ; il en existe aussi une version jaina (P. D. Gune). Malgré quelques gaucheries et bizarreries, le drame n'est pas sans valeur comme spécimen d'action politique, d'un intérêt plus diversifié et plus humain que ne sera le *Mudrārākṣasa*.

§ 1862. *Avimāraka* «Le meurtrier de (l'*asura*) Avi», en 6 actes, est un type caractéristique de drame-conte. C'est une histoire d'amour entre Kuraṅgī, fille du roi Kuntibhoja, et un prince qui a été déchu par l'effet d'une malédiction et qui, connu sous le surnom d'Avimāraka, est en réalité le fils du dieu Agni. Après une série de traverses, la malédiction prend fin et les amants se rejoignent. Malgré les épisodes

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
fantastiques et l'atmosphère mélodramatique, quelques caractères secondaires sont dépeints avec réalisme : le bouffon, comme dans *Pratijñā*, est tracé de manière vivante, le *ṛṣi* Nārada (il apparaissait déjà dans *Bālacarita*) qui sert de « deus ex machina » est un saint populaire dont la physionomie est décrite avec quelque humour. Le sujet peut avoir été emprunté à la *Bṛhatkathā*, cf. *Kathāsarits.* XVI (112).

Enfin, le *Daridracārudatta* « Cārudatta le Pauvre », dont seuls subsistent les 4 premiers actes (y en eut-il davantage ?), sans prologue ni verset terminal, relate les amours du noble marchand Cārudatta, que ses excessives largesses ont conduit à la pauvreté, et de la riche courtisane Vasantasenā. Celle-ci est poursuivie par les assiduités du brutal *śakāra*, le beau-frère du roi, mais elle le dédaigne, elle accepte de se rendre chez Cārudatta, et lui confie des bijoux en dépôt. Malheureusement, les bijoux sont volés durant la nuit. Anxieux de réparer le préjudice, Cārudatta rend à la place un collier de perles que sa propre femme lui donne à cet effet; Vasantasenā accepte, afin d'avoir un prétexte pour revoir celui qu'elle aime. Les bijoux sont retrouvés cependant : c'est le brâhmane Sajjalaka qui par amour pour la servante de Vāsantasenā s'est fait cambrioleur, puis, pris de remords, a confessé la chose à la jeune femme. La pièce s'achève brusquement, au moment où la courtisane se prépare à se rendre chez Cārudatta, en dépit d'un orage menaçant, pour restituer le collier.

La source du drame est incertaine. Il revêt pour l'histoire littéraire une importance toute spéciale du fait qu'il est lui-même la source immédiate des quatre premiers actes de la *Mṛcchakaṭikā* (§ 1864) : celle-ci paraît être, en effet, une « nouvelle édition » remaniée de la pièce de Bhāsa, avec quelques modifications dans le dialogue, quelques traits nouveaux, une forte augmentation du nombre des strophes (129 au lieu de 55); la comparaison est linguistiquement précieuse (Morgenstierne). Toutefois certains auteurs (notamment Devadhar), qui pour des raisons générales ne croient pas à l'ancienneté de Bhāsa, sont amenés à considérer *Cārudatta* comme un abrègement de la *Mṛcchakaṭikā*. Sans doute à tort. La pièce est fort vivante, bien menée : c'est sans doute la première œuvre dramatique mettant en scène la vie bourgeoise, dans son cadre authentique.

§ **1863.** L'impression d'ensemble que laisse ce théâtre est, en dépit de fortes inégalités, celle d'un auteur (s'il s'agit d'un auteur unique) heureusement doué, plein de ressources, et qui a le sentiment des scènes vivantes, adroitement amenées, l'ingéniosité pour nouer et dénouer des intrigues, qui est apte à l'humour comme au tragique (*Karṇabhāra, Ūrubhaṅga*). Les drames rāmaïtes sont les plus faibles. Bhāsa est plus à l'aise là où il peut librement innover. Le style est en général simple, familier, même dans les portions versifiées; toutefois bien des passages, notamment dans *Avimāraka*, ou encore la scène de *Pratijñā* où l'on voit (acte III) un dialogue prākrit plein de phrases à double entente, attestent que l'auteur connaissait parfaitement le style savant. Malgré la tentation qu'on en a, on ne peut tabler sur l'ingénuité relative de la langue pour assurer la datation de Bhāsa. Plus instructif serait peut-être le fait que l'auteur en use avec liberté, quant aux prescriptions

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

dramatiques ; ses prologues, son verset final, diffèrent de ceux communément admis et enseignés. Mais il n'y a guère là, non plus, d'argument indiscutable. Un fait assez typique est que les strophes concourent au drame au lieu d'être purement descriptives comme dans l'usage classique. L'influence épique, *Rāmāyaṇa* en particulier, est indéniable ; elle se marque jusque dans de menues singularités de morphologie. Le *śloka* est le type de mètre le plus en faveur, l'*āryā* est exceptionnelle et la métrique dans son ensemble reste assez rudimentaire.

La religion de Bhāsa est un viṣṇuïsme parfois exalté, l'atmosphère générale est celle d'une société courtoise et dévote, sans fanatisme de classe.

Aucun commentaire ancien n'a été conservé. On a, mais sans raison décisive, attribué à Bhāsa d'autres opuscules dramatiques qui ont paru être de même facture : le *Yajñaphala* ou «Fruit du sacrifice» (de Viśvāmitra, à savoir le mariage de Rāma et de ses frères avec Sītā et ses cousines), œuvre sans grande valeur qui s'efforce surtout d'imiter les solécismes de Bhāsa ; le *Dāmaka* (type de *prahasana*, § 1900), sorte de suite au *Karṇabhāra ;* enfin le *Traivikrama,* dialogue entre un régisseur et une actrice sur l'*avatār* du Nain.

§ **1864. La Mṛcchakaṭikā.** Parmi les précurseurs de Kālidāsa, Saumilla et Kaviputra ne sont que des noms. Seul demeure Śūdraka, l'auteur de la *Mṛcchakaṭikā*. On ne sait rien de précis sur lui, sinon ce qui ressort du témoignage même de la pièce, à savoir qu'il fut roi (mais peut-être, comme le nom semble l'indiquer, n'était-il ni brâhmane ni *kṣatriya*) ; les *Purāṇa* et l'*Avantisundarī* ont peu à dire méritant créance : pour l'*Avanti,* il serait l'Āryaka du drame même, cet ami du héros qui au dénouement devient roi. On ignore la date de la localisation, les faits (pseudo-)historiques résultant de la pièce pouvant être interprétés diversement, et point nécessairement contemporains. On s'est demandé en fin de compte si le nom mystérieux ne cachait pas quelque écrivain connu, on a pensé jadis à Daṇḍin (Pischel, Jacobi, repris R. D. Karmarkar), ce que Gawronski entre autres a combattu plus récemment, en comparant la langue de la *Śakaṭikā* et celle du *Daśakumāra.*

Le drame semble bien, comme nous l'avons rappelé, être un remaniement et un complément du *Cārudatta.* La simplicité du style et de la technique indique une date antérieure à Kālidāsa (opinion contraire chez S. Lévi notamment). On se rallie aujourd'hui, le plus souvent, au IVe siècle ; certains postulent, mais à tort, une date beaucoup plus haute.

La valeur de la pièce est grande, mais il est clair que le jugement doit varier suivant qu'il s'agit d'une œuvre originale ou que (hypothèse peu vraisemblable) les six derniers actes seraient ce que sont les quatre premiers, la «réédition» d'une pièce antérieure. Si Śūdraka n'a pas eu de prédécesseur pour ces six actes, il lui revient alors l'adroite combinaison d'une intrigue politique avec une histoire d'amour (un peu à la manière de *Pratijñā* de Bhāsa) ; par rapport au *Cārudatta* même, on peut noter que des traits de mœurs sont accentués de manière heureuse, des rôles mineurs sont créés ; enfin un don dramatique se manifeste dans plusieurs scènes frappantes des actes VI à X.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
Le style coulant, mais moins naïf, plus ferme aussi que celui de Bhāsa, comporte des versets nombreux, plus souvent de type gnomique ou narratif que de type lyrico-descriptif.

§ 1865. La source du drame réside dans quelque récit populaire, qui peut-être était déjà élaboré dans l'ancienne *Bṛhatkathā*. Les actes I à IV reprennent, on l'a vu, le *Cārudatta*. La visite de Vasantasenā à Cārudatta occupe l'acte V : un orage oblige la jeune femme à passer la nuit chez son amant. Le lendemain, elle veut restituer le collier à l'épouse de Cārudatta; celle-ci refuse de reprendre un bien qui a été donné par son mari. Un peu plus tard arrive l'incident dramatique : Vasantasenā se dispose à aller rejoindre Cārudatta, monte en voiture, mais par mégarde s'installe dans la voiture du *śakāra* qui stationnait; celui-ci saisit l'occasion de faire à la courtisane de nouvelles avances; sur son nouveau refus, il la frappe et la laisse pour morte sur les lieux; un moine passera un peu plus tard, qui la ranime et l'emmène dans son cloître. Cependant, dans sa jalousie furieuse, le *śakāra* accuse Cārudatta du crime; divers indices sont contre lui, le fait notamment qu'il a fait échapper Āryaka, lequel était monté dans la voiture de Cārudatta et avait été appréhendé en cours de route par deux policiers. Sa mère vient témoigner en vain pour lui. Le juge condamne à l'exil le jeune homme, qui se défendait d'ailleurs mollement, croyant Vasantasenā morte; le roi aggrave le verdict en peine capitale. Mais voici que sur les lieux mêmes du supplice, apparaît la courtisane, accompagnée du moine qui l'avait secourue. Cārudatta est sauvé, les amants se réjouissent d'être ensemble. Nouveau coup de théâtre : on annonce que Pālaka a été tué par Āryaka et que celui-ci s'est fait proclamer roi à sa place. Cārudatta, qui reçoit une principauté, accorde son pardon au *śakāra*. Vasantasenā pourra, abandonnant sa profession, devenir l'épouse légitime du jeune marchand. — Une scène terminale a été interpolée plus tard. Le nom de la pièce vient d'un épisode touchant où l'on voit le jeune fils de Cārudatta, jouant avec un petit chariot de terre cuite.

§ 1866. La *Mṛcchakaṭikā* comporte une part d'invention analogue à celle qu'on discerne dans les contes; mais, d'autre part, une peinture de société certainement empruntée à la réalité. En particulier, les mœurs des courtisanes, celles des gens de justice, les usages de divers métiers, sont tracés avec une vivacité qui donne l'impression du réel. Le fantastique dans la description du palais de Vasantasenā, avec ses huit cours et sa cité en miniature, n'empêche pas que le détail soit saisi sur le vif; les caractères, même épisodiques, sont mieux individualisés que dans le théâtre indien en général : outre les deux personnages principaux, qui rivalisent de noblesse tout en étant pleins d'humanité, il y a le *śakāra* (Saṃsthānaka), brutal, ignorant, couard; le *viṭa* et le *vidūṣaka*, deux types conventionnels, mais animés par le génie de l'auteur; le brâhmane Śarvilaka qui s'est fait voleur professionnel; l'ancien barbier devenu moine bouddhiste; Māthura le maître de tripot, etc., au total 27 personnages dont aucun n'est indifférent.

Aucune autre œuvre n'atteste une pareille gamme de prākrits : non moins de sept sortes, réparties selon la qualité des personnages, mais avec des nuances linguistiques parfois mal précisables. La versification

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

est variée, avec prédominance du *śloka*. — Sur un autre ouvrage attribué à Śūdraka, v. § 1899.

§ **1867. Le Mudrārākṣasa.** On n'est guère mieux fixé sur la date du *Mudrārākṣasa* «Le Rākṣasa au sceau», comédie en 7 actes par Viśākhadatta (ou Viśākhadeva, parfois); l'hésitation extrême est entre les IIIe et IXe siècles; des analogies de formes conduiraient à situer l'œuvre près de la *Mṛcchakaṭikā;* si d'autre part (cf. ci-dessous, § 1869) on place l'auteur sous Candragupta II, l'œuvre pourrait être contemporaine des drames de Kālidāsa. Le pays d'origine paraît être le Bengale. Le personnage principal n'est autre que le fameux Cāṇakya, alias Viṣṇugupta, type idéal du ministre dévoué mais sans scrupules, auteur quasi-légendaire du premier traité de politique sous son autre nom de Kauṭilya. L'histoire des débuts de la dynastie Maurya, que la pièce prétend retracer, n'a sans doute que peu à voir avec la réalité. Si nous en croyons d'ailleurs la tradition, le détail de l'affabulation serait puisé dans la *Bṛhatkathā*.

§ **1868.** Insulté par le roi des Nanda, Cāṇakya médite sa vengeance; il veut renverser la dynastie, porter au pouvoir Candragupta et assurer à son maître l'appui de Rākṣasa dont il apprécie la valeur. Il parvient en effet à détruire les Nanda et à installer au trône le *śūdra* Candragupta, mais l'ancien ministre du roi déchu a refusé de reconnaître l'usurpateur; il s'est échappé de Pāṭaliputra (Paṭnā) et a tenté de soulever une coalition. Ces événements sont supposés connus quand le drame commence. Cāṇakya va s'efforcer de fomenter une série d'intrigues pour détacher Rākṣasa de ses alliés et lui imposer finalement les fonctions de ministre auprès du nouveau souverain. Il procède par la ruse, dépêchant auprès de son adversaire une série d'espions, de meurtriers à gages, qui font le vide autour du ministre et préparent sa reddition. Comme dans la *Mṛcchakaṭikā,* il y a l'histoire d'un personnage — l'orfèvre Candanadāsa, le seul ami sincère de Rākṣasa — qui préfère se laisser mener au supplice, plutôt que de trahir son maître; le dénouement de la lutte le sauve au dernier moment. Comme chez Śūdraka, les personnages sont nombreux, les comportements vivants, précis; malgré la monotonie du thème, il y a un pathétique constamment entretenu dans ces deux hommes qui s'affrontent, faisant assaut de ruses; la scène terminale de la réconciliation n'est pas sans grandeur. Le style, bien que plus compliqué que celui des œuvres antérieures, reste encore dans les limites raisonnables; les longues narrations en prose ressemblent à celles du *Daśakumāra.* Les versets abondent en maximes vigoureuses, notamment des maximes politiques, attestant la familiarité de l'auteur avec l'*Arthaśāstra.* Mais Viśākhadatta sait manier tous les genres, encore que les exigences de la pièce, la froide et cruelle stratégie qui en est le ressort, ne donnent guère de place à un large déploiement d'humanité. Le texte comporte des variantes notables. Le prākrit est conforme aux règles des grammairiens. — Il y a plusieurs adaptations en prose sous forme de *kathā*, une notamment par Mahādeva, en sanskrit simple, sans doute écrite vers 1600; ces adaptations se bornent parfois à donner le cadre historique; mais Mahādeva donne le cadre et l'intrigue en même temps (Raghavan).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

§ **1869. Le *Devīcandragupta* et analogues.** On attribue au même auteur un drame historique relatif à la conquête du Surāṣṭra par les Gupta, le *Devīcandragupta* «(L'histoire de) Candragupta (II) et de la reine (Dhruvadevī)». Des fragments de ce drame (qui était du type *prakaraṇa*, sans doute en 6 ou 7 actes) ont été conservés dans les traités dramaturgiques, notamment dans le *Nāṭyadarpaṇa*. Le roi Rāmagupta, vaincu par un *śaka*, doit livrer sa femme Dhruvadevī, mais son jeune frère Candragupta, prenant le déguisement de la reine, tue le *śaka*. Le drame raconte peut-être ensuite comment Candragupta fait périr son frère et épouse Dhruvadevī.

L'histoire est traitée dans plusieurs textes; il y est fait allusion dès le *Harṣacarita*, passage qu'éclaire le commentaire de Śaṅkara; il y a deux inscriptions des Rāṣṭrakūṭa et un autre passage de la *Kāvyamīmāṃsā*. Si l'attribution à Viśākhadatta se confirmait et qu'on pût prouver que l'auteur relatait des faits contemporains, même déformés (St. Konow), on tiendrait du coup la date du *Mudrārākṣasa*, à savoir le IVe siècle; toutefois on a pensé aussi au VIe (Winternitz) ou plus tard même (S. Lévi). Les problèmes historiques que pose le *Devīcandragupta* ont été diversement discutés par Altekar, Jayaswal, Raghavan et autres.

Bhoja (*Śṛṅgāraprakāśa*) et Abhinavagupta (commentaire de Bharata) citent encore, comme œuvre de Viśākhadatta, l'*Abhisārikābandhitaka* (ou : *°vañcitaka*), sans doute une comédie galante autour du roi légendaire Udayana.

§ **1870.** Un autre drame historique en 5 actes est le *Kaumudīmahotsava* «La grande fête de la *kaumudī*», découvert en 1929 : c'est l'histoire du roi Sundaravarman de Pāṭaliputra, dont le fils adoptif Caṇḍasena se révolte et s'empare du Magadha; pendant ce temps, l'ancien ministre Mantragupta, demeuré fidèle, a fomenté un complot, défait Caṇḍasena, proclamé roi le fils de son ancien maître, qui épousera la fille du roi de Mathurā. D'après Jayaswal, Caṇḍasena serait Candragupta Ier (IVe s.), mais cette vue, que rien n'appuie épigraphiquement, a été combattue (Winternitz, D. Ch. Sircar, Jagan Nath) et l'on doute aujourd'hui du caractère historique de cette œuvre anonyme, où l'intrigue politique est selon la bonne règle submergée par une intrigue d'amour assez banale. On a pensé sans preuves que l'auteur pouvait être la poétesse Vijjikā ou Vijjakā (cf. § 1798) [K. Chattopadhyaya]. Ce doit être postérieur à Kālidāsa, du VIIIe siècle peut-être.

De date également indéterminée, mais voisin par le style des pièces de Bhāsa, est le *Vatsarājacaritra* ou *Viṇāvāsavadattā*, cf. § 1896. Mieux attestée est une autre comédie de facture analogue, la *Kundamālā* «La guirlande de *kunda's*» de Vīranāga ou Dhīranāga (lire Dignāga? Distinct en tout cas du docteur bouddhiste connu). Cette pièce, qui fut découverte en 1923, décrit en 6 actes peu animés le bannissement de Rāma, puis son retour et la consécration de ses fils comme héritiers, d'après le livre VII du *Rāmāyaṇa*. Les arguments linguistiques ont incité certains à mettre la pièce au Ve siècle; pour Woolner, elle est postérieure à l'*Uttararāma* de Bhavabhūti qu'elle imiterait.

§ **1871. Les drames de Kālidāsa : Mālavikāgnimitra.** Des trois ouvrages dramatiques de Kālidāsa, *Mālavikāgnimitra* (noms des deux

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

héros), en 5 actes, est le premier en date, puisque le régisseur, dans le prologue, se justifie de négliger au bénéfice d'un écrivain inconnu les maîtres fameux. C'est le type de la comédie héroïque, conforme aux canons de la théorie. Le héros est le roi Agnimitra, dont le nom est emprunté à l'histoire (il fut le premier des Śuṅga, au IIe siècle avant notre ère, § 411). La princesse Mālavikā, du Vidarbha, lui a été destinée. En cours de route pour le rejoindre à Vidiśā, l'escorte de la princesse est attaquée; elle échappe, atteint Vidiśā et se réfugie chez la reine Dhāriṇī, l'épouse même d'Agnimitra, dont elle devient la servante. Le roi tombe amoureux de son portrait qu'il voit par hasard; il cherche à provoquer un rendez-vous, par l'entremise de Gautama son bouffon. Au cours d'une compétition de danse, le maître à danser la lui présente comme sa meilleure élève; il tombe amoureux d'elle. Un autre jour, il la surprend au parc; témoin de sa confidence, il se montre inopinément et l'embrasse. La seconde épouse du roi, Irāvatī, jalouse, la fait enfermer. Elle sera délivrée par le bouffon aidé d'une nonne experte, Kauśikī. Enfin, le coup de théâtre habituel : il se révèle qu'elle est bien la princesse Mālavikā qu'on croyait morte. En même temps, d'heureuses nouvelles parviennent à la cour sur la guerre entreprise par le fils de Dhāriṇī, Vasumitra, qui a défait les Yavana sur les rives de l'Indus. La reine, pour marquer sa joie, accepte Mālavikā avec le titre de reine, pardonne à Irāvatī et tout finit bien.

La base historique est faible, n'est guère qu'un prétexte. Il s'agit d'une comédie de harem, du type de *Svapnavāsavadattā*, comme l'Inde en développera par la suite sans arrêt. Le sujet particulier doit être de l'invention de l'auteur, mais le genre était sans doute déjà stéréotypé.

A tort, on a suspecté autrefois l'attribution à Kālidāsa. Les qualités du style, la délicatesse et la grâce dans les sentiments suffisent à porter témoignage, ainsi que les inflexions du vocabulaire. L'idéal classique de mesure a freiné l'excès de pathétique qui pouvait résulter de certaines situations. — Il existe plusieurs commentaires.

§ 1872. **Vikramorvaśī(ya)**. «Urvaśī au Courage (= gagnée par le courage de Purūravas)», en 5 actes, est peut-être la seconde œuvre du poète. C'est, en dépit de mérites certains, la moins heureuse des trois. Kālidāsa reprend la vieille légende de Purūravas, le mortel épris d'une Apsaras, ce thème du Ṛgveda déjà rebrassé par la *Bṛhatkathā* et par plusieurs *Purāṇa* (dont une version, dans le *Matsya*, est toute voisine de Kālidāsa, éventuellement sa source ?). Urvaśī, qui s'était rendue coupable par distraction, a été maudite par Bharata. Indra adoucit cette malédiction, permettant à la nymphe de séjourner auprès de Purūravas jusqu'à ce que celui-ci ait vu le fils né de leur union. Urvaśī, descendue sur terre, croit découvrir une infidélité de son amant; emportée par la jalousie, elle pénètre dans le bois sacré de Kārttikeya, elle est transformée en liane. Seul un talisman peut lui rendre sa forme; Purūravas le découvre dans la forêt où il va errant, fou de douleur. Les amants sont donc à nouveau unis, mais voici que son jeune fils Āyus, qui a été élevé dans un ermitage, est conduit devant Purūravas qui apprend du même coup sa paternité et la nécessité d'une séparation. Il veut faire sacrer roi Āyus, quand arrive Nārada comme messager

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
d'Indra ; en reconnaissance des services que Purūravas rendit jadis au dieu, celui-ci permet à Urvaśī de rester avec son amant jusqu'à sa mort.

L'intrigue assez maigre, jointe au caractère par trop fabuleux de l'action, font de cette œuvre, par endroits, un poème lyrique : le 4e acte notamment est une sorte d'opéra consistant en strophes à refrain, formant un long monologue (le roi cherchant celle qu'il aime croit que le nuage est un démon qui l'a ravie, il demande au paon, au coucou, au flamant, à l'abeille, à l'éléphant, à l'ours, à l'antilope ce qu'elle est devenue, il l'imagine transformée en une rivière, etc.). La tradition manuscrite a conservé des indications plus propres au chant et à la danse qu'à la récitation. D'après Gawronski, cette scène vient d'un conte populaire qu'on retrouve dans un *Jātaka,* ainsi que des mystères kṛṣṇaïtes; mais le prototype est la quête de Sītā par Rāma.

Les manuscrits du Sud ont des traits en commun, des abrègements qui les distinguent des textes en *bengālī* et en *nāgarī;* ils ne présentent pas les strophes en *apabhraṃśa* de l'acte IV, dont on s'est demandé, partant, si elles étaient authentiques.

§ 1873. Śakuntalā. *Śakuntalā* (nom de l'héroïne) ou *Śākuntala(m)* [scil. *kāvyam*], ou de son nom plein *Abhijñānaśākuntala* «(Le drame de) Śakuntalā au Signe (= retrouvée grâce au signe de reconnaissance)» est le chef-d'œuvre de la scène indienne. Le sujet en est puisé dans un épisode plutôt fruste du *Mahābhārata* (I. 74 vulg. = 68 Poona), que Kālidāsa a accommodé à la scène et librement développé. Une autre source possible est le *Padmapurāṇa* (H. Sharmâ). Le poète a condensé, limité le récit épique de manière rigoureuse, modifiant les événements qui lui semblaient ne pas se prêter à une dramatisation, introduisant les personnages secondaires que le théâtre requiert, «changeant le ressort par une inspiration de génie» (S. Lévi) : «il a su rendre les deux amants également sympathiques, en les représentant tous deux comme les victimes d'une malédiction», malédiction qui sort de l'intrigue même et du point de vue indien la régit.

Résumé : le roi Duṣyanta (ou : Duḥṣanta) s'est laissé entraîner par une partie de chasse en forêt jusqu'aux confins de l'ermitage du sage Kaṇva. Il rencontre là une jeune ermite, la fille adoptive de Kaṇva : c'est Śakuntalā, vierge pleine de grâce effarouchée, qui se trouve être, en fait, l'enfant d'une Apsaras et du *ṛṣi* Viśvāmitra. Le roi s'éprend d'elle sur-le-champ, son amour est payé de retour, ils s'unissent en secret selon le mode *gāndharva.* Obligé peu après de rentrer dans la capitale, le roi laisse son anneau à Śakuntalā en signe de reconnaissance, et promet de la faire chercher sans retard.

Là-dessus arrive un incident malheureux. Śakuntalā perdue dans sa rêverie amoureuse a omis de saluer Durvāsas, un ascète irascible : celui-ci lui prédit que son amant l'oubliera. Sur la désolation de la jeune fille, il consent à atténuer cette malédiction en ajoutant que la vue d'un signe de reconnaissance permettra au roi de recouvrer la mémoire.

De fait, le roi ne donne plus de nouvelles. Kaṇva, qui est rentré d'une longue absence, a appris le mariage et la grossesse de Śakuntalā; il l'envoie vers le roi avec une escorte. Adieux de Śakuntalā à l'ermitage.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Arrivée à la cour, elle cherche à se faire reconnaître. En vain. Elle avait égaré entre temps la bague qui eût réveillé la mémoire du roi. Śakuntalā, consternée, est emmenée par sa mère Menakā au ciel, où elle met au monde un fils. Quelque temps après, un pêcheur vient apporter au roi l'anneau qu'il a découvert dans le ventre d'un poisson; des policiers l'ont même malmené, pensant avoir affaire à un voleur. A cette vue, le roi revoit aussitôt le passé. Il n'a plus de cesse qu'il n'ait rejoint Śakuntalā, et cherche à se consoler avec son portrait. Un jour, tandis qu'à la suite d'une campagne victorieuse il traversait les airs sur un char divin mené par le cocher d'Indra, Mātali, pour rendre visite au sage Mārīca dans le Hemakūṭa, il aperçoit un jeune garçon jouant avec un lion. Il interroge, il apprend que c'est son fils. Śakuntalā lui est enfin rendue, tandis que Mārīca, faisant le récit de la malédiction, le délivre du même coup de tout sentiment de culpabilité.

L'intrigue est rendue vivante par le passage de personnages secondaires finement tracés : outre l'inévitable bouffon et le chambellan, il y a plusieurs dignitaires ou employés de la cour, les deux confidentes de l'héroïne, les suivantes du harem, les quatre disciples de Kaṇva, et, au dernier acte, quelques personnages divins. Mais l'intérêt s'attache naturellement surtout au roi, dont l'apparente rudesse, à l'instant décisif, est due à la fatalité, mais qui, livré à lui-même, est riche de sensibilité; il s'attache plus encore à Śakuntalā, «l'enfant de nature» (Belvalkar), qui résume en elle des souffrances, des aspirations éternelles sans rien perdre de sa spécificité indienne. L'amour est le ressort principal de la pièce : il fournit des situations que le poète cherche moins à renouveler qu'à développer en profondeur, ainsi la scène du premier acte, où le roi caché derrière un buisson écoute la jeune ermite et ses confidentes, scène reprise à l'acte III et qui répète une situation déjà utilisée dans *Mālavikā*, acte III. Les stances descriptives, qui interrompent l'action en apparence, préparent habilement les instants plus dramatiques qui suivent, disposant l'esprit de l'auditeur sans l'égarer par de vains ornements; nombre d'entre elles sont célèbres, décrivant l'ermitage terrestre (acte Ier) ou céleste (VII), la course du char (Ier), la chasse (II); plusieurs évoluent en morceaux chantés, ainsi l'ode aux divinités des arbres (IV). «*Śakuntalā*, dit S. Lévi, est une œuvre de maturité : le génie de Kālidāsa a d'un souffle puissant animé les froides abstractions des théoriciens; il a versé largement dans ces figures pâles et inertes le sang, le mouvement et la vie; il a substitué aux types conventionnels de ses devanciers des personnages vrais, de chair et d'os, d'esprit et de cœur».

§ **1874.** Le texte est conservé dans non moins de quatre versions : celle du Kaśmīr donne une scène de plus que les autres, celle dite *devanāgarī* ou de l'Inde centrale contient 194 vers (et abrège ou supprime la scène d'amour de l'acte III), le *bengālī* 221; enfin il y a la version dite dravidienne, abrégée et semble-t-il falsifiée (Pischel). On a beaucoup discuté jadis sur la valeur de la version du Bengale, en faveur de laquelle Pischel avait pris parti avec passion, tandis que Weber admettait que chaque état de la tradition conservait des parcelles de texte authentique. Il paraît au reste difficile de restituer un archétype, tant chaque manuscrit ou groupe de manuscrits présente de menues divergences désordon-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
nées (Belvalkar a fait un essai en ce sens, mais il n'y a pas encore d'édition critique générale). Seul le texte du Bengale semble avoir un prākrit correct (Pischel et Konow), mais quelle est la portée du fait?

L'œuvre a conservé dans l'Inde et hors de l'Inde, jusqu'à nos jours, un grand prestige; on en connaît 25 commentaires environ, dont une *carcā* (C. K. Raja). Les représentations ont duré jusqu'à nos jours. Les traductions ou adaptations abondent dans la plupart des langues littéraires de l'Inde : quelques-unes puisent à une source épico-purāṇique commune, ainsi une version, relativement ancienne, en tamoul qui suit de près le *Mahābhārata*. Il y a des adaptations dans diverses langues, notamment en *marāṭhī* (par Anna Kirloskar), en *hindī* (par Nevāj et une autre fois par Rājā Lakshman Singh).

Ce fut l'un des premiers ouvrages à être traduits en une langue européenne, à savoir par W. Jones dès 1789 (d'où, en allemand en 1791, en français, en 1803), traduction qui parvint aussitôt, comme on sait par le témoignage souvent cité qu'ils en donnèrent, à la connaissance de Herder et de Gœthe.

§ 1875. Spécimen de Śakuntalā.

Le roi (*fait quelques pas et regarde*). — Voici la porte de l'ermitage; je vais entrer (*Il entre et fait comprendre qu'un présage se manifeste.*) « Si calme est le site de cet ermitage, et pourtant mon bras tressaille. Que pourrait-il en résulter en ce lieu? Mais quoi! Pour ce qui doit s'accomplir, les portes sont partout ouvertes! »

(*Dans la coulisse*). — Par ici, par ici, mes amies!

Le roi (*prêtant l'oreille*). — À droite, dans ce bouquet d'arbres, on entend comme une conversation. Je vais aller de ce côté. (*Il fait quelques pas et regarde.*) Mais oui, ce sont les filles des ermites qui, avec des arrosoirs proportionnés à leur taille, s'en vont ainsi donner de l'eau aux jeunes arbres. (*Il fait celui qui regarde attentivement.*) Comme leur aspect est gracieux! « C'est donc que les plantes de nos parcs sont bien inférieures à celles des bois, s'il est vrai que dans le gynécée on trouverait avec peine la beauté de ces habitantes de l'ermitage! » Je vais donc m'abriter sous cet ombrage et les épier. (*Il reste à regarder. Entre Śakuntalā avec ses deux amies, occupée à ce qu'on vient de dire.*)

Śakuntalā. — Par ici, par ici, mes amies!

Anasūyā. — Chère Śakuntalā, j'imagine que les arbres de l'ermitage de notre père Kaṇva te sont plus chers que toi-même, puisque tu t'occupes à remplir les bassins qui les entourent, toi qui pourtant es délicate comme la fleur d'un jasmin frais éclos.

Śakuntalā. — Oui, ce n'est pas seulement parce que notre père l'ordonne, mais j'ai pour ces arbres l'affection d'une sœur. (*Elle fait le geste d'arroser les arbres.*)

Le roi. — Comment, c'est la fille de Kaṇva? Il raisonne mal, en vérité, le seigneur Kaṇva, quand il emploie cette fille aux travaux de l'ermitage. « Ce corps d'une grâce sans artifice, vouloir lui faire supporter les austérités, c'est comme si le Sage s'efforçait de trancher une tige de mimosa au fil d'une feuille de lotus bleu. » Eh bien, caché par un arbre, je vais la voir en toute sécurité. (*Il fait ainsi.*)

Śakuntalā. — Amie, je suis serrée par ce vêtement d'écorce que m'a trop bien attaché Priyaṃvadā. Relâche le donc!

Anasūyā. — Soit! (*Elle le relâche.*)

Priyaṃvadā (*en riant*). — Accuses-en la jeunesse qui développe ta poitrine! Pourquoi m'en accuses-tu?

Le roi. — Ce vêtement d'écorce a beau n'être point convenable à sa beauté il n'en revêt pas moins sur elle l'éclat d'une parure! « Même perdu parmi les joncs, le lotus a son charme; les taches de la lune, si sombres soient-elles,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

accroissent sa beauté. Cette fille élancée est plus ravissante encore avec son vêtement d'écorce. Qu'est-ce qui n'est pas ornement pour des formes gracieuses!»

Śakuntalā (*regarde devant elle*). — Cet arbre *kesara* semble m'inviter à me hâter vers lui avec les doigts de ses rameaux qu'agite le vent. Je vais donc le soigner. (*Elle fait quelques pas.*)

Priyaṃvadā. — Chère Śakuntalā, reste là un instant. Quand tu es près de cet arbre, il a l'air d'être accompagné d'une liane.

Śakuntalā. — Ah, tu portes bien ton nom : «Celle qui dit des choses agréables»...

Le roi. — Agréable ou non, ce que Priyaṃvadā a dit à Śakuntalā est bien vrai. En effet, «sa lèvre a la rougeur d'un bourgeon; ses bras ressemblent à de tendres rameaux; attirante comme une fleur, la jeunesse a pénétré ses membres».

Anasūyā. — Voici, chère Śakuntalā, cette jeune tige de jasmin qui s'est librement donnée pour épouse au manguier et que tu as dénommée «Lumière des bois»; l'as-tu oubliée?

Śakuntalā. — Je m'oublierais plutôt moi-même. (*Elle s'approche de la liane et regarde.*) Amie, c'est bien un instant délicieux que l'union de ce couple, la liane et l'arbre. Lumière-des-bois est dans sa jeunesse avec sa neuve floraison, et le manguier peut l'embrasser avec ses tendres rameaux. (*Elle s'arrête à les regarder.*)

Priyaṃvadā. — Anasūyā, sais-tu pourquoi Śakuntalā regarde si longuement Lumière-des-bois?

Anasūyā. — Non vraiment, je ne m'en doute pas. Raconte!

Priyaṃvadā. — C'est qu'elle se dit : de même que Lumière-des-bois a été unie à un arbre digne d'elle, puissé-je moi-même obtenir un époux digne de moi!

Śakuntalā. — C'est toi-même qui as formé ce désir! (*Elle vide une jarre d'eau.*)

Le roi. — Se peut-il qu'elle soit née de ce patriarche et d'une femme de rang inférieur? Mais le soupçon n'est pas de mise. «Il n'y a pas de doute, elle est digne de s'unir à un homme de sang royal, puisque mon cœur, qui est celui d'un noble, la désire. Quand il y a matière à incertitude, chez les gens de bien, c'est l'inclination qui fait loi». Je veux pourtant tirer la chose au clair!

Śakuntalā (*avec trouble*). — Ah! voici qu'une abeille, me voyant verser l'eau, a pris peur et s'échappe, quittant le jasmin où elle se trouvait pour aller vers ma figure. (*Elle fait le geste de quelqu'un qui repousse une abeille.*)

Le roi (*avec amour*). — Ah! son tourment même est plein de charmes. «De quelque côté que l'abeille l'attaque, elle jette un œil inquiet; fronçant les sourcils de crainte, elle apprend ainsi le jeu coquet des regards, sans même que l'amour s'en mêle!»

«Ô abeille, tu touches bien des fois ses yeux dont les coins lancent des œillades; comme pour lui parler en secret, tu vas tout près de son oreille en bourdonnant doucement. Bien qu'elle agite sa main, tu bois à sa lèvre, trésor de volupté. Nous peinons à rechercher la vérité, et toi tu as tous tes vœux comblés!»

Śakuntalā. — L'insolente ne cesse pas; je vais m'en aller d'ici. Eh quoi, voilà qu'elle arrive encore! Amies, protégez-moi, qui suis persécutée par cette abeille mal apprise!

Toutes deux (*en souriant*). — Qui sommes-nous pour te protéger? Appelle Duṣyanta, puisque les bois de l'ermitage sont sous la protection du roi.

Le roi. — Voici l'occasion de me faire voir...

(*Śakuntalā* I. 15-22)

§ 1876. Strophes isolées.

Description de l'ermitage (*Śakuntalā* I. 14) :

«Des graines, tombées des trous où nichent les perroquets, s'éparpillent au pied des arbres; les pierres sont encore huileuses d'avoir écrasé la noix d'arec; pleines de confiance, les gazelles ne s'enfuient ni ne s'effrayent aux bruits; et les chemins des étangs sont marqués par les traînées de l'eau qui a dégoutté du bord des vêtements d'écorce.»

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Description de Śakuntalā (II. 10) :

« C'est une fleur que personne n'a humée; une pousse qu'aucun ongle n'a effleurée; un joyau qui n'a pas été travaillé; un miel nouveau auquel nul n'a goûté; sa beauté sans défaut est comme le fruit intégral des mérites. Je ne sais qui le Créateur élira ici-bas pour la posséder? »

Le roi déclare son amour (III. 19) :

« Faut-il faire souffler sur toi des brises humides, dont la fraîcheur charme ta lassitude, en me servant comme éventail de feuilles de nénuphar? Ou bien, vierge aux jambes fuselées, placerai-je dans mon giron et masserai-je pour te plaire tes pieds rosés comme des lotus? »

Reproches de Śakuntalā (V. 21) :

« Pourquoi t'efforces-tu à ternir ma famille et à me dégrader moi-même, comme une rivière rongeant sa rive ternit son eau claire et dégrade l'arbre de ses bords? »

Incertitudes du roi (V. 23) :

« L'oubli endurcit ma pensée, je ne me rappelle pas ces secrètes amours, mais les sourcils obliques en se fronçant, chez cette femme aux yeux rougis par la colère, ressemblent à l'arc brisé de l'amour. »

Vie des ascètes (VII. 12) :

« Ils vivent de l'air qu'ils respirent, et pourtant la forêt est pleine d'arbres propres à combler tous les désirs. Ils font leurs ablutions rituelles, mais dans une eau que rougit le pollen des lotus d'or. Ils méditent, mais c'est sur des dalles de pierre précieuse. Ils pratiquent la chasteté, et cela en présence de femmes divines. Tout ce que les autres ascètes espèrent obtenir comme fruit de leurs austérités, c'est au sein de cela même que ceux-ci font pénitence ».

Śakuntalā retrouvée (VII. 32) :

« Par l'effet d'une malédiction, tu avais été repoussée; l'oubli rendait ton mari cruel. Dès que son aveuglement s'est dissipé, tu as repris sur lui ton empire. Le reflet ne se forme pas sur le miroir terni, mais qu'on le nettoie et l'image est là toute limpide. »

§ 1877. **Appréciation d'ensemble sur les drames de Kālidāsa.** Ils se signalent par les mêmes qualités que les poèmes lyriques : élégance souveraine de la forme, ressources d'un talent également apte au récit, à la description, auquel ne manquent ni la force dramatique, ni éventuellement l'humour et la malice. Pour peindre les joies et les peines d'amour Kālidāsa a des touches délicates, comme pour esquisser des scènes de la nature, qu'il sait mettre en harmonie avec les passions du moment. On oublie la fiction, l'irrationnel de certaines données quand on voit, dans un épisode fameux, Śakuntalā qui s'efforce en vain de rappeler au roi les instants heureux de leur amour tout proche; elle lui parle du faon qu'elle avait adopté et qu'il se plaisait à caresser, mais qui n'osait par timidité venir boire dans sa main. Le charme, conventionnel certes, mais rafraîchi par le prestige des mots, de la nature indienne, la forêt, la vie paisible des ermites, sont l'arrière-plan d'une œuvre comme *Śakuntalā*, qui baigne ainsi dans une sorte de primitivité concertée. Rien d'encombrant, de pédant dans cet art ductile, un peu menu. La prose du dialogue est d'une grande limpidité, et les strophes mêmes, cette parure du drame, n'ont en général que des images propres à exalter l'émotion du spectateur; la tradition vante la beauté des *upamā* (comparaisons) chez Kālidāsa.

Il se peut que chaque scène ait été conçue pour illustrer les situations requises par les dramaturges, et que l'auteur ait trouvé chez ses

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

devanciers des procédés : mais il a certainement un don d'animer et d'émouvoir qui n'appartient qu'à lui; il est «la grâce de la poésie», disait déjà de lui l'auteur du *Prasannarāghava*.

Les caractères sont tracés avec soin, au moins dans *Mālavikā* et *Śakuntalā* : ainsi les deux suivantes de la jeune ermite, l'une joviale et malicieuse, l'autre grave et réfléchie. Les gens du peuple sont bien saisis, ainsi les policiers avec leur lourde gaîté, leur orgueil brutal en face du pêcheur humble et tremblant. L'emploi du merveilleux, limité autant qu'il était possible dans les deux principaux drames, se voit à plein dans la féerie d'*Urvaśī*, où pourtant l'art du poète lui ménage une sorte de lointaine crédibilité.

c. *Les successeurs de Kālidāsa*

§ **1878. Les œuvres de Harṣa.** Trois drames nous sont parvenus (outre deux brefs poèmes d'inspiration bouddhique : l'hymne aux huit grands Caitya, un hymne du matin; des stances ornant les chartes royales, peut-être aussi un *Liṅgānuśāsana*) sous le nom du roi Harṣa-(vardhana), § 492, c'est-à-dire de la première moitié du VIIe siècle. Les similitudes qui sont grandes entre *Priyadarśikā* et *Ratnāvalī*, deux *nāṭikā* en 4 actes chacune, avec un héros commun, celles, assez notables encore, entre ces deux mêmes pièces et *Nāgānanda*, un *nāṭaka* en 5 actes, permettent de croire qu'il s'agit bien d'un seul et même auteur. Que cet auteur soit Harṣa, comme le veut la tradition (Yi-tsing affirme qu'il était auteur dramatique), il n'y a pas de motif suffisant pour le mettre en doute; on répugne aujourd'hui à admettre l'attribution qu'on faisait autrefois de *Nāgānanda* à Dhāvaka, de *Ratnāvalī* à Bāṇa, de *Priyadarśikā* à un auteur inconnu. Si les pièces n'ont pas de mérites exceptionnels sous le chef de l'invention, si les réminiscences d'œuvres anciennes y sont un peu trop sensibles (Bhāsa et Kālidāsa), en revanche, le style est alerte, l'intrigue bien nouée, les versets descriptifs ou érotiques sont souvent rédigés avec bonheur; plusieurs sont la parure des Anthologies. *Nāgānanda* est sans doute la dernière en date des trois comédies, *Ratnāvalī* la seconde, étant une sorte de remaniement, nettement amélioré, de *Priyadarśikā*. Ces deux-ci empruntent à la *Bṛhatkathā* un épisode de la vie privée du roi Udayana. Mais le thème général est le même que dans *Mālavikā*. *Nāgānanda* est d'origine composite, et l'une des œuvres singulières du théâtre indien.

§ **1879. Priyadarśikā et Ratnāvalī.** La princesse *Priyadarśikā*, à la suite d'un revers de fortune de son père, a été contrainte à s'enfuir et a été recueillie comme suivante de Vāsavadattā, épouse du roi des Vatsa, sous le nom d'Āraṇyakā. Le roi s'est épris d'elle. Surprenant sa conversation au jardin avec une confidente, il apprend que sa passion est partagée. La duègne du palais fait représenter devant la cour une comédie qui a pour sujet le mariage de Vatsa et de Vāsavadattā : c'est le procédé du *garbhāṅka* ou «drame embryonnaire», dont *Priyadarśikā* offre l'un des premiers exemples. Āraṇyakā y joue le rôle de la reine, et le roi lui-même se substitue à l'actrice chargée du rôle du roi. La reine s'indigne, bien que la duègne lui représente qu'il s'agit d'un

CC-0. Allahmiyam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

simple jeu, elle quitte la salle, trouve le bouffon endormi; réveillé brusquement par elle, il laisse échapper le secret. Elle refuse d'écouter les excuses du roi, fait jeter en prison Āraṇyakā, qui tente de se donner la mort. Elle sera sauvée par des moyens magiques, au moment où il vient de se révéler qu'elle est princesse. La reine l'agrée alors comme seconde épouse légitime.

Dans *Ratnāvalī,* c'est aussi l'histoire de la princesse de ce nom, fille du roi de Ceylan; le ministre Yaugandharāyaṇa avait projeté de la marier au roi Vatsa, mais en cours de route elle a été victime d'un naufrage et recueillie par un marchand sans être identifiée, elle est entrée sous le nom de Sāgarikā au gynécée de Vatsa. Celui-ci la remarque lors de la fête du Printemps, il s'éprend d'elle, tandis qu'elle reconnaît l'époux que son père lui destinait. Une nouvelle entrevue a lieu entre les deux amants, mais elle est troublée par l'arrivée de la reine Vāsavadattā. Une troisième fois, le plan a été surpris et communiqué à la reine qui se présente au rendez-vous et entend les déclarations qui s'adressent à une autre. Quand Sāgarikā se présente, elle perçoit les plaintes du roi et veut en finir avec la vie. La reine furieuse emmène prisonniers la jeune fille et le bouffon. Cependant un message de victoire arrive, que suit bientôt la nouvelle de la disparition de Ratnāvalī : deux serviteurs du roi de Ceylan, qui sont venus en messagers, reconnaissent la princesse; Vāsavadattā retrouve dans Sāgarikā sa cousine germaine et la donne elle-même en mariage au roi.

Des inventions scéniques assez heureuses animent cette pièce qui, par l'emploi harmonieux du chant et de la danse faisant corps avec l'action, a mérité d'être citée souvent en modèle dans la dramaturgie. Les versets descriptifs sont prestigieux, et maintes strophes érotiques sont parmi les meilleures que compte une littérature pourtant fort riche à cet égard. Il a été fait de *Ratnāvalī* une libre adaptation en *kannaṛa,* au XVIIe siècle, où le héros est transposé en Kṛṣṇa.

§ **1880. Nāgānanda.** Toute différente est l'affabulation de *Nāgānanda* «La félicité des Nāga». Le prince des *vidyādhara,* Jīmūtavāhana, s'éprend de la fille d'un prince des *siddha,* la jeune Malayavatī. Leur première entrevue est interrompue, mais ils se cherchent et se retrouvent bientôt : la voix de la déesse Gaurī a promis Jīmūtavāhana comme époux à Malayavatī. Le mariage est célébré. Mais, un jour, le prince se promenant aperçoit une montagne d'ossements; il apprend que ce sont là les débris des serpents offerts en vertu d'un pacte à l'oiseau céleste Garuḍa. Il prend aussitôt la décision de se sacrifier pour sauver une victime. Il s'offre à Garuḍa qui l'entraîne dans les airs et tombe mort au moment où ses propres parents qu'accompagne Malayavatī, effrayés de son absence, viennent de retrouver sa trace grâce à un joyau de sa couronne qui a glissé à terre. Garuḍa reconnaît sa faute. Gaurī apparaît, ressuscite le prince et tous les serpents dévorés par Garuḍa, lequel jure de renoncer à exiger des proies nouvelles.

Ce mélange hybride d'une comédie galante de type assez banal (celle qui occupe les actes I à III) et de scènes bouddhiques (l'histoire du sacrifice de Jīmūtavāhana, issue d'un *Avadāna,* et qui a passé dans la *Bṛhatkathā* où Harṣa l'a pu recueillir dans la tradition des contes du

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Vetāla), mélangées elles-mêmes de traits *śākta* (apparition de Gaurī), est paradoxal : il n'a pourtant pas trop nui à l'intérêt dramatique, que soutient la figure fortement dessinée du héros. Il ne manque même pas une scène de détente entre le bouffon et le bel-esprit, et qui n'est pas sans verve. Les mérites littéraires sont analogues à ceux de *Ratnāvalī* : le libre usage du merveilleux, l'appel aux sentiments magnanimes, au don de soi, donne par endroits une ampleur inusitée à l'expression, qui demeure cependant sans emphase ni pathos. Le prākrit, spécialement abondant dans *Ratnāvalī* en raison de l'importance des rôles féminins et du bouffon, est conforme à celui des grammairiens; des traces de *māgadhī* apparaissent dans le *Nāgānanda*. La métrique, moins simple que celle de Kālidāsa, atteste une préférence pour le *śārdūlavikrīḍita* et la *sragdharā;* le *śloka* dans *Nāgānanda* caractérise les passages de type épique; *Ratnāvalī* a des distiques rimés, en prākrit, de type *āryā,* qui soulignent l'apport musical.

§ **1881. Bhavabhūti.** Avec Bhavabhūti, c'est à nouveau un des grands noms de l'antiquité littéraire qui surgit. Bhavabhūti (surnommé Śrīkaṇṭha ou bien Udumbara), originaire probablement de Padmapura, dans le moderne Berar, brâhmane, dut vivre à la cour du roi de Kanauj Yaśovarman, vers 720-750; c'est ce qui résulte de *Rājatar.* IV. 144. Les premiers écrivains à le nommer sont Vākpatirāja, son contemporain, et Rājaśekhara; les premières citations (anonymes) de ses œuvres figurent chez Vāmana le poéticien. Bhavabhūti donne quelques détails sur lui-même et sa famille dans ses prologues : il en résulte, ce que ses drames confirment, qu'il était fort érudit.

Son œuvre consiste en trois pièces qui furent représentées à l'occasion des fêtes de Kālapriyanātha à Ujjayinī. Deux d'entre elles, l'une et l'autre en 7 actes, le *Mahāvīracarita* et l'*Uttararāmacarita,* sont des *nāṭaka* fondés sur la légende de Rāma; la troisième, *Mālatīmādhava,* en 10 actes, est du type *prakaraṇa,* avec un sujet partiellement tiré de la *Bṛhatkathā* (cf. notamment *Kathāsarits.* CIV; on décèle aussi l'influence du *Meghadūta,* Gawronski). Le *Mahāvīra* résume les six premiers chants du *Rāmāyaṇa,* depuis les préliminaires au mariage de Rāma jusqu'au couronnement; l'*Uttara* — comme son nom l'indique — traite l'*uttarakāṇḍa* de l'Épopée, depuis l'exil de Sītā jusqu'à la réunion finale. C'est sans doute sa dernière œuvre, l'œuvre de son «intelligence mûrie» (*Utt.* VII. 20); il y figure plusieurs passages repris aux drames antérieurs. Le *Mahāvīra* est en tout cas le premier des trois, et le moins réussi. On attribue en outre à Bhavabhūti des stances d'anthologies.

§ **1882.** La caractéristique de Bhavabhūti est la puissance et le pathétique avec lesquels il peint les sentiments, notamment là où il y a conflit : tel le conflit de Rāma partagé entre l'amour et le devoir. Il cherche l'effet, l'intensité. Cependant, l'intérêt proprement dramatique est faible, en ce sens qu'il juxtapose des séries de scènes lyriques ou descriptives, assez lâchement reliées; il y a une série de points culminants, de paroxysmes, il n'y a pas un drame véritable. Les stances abondent : l'auteur pouvait s'y déployer à l'aise, accumulant, avec d'ailleurs une virtuosité indéniable, les prouesses verbales. Plein de réminiscences des *kāvya* et des *śāstra,* empruntant çà et là à la langue philosophique,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
c'est lui qui en somme inaugure dans le drame la facture savante, riche en lourdes assonances, en composés longs, en mots difficiles, toutes choses que présentaient déjà la lyrique de son époque. Pourtant ces traits sont répartis avec art selon les nécessités de la situation, sans cette uniformité lassante du drame tardif. Ils servent le drame, loin de l'asservir à eux, et derrière toute cette rhétorique on sent constamment un tempérament de vrai poète, une personnalité. Le prākrit est rare et limité à la *śaurasenī;* peut-être Bhavabhūti y était-il moins à l'aise. La métrique est élaborée : le *śloka* domine dans les passages épiques, mais 21 autres mètres se partagent, fort inégalement, la faveur du poète; l'*āryā* est devenue presque négligeable.

La religion est celle d'une orthodoxie de type *vedāntin,* bien assise. Bhavabhūti est le poète du *dharma* (Kretzschmar), ce *dharma* dont Rāma est le prototype surhumain, Rāvaṇa et et les Rākṣasa étant l'antithèse vivante des valeurs morales et spéculatives que représente Rāma : sur ce plan-là, le poète s'est imposé la même tension que sur le plan de la forme. Il semble que son art hautain ait eu quelque peine à trouver sa récompense dans le succès, qui tarda à venir.

§ 1883. **Mālatīmādhava.** Kāmandakī, religieuse bouddhiste (type conventionnel au théâtre), sur la prière de Bhūrivasu, ministre du roi de Padmāvatī, ménage une entrevue entre Mādhava, jeune brâhmane en cours d'études, fils du ministre du roi du Vidarbha, et la jeune Mālatī, qui est la propre fille de Bhūrivasu. Mais le roi a décidé que Mālatī épouserait Nandana, un des favoris de sa cour. Kāmandakī s'emploie à empêcher ce mariage et à mettre le roi devant un fait accompli. Devant les difficultés de l'entreprise, Mādhava, consumé de chagrin, se résoud à gagner à sa cause les démons en allant au cimetière leur faire offrande de chair fraîche : il y rencontre Mālatī, qu'un prêtre de Karālā, Aghoraghaṇṭa, aidé d'un acolyte, avait saisie et s'apprêtait à immoler à la Déesse. Il tue le prêtre et la délivre. Mais le mariage de Mālatī et de Nandana va avoir lieu : un ami de Mādhava, Makaranda, imagine alors de se substituer à la fiancée et s'enfuit avant d'être découvert. Cependant Mālatī a été enlevée par l'acolyte d'Aghoraghaṇṭa, anxieux de venger son maître. Mādhava court à sa recherche, errant, fou de douleur, dans les forêts et les montagnes. Il va se tuer, quand on lui annonce que Mālatī est vivante. Le roi accepte enfin de les unir; il accorde aussi à Makaranda la main de Madayantikā, sœur de Nandana, dont les amours traversent la pièce comme intrigue secondaire.

Bien charpenté, riche en incidents pathétiques — puisés en grande partie dans le folklore — ce drame romantique est intéressant par deux épisodes surtout : *a.* Le sacrifice humain et le rituel tantrique de l'acte V, dont les contes offrent évidemment plusieurs modèles, mais que Bhavabhūti a rendu saisissants de pittoresque et d'horreur; la scène, avec la représentation de la danse de Cāmuṇḍā (Durgā), est de quelque importance pour l'histoire religieuse; *b.* L'acte IX, où Mādhava réclame pathétiquement son amie à toute la nature : c'est une imitation de *Vikramorvaśī,* § 1872, inférieure à Kālidāsa par la grâce, mais l'emportant en force tragique, en dépit de quelques intempérances. Il y a aussi des réminiscences du *Meghadūta.* Remarquables sont aussi les dialogues

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

d'amour entre Mādhava et Mālatī, qui sont peut-être les plus proches de ceux que la passion inspira dans nos littératures occidentales. Ce n'est pas à tort que Klein a dénommé l'œuvre «le Roméo et Juliette des Indiens, à dénouement heureux». Parmi les personnages, il faut souligner la figure de Kāmandakī, diplomate née, vraie contre-partie féminine de Cāṇakya.

§ 1884. **Les drames rāmaïtes de Bhavabhūti.** Le *Māhāvīracarita* «L'histoire du grand héros» suit assez fidèlement le récit épique, depuis l'instant où Viśvāmitra, revenu d'Ayodhyā à son ermitage avec Rāma et Lakṣmaṇa, invite le roi Janaka à assister à un grand sacrifice, au cours duquel Sītā va faire la connaissance de Rāma. La première partie du drame traite des intrigues de Mālyavat, ministre de Rāvaṇa, et de Śūrpaṇakhā, sœur de Rāvaṇa, contre Rāma; le héros Paraśurāma, disciple de Śiva, est d'abord vainement excité par eux; ils ont plus de succès avec les intrigues de palais, qui aboutissent à provoquer l'exil de Rāma et l'enlèvement de Sītā. Mais ces événements mêmes ne font que précipiter la chute de Rāvaṇa et le triomphe du héros qui revient dans sa terre natale pour être sacré roi. Il y a trace de deux, et en partie même, de trois recensions, à partir de V. 46, en sorte qu'on peut hésiter sur l'authenticité même de cette portion.

La narration occupe plus de place que l'action qui, malgré quelques scènes tumultueuses, demeure dans l'ensemble languissante; il y a trop de discours, les caractères sont trop uniformes, et l'invention du poète se réduit à quelques situations psychologiques.

§ 1885. Ces défauts devraient être ceux aussi de l'*Uttararāmacarita* «L'histoire de Rāma dans la dernière (période) [ou : selon l'*uttara-kāṇḍa*]», mais on les perçoit à peine. Le drame commence à l'endroit précis où le précédent s'arrête. Les cérémonies du sacre ont pris fin, Janaka est rentré dans son royaume; Sītā, qui est enceinte, est triste, et Rāma la console. Une rumeur fâcheuse, rapportée par le brâhmane Durmukha, circule sur la conduite de Sītā : Rāma prend la résolution de se séparer d'elle; un char la conduira dans la forêt et ne la ramènera plus.

Suivent un choix d'épisodes tirés de l'Épopée : ainsi Śambūka, le *śūdra* ascète, auquel l'épée du héros, le purifiant par le sang, apporte le salut suprême. Sītā apparaît comme une sorte de fantôme aux lieux mêmes, à la Pañcavaṭī, où Rāma se trouve revenir, lieux témoins de leurs amours d'autrefois; chacun des époux s'évanouit, mais pour un instant, au contact de Sītā, le bonheur passé se ranime dans la mémoire du héros. Un détail innovant est la tentative de suicide de Sītā. Aux trois derniers actes, l'invention de Bhavabhūti prend plus d'ampleur : au lieu que, dans l'Épopée, Rāma reconnaisse ses deux fils Lava et Kuśa qu'il entend réciter la geste au cours d'un sacrifice, ici, on voit l'un des deux frères, Lava, tenant tête à la troupe chargée de surveiller le cheval du sacrifice, l'autre, Kuśa, approuvant cette résistance, dont l'écho parvient aux oreilles de son père. Celui-ci se trouve tout à coup en présence de ses fils sans les connaître, mais son cœur les reconnaît, cependant qu'une «pièce intercalaire» lui montre, jouées par les Apsaras, les aventures de Sītā délaissée, ses plaintes; elle-même entre en scène; Rāma boule-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

versé se mêle au dialogue. Le peuple acclame la reine et c'est Vālmīki lui-même, le vieux poète, qui présente à l'assemblée les deux fils de Rāma. «Le merveilleux du dénouement se glisse imperceptiblement dans l'action par l'intermédiaire de ce spectacle où les divinités jouent des rôles de divinités» (S. Lévi).

C'est dans l'*Uttara* que le personnage de Rāma apparaît avec tout son relief, dans sa grandeur et sa fatalité; le pathétique qui résulte de la reine abandonnée, les visions de la nature aux trois premiers actes, concourent au sentiment tragique, que provoque également la scène de la réunion de l'acte VII, malgré l'ambiance surnaturelle qui l'imprègne. Les stances grandioses ou élégiaques se succèdent à un rythme pressé, formant avec le dialogue qui les environne et les prépare «la plus belle œuvre, dit S. Lévi, de la poésie indienne».

§ 1886. Spécimens de Bhavabhūti.

Rāma (*à part*). — Cœur naïf, quel est donc ce soudain changement qui t'inonde de tendresse? Ainsi, l'anxiété de mon cœur une fois divulguée, voici que je suis un objet de pitié pour les enfants mêmes! Soit. Je vais dissimuler. (*A haute voix.*) Mes enfants, on entend parler du *Rāmāyaṇa*, du *Rāmāyāṇa* encore, ce flot d'éloquence du bienheureux Vālmiki, cet éloge de la dynastie solaire. Je voudrais bien, par curiosité, en entendre quelque chose.

Kuśa. — Nous avons justement achevé d'apprendre l'œuvre entière. D'abord deux stances se présentent à ma mémoire, elles sont dans le dernier chapitre du récit de l'Enfance.

Rāma. — Récite, mon enfant.

Kuśa. — «De par elle-même Sītā était chère au magnanime Rāma, mais elle augmentait cet amour par l'effet de ses vertus.»

«Et de même à Sītā Rāma était plus cher que sa vie, car c'est le cœur qui connaît le lien réciproque de l'amour.»

Rāma. — Hélas, qu'il est cruel ce coup au point le plus sensible du cœur! Ah! reine, c'est bien ainsi que cela fut. Qu'elles font souffrir, les péripéties de l'existence, déroulement insipide de soudains revirements qui se terminent par la déception!

«Où est-il ce si grand bonheur accru par une confiance insurpassable? Où, cet amour réciproque, où ces profondes délices? Dans le bonheur ou bien dans le malheur, l'unité de nos cœurs, où est-elle? Et pourtant il vibre encore, mon souffle de vie, le cruel ne s'arrête point.»

Hélas!

«Ce temps au souvenir cruel, qu'adorne l'éclosion subite des mille vertus de l'aimée, — il se rappelle à ma mémoire...»

«En ce temps-là, se faisant lentement leur place, en quelques journées, les seins de la jeune fille aux yeux de gazelle — ces tendres bourgeons — gonflaient quelque peu sous sa robe. C'est alors que l'amour, où se condensent âge, affection, désir, éclatait, audacieux et entreprenant, dans son cœur, mais naïf encore dans son corps.»

Lava. — Et voici la stance que, pendant leur promenade dans le bois du mont Citrakūṭa près de la Mandākinī, le chef des Raghu prononça à l'intention de la reine Sītā :

«C'est pour toi, semble-t-il, qu'a été installé ce banc de pierre devant nous, sur lequel de toutes parts le *kesara* semble faire pleuvoir ses fleurs.»

Rāma (*sourit embarrassé; avec tendresse et douleur*). — Les enfants sont vraiment trop naïfs, surtout ceux qui habitent la forêt. Ah! reine, te rappelles-tu ce site, témoin de notre extrême et confiante affection de cette époque? Ah! douleur!

«Rafraîchi, par les gouttes de sueur — alors que le vent lentement levé de la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Mandākinī faisait frissonner ses boucles, troublant la clarté lunaire de son front — tel m'apparaît son visage, dépourvu de signes de safran sur sa joue éclatante, dénué d'ornement au nœud charmant des oreilles, candide...»

(*Il reste immobile, comme paralysé. Avec douleur*) : Ah! malheur!

«Quand une longue, longue méditation l'a pour ainsi dire recréé, replacé sous nos yeux, l'être aimé, même absent, ne laisse pas de nous consoler... Mais, l'illusion une fois disparue, l'univers est comme une forêt desséchée, et le cœur semble se consumer désormais sur un amas de bois mort.»

(*Uttar.* VI. 31-38)

Strophes isolées :

Rāma contemplant Sītā (*Uttar.* I. 38) :

«Elle est la gloire de ma maison, un onguent d'ambroisie pour mes yeux; son contact, une coulée de santal pour mon corps; ses bras à mon cou, un frais et moelleux collier de perles. Qu'y a-t-il, venant d'elle, qui ne me soit cher, sinon l'intolérable malheur d'en être séparé?»

Rāma tourmenté par le soupçon (I. 40) :

«Ah! malheur, funestes effets de la destinée, voici que s'insinue de toutes parts, tel le venin d'un chien enragé, le soupçon porté contre Sītā, parce qu'elle a vécu dans la maison d'un autre. Et pourtant un miracle avait d'abord apaisé ce soupçon...»

Paysage (II. 30) :

«Voici au sein des cavernes, sanglotantes, grondantes, les eaux de la Godāvarī. Voici les monts du Sud, les nuages s'accrochant à la crête bleue de leurs cimes. Agité par le fracas violent des flots rageurs formant une mêlée tumultueuse, voici le confluent sacré des rivières aux eaux profondes.»

Rāma retrouvant Sītā (III. 11) :

«Est-ce la liqueur qui coule des surgeons du santal doré, ou la sève qui jaillit quand on presse le rameau des rayons de la lune? Ou bien, rafraîchissant l'arbre embrasé de ma vie, n'est-ce point le suc des plantes qui, versé dans mon cœur, le ressuscite?»

Hommage à Rāma (III. 24) :

«C'est donc le roi Rāma en personne qui revient dans notre forêt. Que les arbres coulant de miel t'apportent l'offrande de fruits et de fleurs; que le souffle des brises sylvestres t'arrive chargé du parfum des lotus nouveaux; que les oiseaux ivres d'amour entonnent sans répit leur mélodie!»

Vision de combat (V. 14) :

«Sombres comme les ténèbres qui s'amassent dans la jungle au sein des régions infernales, les flèches strient le ciel de lueurs fulgurantes avec leur fauve éclat de cuivre incandescent. Elles ressemblent ainsi aux monts du Vindhya dont les brunes cavernes confondent éclair et nuage, le jour où les vents formidables de la fin du monde en ont déchiqueté les arêtes.»

§ 1887. **Le Veṇīsaṃhāra.** Un drame fort prisé, cité souvent comme modèle dans la dramaturgie, et peut-être contemporain des drames de Bhavabhūti (on a même présumé le VIIe siècle), est le *Veṇīsaṃhāra* «Le rassemblement des tresses». L'auteur est Bhaṭṭanārāyaṇa surnommé Mṛgarāja, probablement un kaśmīrien d'origine qui aurait été appelé au Bengale par Ādiśūra, fondateur présumé d'une dynastie antérieure aux Pāla.

Le sujet, traité en six actes, est emprunté, non sans modifications, aux portions V. 72 à IX. 58 du *Mahābhārata* : depuis l'ambassade de Kṛṣṇa auprès des Kaurava, jusqu'à la défaite de ceux-ci, la mort de Duryodhana, le triomphe de Yudhiṣṭhira et de ses frères. Les caractères sont tracés avec force, conformes au modèle épique et aptes en même temps à remplir les exigences du drame. L'auteur montre de la partialité

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

pour le personnage d'Aśvatthāman. Les intrigues, les querelles des chefs, les jalousies, les inquiétudes des femmes accumulent des prétextes à épisodes, dont beaucoup n'ont pas d'intérêt direct pour l'action. Au début du IIIe acte, il y a une scène d'horreur : les apprêts d'une Rākṣasī qui ramasse sur le champ de bataille les membres des soldats morts pour les servir à son mari; au Ve acte, l'intervention vaine du vieux roi Dhṛtarāṣṭra pour arrêter le conflit. Le titre de la pièce vient du fait connu que Draupadī a juré de ne jamais nouer sa chevelure, tant que ne serait pas vengée l'insulte qu'elle subit le jour où elle fut traînée aux cheveux devant l'assemblée des princes.

Le ton sort de la banalité des comédies d'amour, malgré l'intervention de Bhānumatī, épouse de Duryodhana, qui sert d'occasion à quelques scènes plus frivoles. Trop souvent, l'abondance des événements oblige l'auteur à recourir au récit. Le style est raffiné, en pur *kāvya,* sans exclure le cas échéant une expression vigoureuse et dense. Il rappelle plus d'une fois Bhavabhūti. La métrique est relativement complexe, malgré une assez grande quantité de *śloka.* Le prākrit comporte notamment un épisode en *māgadhī.*

L'œuvre porte trace de la croyance *pāñcarātra* (§ 1316). Elle a pu exister en plusieurs recensions; une strophe semble avoir été connue du traducteur javanais du *Mahābhārata,* au xe siècle (S. Lévi).

§ 1888. **Les pièces de Rājaśekhara.** La chronologie reste confuse jusqu'à la fin du IXe siècle, où apparaît, avec Rājaśekhara, le type de ces écrivains tardifs, à tendances éclectiques, plus ou moins polygraphes d'ailleurs et sachant utiliser avec adresse les genres classiques sans les rajeunir. Connu par un traité de poétique (§ 1564), on doit à cet auteur du pays *marāṭhī* qui vécut à la fin du IXe siècle et au début du Xe non moins de quatre drames, et peut-être en outre d'une *Ratnamañjarī* qui est perdue. Il est relativement prodigue de détails sur sa carrière, et l'on sait qu'il séjourna à la cour de Kanauj.

Ces drames sont, dans l'ordre présumable :

a. *Karpūramañjarī* (nom de l'héroïne), 4 actes, une comédie de type *saṭṭaka.* C'est l'une des rares œuvres dramatiques qui soient entièrement en prākrit (*śaurasenī* et *māhārāṣṭrī* seulement, sans répartition fort nette). Quatre autres *saṭṭaka* prākrits ont été identifiés en manuscrit par Upadhye; un cinquième est édité, la *Candralekhā* de Rudradāsa, comédie de harem due à un auteur du XVIe siècle, du pays Kerala. *Karpūramañjarī* comporte une intrigue assez banale, les amours de la princesse du Kuntala qui porte ce nom et du roi Caṇḍapāla, avec les ordinaires péripéties fâcheuses que provoque la jalousie de la reine. La pièce vaut surtout par les hors-d'œuvre : les scènes comiques, satiriques où figure le «bouffon» prétentieux, le parasite aux visées littéraires, un prêtre tantriste qui vante les rites *kaula* et cultive la magie (c'est lui qui par son art fait apparaître la jeune princesse dont le roi s'éprend aussitôt); il y a une fête à «balançoire» en l'honneur de Gaurī, une fête populaire avec danses masquées. Des détails de mœurs, des proverbes, font le prix de cette pièce; un trait singulier est la proclamation du soir par le héraut, celle du printemps par le roi et le bouffon au début d'un acte;

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

le prologue diffère aussi de celui des drames «classiques». Le mètre ne compte pas moins de 17 variétés sur un total de 144 strophes; la langue abonde en termes «locaux», empruntés sans doute à quelque vernaculaire, notamment au *marāṭhī*. — Il existe des traductions en *hindī* et en *marāṭhī*.

§ 1889. b. La *Vidhaśālabhañjikā* «La statue creuse», 4 actes, est une *nāṭikā* dont le scénario ressemble à celui de *Mālavikā* et de *Karpūramañjarī*. Le roi Vidyādharamalla s'éprend d'une jeune femme qu'il a vue en songe, il croit reconnaître son portrait et sa statue, il la surprend elle-même de façon fugitive. Il se révèle que c'est une femme, une princesse, vivant déguisée en garçon parmi les gens du palais, et dont la main assure l'empire universel. Grâce à l'entremise de Bhāgurāyaṇa, le ministre adroit, et malgré l'opposition de la reine jalouse, l'union des deux amants aura lieu. L'intrigue, inutilement compliquée, absurde, n'a que peu de valeur; seul est vivant le bouffon Cārāyaṇa, «pourvu du gros bon sens populaire» (S. Lévi). Comme dans *Karpūramañjarī*, les hérauts annoncent l'aurore et le soir et les descriptions conventionnelles se succèdent à satiété.

c. Le *Bālarāmāyaṇa* ou «*Rāmāyaṇa* enfant» est un «grand *nāṭaka*» en dix actes, ne contenant pas moins de 741 stances, avec prédominance des mètres longs *sragdharā* et *śārdūlavikrīḍita*. C'est l'histoire de Rāma, depuis le mariage de Sītā jusqu'au couronnement qui suit la victoire de Laṅkā. L'œuvre, plus épique que dramatique, dépend de Vālmīki et de Bhavabhūti, mais il y a des particularités : l'auteur met en évidence la passion de Rāvaṇa pour Sītā et, à l'acte 5, il le fait (comme le Purūravas de Kālidāsa) réclamer son amante à la nature entière. Le drame s'achève par le tour de l'Inde, en char aérien.

d. Enfin le *Bālabhārata* ou «(*Mahā*)*Bhārata* enfant», alias *Pracaṇḍapāṇḍava* «Les Pāṇḍava en fureur», demeuré inachevé (2 actes), traitait du mariage de Draupadī et du jeu de dés, jusqu'à l'exil, d'après la grande épopée.

Rājaśekhara a des mérites secondaires, de la virtuosité dans les descriptions; son vocabulaire est riche, érudit, son style non sans élégance. Mais le sens dramatique est limité, l'influence des auteurs antérieurs parfois trop visible. Il applique à cet égard les principes qu'il a lui-même formulés, touchant l'emprunt, dans la *Kāvyamīmāṃsā*.

§ 1890. **Autres drames rāmaïtes.** Postérieur de peu, croit-on (mais en fait la date est incertaine, comme la localisation), à Rājaśekhara est Murāri, dont l'unique composition, l'*Anargharāghava* «Le précieux Rāghava», est fort réputée : on l'appelle couramment *Murārināṭaka* «Le drame de Murāri». C'est une suite de tableaux du *Rāmāyaṇa*, depuis l'instant où Viśvāmitra réclame le secours de Rāma, tout jeune encore, contre les Rākṣasa qui le gênent jusqu'à la prise de Laṅkā et au sacre de Rāma. L'œuvre est chargée d'incidents, décrits de manière hyperbolique; les combats singuliers, celui de Vālin et de Rāma, celui de Kumbhakarṇa et de Meghanāda, enfin le dernier combat et la mort de Rāvaṇa, sont racontés par des voix de la coulisse, éventuellement par des Vidyādhara siégeant dans les airs. Comme chez Rājaśekhara, des

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
personnages, le héraut entre autres, chantent l'heure de midi, décrivent le coucher de soleil, etc. L'usuel voyage terminal dans le char aérien amène une description du mont Sumeru et une visite à la lune.

Le drame a peu d'originalité. Il est rédigé dans une facture fort savante, pédante même et riche en formes recherchées; mais nombre de strophes ont un réel bonheur d'expression et attestent une imagination délicate. L'acte VII a visé à rivaliser avec la finale du *Mahāvīracarita*, et d'une manière générale Murāri s'est proposé Bhavabhūti pour modèle.

Des ouvrages sur le même thème sont l'*Unmāttarāghava* «Le Rāghava déchaîné» de Bhāskara(bhaṭṭa), date incertaine, monologue (en un acte) de Rāma qui recherche Sītā enlevée, changée en gazelle par la malédiction de Durvāsas; ce faible ouvrage s'inspire de l'acte IV d'Urvaśī. Un autre drame du même titre, aussi en un acte, est de Virūpākṣa, date incertaine. Le *Prasannarāghava* (ces titres dépendent les uns des autres), «Le Rāghava apaisé», d'un certain Jayadeva — distinct de l'auteur du *Gītagovinda* — vers 1200, reprend le récit depuis le mariage de Sītā jusqu'à la prise de Laṅkā. On y voit un disciple de Yājñavalkya épiant le dialogue (en sanskrit) de deux abeilles, un *asura* du nom de Bāṇa, rival de Rāvaṇa pour la main de Sītā; l'acte V nous montre cinq rivières (Yamunā, Gaṅgā, Sarayū, Godāvarī, Tuṅgabhadrā) rassemblées autour de l'Océan et discutant des nouvelles : innovation saugrenue, sans lien avec le drame, et pourtant plus agréable à lire que les mornes incidents qui surchargent l'intrigue. Il se peut que cette pièce ait exercé quelque action sur le *Rāmāyaṇa* de Tulsī Dās.

Le nombre de ces œuvres rāmaïtes n'a cessé de croître dans les siècles qui suivent. L'une des plus populaires est le *Jānakīpariṇaya* de Rāmabhadra Dīkṣita (XVIIe siècle), en 7 actes, où le ressort de l'action est la jalousie de Rāvaṇa; elle comporte une mascarade où les démons se déguisent en Viśvāmitra, Rāma, Lakṣmana et Sītā. A chaque remaniement, la geste épique laisse un peu de son caractère dramatique, les personnages perdent leur substance, l'élément féerie s'accentue, tout n'est que prétexte à descriptions et digressions. Le *Jānakīpariṇaya*, par exemple, se meut entièrement dans les imbroglios.

§ 1891. **Le Mahānāṭaka.** Cependant le cycle de Rāma a produit une œuvre qui sort des cadres habituels : le *Mahānāṭaka* ou «Grand drame», dont l'auteur fictif est le héros populaire du *Rāmāyaṇa*, le singe Hanūmant (d'où l'autre titre de l'œuvre : *Hanūmannāṭaka*). La pièce, dont la date est inconnue, se présente sous deux états : un de l'Ouest, dont le rédacteur ou réviseur a été Dāmodara Miśra, 581 strophes réparties sur 14 actes; un de l'Est, en écriture *bengālī*, par Madhusūdana, 9 actes et 730 strophes. Le premier semble être le texte de base : le *nāṭaka* y apparaît comme il était sans doute à l'origine, un mélange de «Lesedrama», de *campū* et de *ṭīkā*. Dans sa forme primitive les portions en prose manquaient ou étaient secondaires; il n'y a ni prākrit, ni bouffon, ni prologue ou indications scéniques usuelles et de toutes manières l'œuvre déborde les prescriptions dramaturgiques les plus libérales. On est en présence d'un récit épique vaguement dramatisé, sans qu'on veuille affirmer par là, avec S. Lévi, que la pièce «nous reporte à une époque où le drame se dégageait à moitié de l'épopée». On n'est

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

pas au clair sur un *textus simplicior* découvert par S. K. De, que celui-ci croit «primitif», mais qui n'est peut-être qu'un abrègement. On a suggéré qu'il s'agit d'un manuel à l'usage des récitateurs professionnels de *Purāṇa's*, au Bengale (S. P. Bhattacharya). Le *Mahānāṭaka* retrace toutes les aventures de Rāma, depuis le mariage jusqu'au sacre, avec un détail inégal et des innovations çà et là; certains passages sont à peine compréhensibles pour qui n'a pas présent à l'esprit le détail du *Rāmāyaṇa* et des drames antérieurs. Il existe des strophes, sans doute interpolées, empruntées à divers auteurs, et qui font par moments du *Nāṭaka* une sorte d'anthologie rāmaïte. Keith compare le *Gītagovinda*, poème d'allure semi-dramatique.

§ 1892. On a aussi pensé que le *Mahānāṭaka* était un texte pour pantomime ou pour théâtre d'ombres. Il n'y a pas de raison directe à le croire. Mais il existe de fait une dizaine d'œuvres dramatiques qui portent le nom de *chāyānāṭaka* (cf. § 1848) et qui ont des ressemblances de détail avec le *Mahānāṭaka*. On a cru reconnaître en elles, ou dans leurs antécédents perdus (car ce sont des pièces tardives), les sources littéraires de ces jeux d'ombres populaires, qui foisonnent dans l'Inde méridionale et l'Asie du Sud-Est.

La mieux connue de ces pièces, la seule qui possède dans sa technique quelques particularités qu'on peut expliquer à la rigueur par le jeu d'ombres, est le *Dūtāṅgada* «Aṅgada messager» de Subhaṭa. C'est un drame en un acte (comme tous ceux de cette série) et 4 scènes, qui relate l'ambassade vaine d'Aṅgada auprès de Rāvaṇa pour réclamer Sītā à son ravisseur. Il y a un épisode magique où l'on voit les démons métamorphosés en autant de Rāvaṇa's, présentant au messager une fausse Sītā; Aṅgada refuse de se laisser tromper et part avec des menaces; bientôt après on apprend par le récit de deux Gandharva que Rāvaṇa a péri et que Rāma triomphe; cette fin est en style d'opéra. Deux recensions et la présence de maints vers épiques caractérisent ce pseudo-drame, ce qui le rapproche du *Mahānāṭaka*. Le sujet est familier aux scènes d'ombres siamoises, javanaises, etc. L'ouvrage fut composé au XIIIe siècle, à la cour de Tribhuvanapāla, prince Cāḷukya d'Aṇhilvāḍ.

Des compositions analogues sont le *Rāmābhyudaya* de Rāmadeva Vyāsa, XVe siècle, qui décrit la conquête de Laṅkā et le retour de Rāma (2 actes); du même auteur, le *Pāṇḍavābhyudaya*, sur la naissance et le mariage de Draupadī (2 actes); du même encore, le *Subhadrāpariṇaya* ou *Subhadrāharaṇa*, sur le mariage de Subhadrā, sœur de Kṛṣṇa (1 acte, 3 scènes). D'un auteur anonyme, le *Haridyūta* (ou *°dūta?*), drame kṛṣṇaïte en un acte (et deux *prastāvanā*) inspiré par le *Dūtāṅgada*, dont le prétexte est la rencontre de Kṛṣṇa et des Kaurava. Enfin le *Dharmābhyudaya* du jaina Meghaprabhācārya, de date inconnue, qui narre la visite au roi Daśārṇabhadra du 24e *tīrthaṃkara*, le Mahāvīra : le prestige du grand Jaina est tel que le dieu Indra lui-même se courbe devant son ascèse et que le roi se convertit au jainisme, d'un seul coup, avec toute sa cour. Ces petites œuvres ont en commun des scènes figuratives à grand décor, une action faible; la dernière mentionne parmi les indications scéniques «une poupée (*putraka*) costumée en ascète, qui est à installer derrière le rideau».

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

§ 1893. **La Gopālakelicandrikā.** Voisine aussi du *Mahānāṭaka* est la *Gopālakelicandrikā* «Le clair de lune du jeu du bouvier» de Rāmakṛṣṇa, du Gujrât, drame en 6 actes de date indéterminée, mais postérieure au XIIe siècle. Il est également notable par l'absence de prākrit, par l'abondance des strophes épico-lyriques étrangères aux personnages qui se meuvent sur la scène, enfin par l'aspect «narratif» des indications techniques. Le contenu est puisé dans la légende fameuse de Kṛṣṇa et des bergères : prétexte à l'exaltation du dieu, auquel toutes les divinités viennent à la fin rendre hommage. Des versets formulent l'identité mystique de Kṛṣṇa et de Rādhā comme sa *śakti*. La *Candrikā* est, comme l'a vu Caland, en partie une idylle, en partie un mystère; elle se laisse comparer aux *yātrā* mélodramatiques des fêtes kṛṣṇaïtes du Bengale, au *swang* de l'Inde du Nord-Ouest : la pièce est représentée d'ailleurs (ou seulement récitée?) à la fête des Bhākta. Elle contient diverses singularités : le prâkrit fait défaut, mais il y a des vers rimés en *apabhraṃśa*, sans doute destinés au chant. L'un des bergers joue un rôle qui ressemble à celui du bouffon. Le prologue a conscience d'une connexion avec le *Māhānāṭaka*.

§ 1894. **Drames ultérieurs.** La masse considérable des œuvres dramatiques qui suivent se laisse répartir dans les catégories que voici :

a. Drames kṛṣṇaïtes, du type de la *Candrikā* que nous venons de voir, mais d'une facture moins aberrante. Ces œuvres se sont répandues surtout en liaison avec le mouvement de Caitanya, ou plus généralement avec le viṣṇuisme du Bengale. Citons seulement, de Rāmānanda-Rāya, un contemporain de Caitanya, le *Jagannāthavallabha* qui en cinq actes traite des amours de Kṛṣṇa et de Rādhā au Vṛndāvana; l'œuvre comporte des chants inspirés du *Gītagovinda* et s'appelle d'ailleurs un *Saṃgītanāṭaka*. L'un des Gosvāmin (§ 1314) et le plus connu, Rūpa, a composé trois pièces conformes au canon mystico-érotisant (*Rasaśāstra*) du caitanyisme; ce sont en fait des récits édifiants, vaguement dramatisés; le plus notable est le *Lalitamādhava*, en dix actes.

b. Épisodes extraits du *Mahābhārata*, à la manière du *Veṇīsaṃhāra* précité (§ 1887) et d'autres modèles anciens. Aucun ne sort de la médiocrité, parfois raffinée, qui caractérise les *kāvya* tardifs. Comme exemple d'un type dramaturgique mal attesté, le *vyāyoga* (§ 1590), on peut relever le *Dhanaṃjayavijaya* de Kāñcana-(paṇḍita ou °ācārya), peut-être du XIIIe siècle, qui illustre l'histoire d'Arjuna reconquérant les vaches de Virāta razziées par les Kaurava; il y a aussi un *Pārthaparākrama*, par Prahlādanadeva, début du XIIIe siècle, même sujet et même forme. L'épisode de Nala, chose singulière, ne semble représenté que par une seule composition, un *Naiṣadhānanda* en sept actes, de Kṣemīśvara, auteur mieux connu par le *Caṇḍakauśika*, § 1896.

§ 1895. *c*. Les œuvres d'inspiration śivaïte, inconnues à haute époque, apparaissent en petit nombre. La plus notable est le *Pārvatīpariṇaya* «Le mariage de Pārvatī» attribué à Vāmanabhaṭṭabāṇa, fin du XIVe siècle, poète de cour d'un prince de Koṇḍviḍu. L'œuvre a peu de mérite et on l'aurait ignorée si l'auteur n'avait été identifié, sûrement à tort, avec le grand Bāṇa. C'est, en cinq actes, sur le thème, littéralement suivi, du *Kumārasambhava* le récit à peine dramatisé des

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

infortunes de Kāma et des événements qui amenèrent l'union de Śiva et de Pārvatī. Des pièces plus récentes encore reprennent le sujet : d'ailleurs le thème des noces de tel ou tel personnage de la légende, avec le pompeux cérémonial qu'elles comportent, est d'un inépuisable attrait pour les poètes sanskrits.

d. Bien plus importantes en nombre demeurent les pièces rāmaïtes, dont les premiers essais remontent, on l'a vu, à Bhāsa. Mais, ici encore, postérieurement au *Prasannarāghava,* il n'y a plus rien de mémorable dans les interminables «Mariages de Sītā» ou «Triomphes de Rāma». On peut citer tout au moins, pour les problèmes littéraires qu'il pose, l'*Āścaryacūḍāmaṇi* «Le joyau du diadème miraculeux» (il s'agit d'un diadème offert par les ermites à Rāma et à Sītā pour les remercier de leur appui), par Śaktibhadra (pseudonyme?), auteur du Sud, que certains sont tentés de placer dès le IXe siècle et de considérer comme le plus ancien dramatiste du Sud. Le style et la technique ont des traits qui ne se retrouvent que chez Bhāsa ; on a même attribué deux ouvrages de Bhāsa à cet auteur. Les sept actes du *Cḍūmaṇāi* présentent non sans habileté des épisodes discontinus de l'épopée, avec influence de Bhavabhūti.

§ **1896.** *e.* Il y a un stock d'œuvres d'inspiration purāṇique, tel le *Caṇḍakauśika* «Kauśika le Violent» de Kṣemīśvara (auteur certainement distinct, quoi qu'on en ait pensé, de Kṣemendra, et probablement du Xe siècle). C'est la légende, illustrée par le *Mārkaṇḍeyapurāṇa,* du roi Hariścandra, type du héros surhumain, qui encourut sans le vouloir la colère du sage Viśvāmitra (*alias* Kauśika) : ses tribulations, la perte de son royaume, la vente de sa femme, de son fils, de sa propre personne, enfin le coup de théâtre révélant que ces épreuves n'étaient qu'un jeu; l'intervention divine vient tout restituer. Le sujet assez sombre est traité de manière plutôt naïve, malgré des effets de style qui s'efforcent d'imiter ce que Bhavabhūti a de plus guindé.

f. Enfin le genre de la *nāṭikā,* la comédie de mœurs et les sous-genres apparentés, sont loin d'être épuisés. Mais rien de bien marquant n'en est sorti. On peut signaler la *Vīṇāvāsavadattā* «Vāsavadattā à la Cithare» (alias *Vatsarājacarita*), qui vise à imiter les pièces bourgeoises de Bhāsa; c'est la même histoire que le *Pratijñā* de Bhāsa et la même technique (C. K. Raja). Trois actes et le début d'un quatrième sont seuls conservés; l'auteur n'est pas discernable; on a présumé Śaktibhadra (§ 1895 *d*).

§ **1897. Pièces «historiques».** De même qu'il y a des *kāvya* historiques, il y a des drames historiques, ou pseudo-historiques. On peut même reconnaître les antécédents du genre dans les œuvres de Viśākhadatta (§ 1867). Le poète connu Bilhaṇa (§ 1790) composa ainsi une *nāṭikā* au titre de *Karṇasundarī* (nom de l'héroïne), qui met en scène les amours d'un prince Cāḷukya du XIe siècle, Karṇadeva, selon les bonnes règles de la comédie galante des temps anciens. Dans la suite, il y a eu surtout des panégyriques de princes vivants, patrons du poète, mis en forme de drame. Certains de ces drames sont même gravés sur pierre à la façon des *praśasti* épico-lyriques (Kielhorn), avec un prākrit littéraire correct. Ainsi la *Pārijātamañjarī,* une *nāṭikā* d'un certain Manada

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

du pays Gauḍa en l'honneur du roi Arjunavarman de Dhārā (début du XIIIe siècle). Malgré l'historicité du héros, l'ambiance est fictive, fabuleuse même par l'épisode (qui donne son nom à la pièce) où l'on voit une guirlande de fleurs pārijāta tomber sur la poitrine du roi victorieux et se métamorphoser en une jeune fille éblouissante. Plus digne de créance est le *Hammīramadamardana* de Jayasiṃha Sūri (XIIIe siècle), prêtre d'un temple de Broach, qui narre en cinq actes les exploits de deux ministres du Gujrāṭ, les frères Tejaḥpāla et Vastupāla, qui défirent le *turuṣka* Hammīra (Amīr Shikār) et empêchèrent l'invasion musulmane dans leur pays.

Il faut relever à part le *Pratāparudrakalyāṇa* (ou *Pratāpayaśobhūṣaṇa*), qui fait partie des rares drames insérés dans les traités de dramaturgie pour en illustrer les règles; en l'occurrence, dans le *Pratāparudrīya* de Vidyānātha, XIIIe-XIVe siècle, dont il occupe le troisième chapitre.

§ 1898. Quant aux pièces didactiques, nous avons parlé par avance de la plus originale d'entre elles, le *Prabodhacandrodaya* et de quelques autres du même type (§ 888 et suiv.). Le genre est resté en faveur jusqu'à nos jours. De même qu'on possède des *kāvya* grammaticaux, il existe un drame «grammatical», l'*Antarvyākaraṇa-Nāṭyapariśiṣṭa* de Kṛṣṇānanda Vācaspati (époque?), qui, par des versets constamment à double registre, enseigne à la fois les règles de Pāṇini et les préceptes d'une philosophie morale.

Pour l'époque contemporaine, il faudrait évoquer les œuvres de V. Raghavan, le sanskritiste connu de Madrās, Narayana Shastri (Mysore), Mahalinga Shastri (Madrās), M. M. Yajnik (Baroda), etc. : ce sont des œuvres d'inspiration traditionnelle, sauf par accident le *Kamalāvijaya* de C. Venkataramanayya (Mysore), qui prend son thème dans le poème *The Cup* de Tennyson.

§ 1899. **Les monologues comiques.** Il reste à dire un mot d'un genre dramatique particulier, qui se présente sous deux aspects voisins, le *bhāṇa* et le *prahasana*. On a découvert récemment des spécimens pour plusieurs des «genres mineurs» (*uparūpaka*) que seule la théorie permettait jusqu'alors d'identifier et qu'on avait tendance à considérer comme fictifs. Il est vrai que les pièces conformes ont pu être faites artificiellement pour justifier la théorie? Il s'agit par exemple d'un *Rukmiṇīharaṇa* de Vatsarāja, XIIe siècle, du type *īhāmṛga;* d'un *Tripuradāha,* du même, du type *ḍima;* d'un *Samudramathana,* du même encore, du type *samavakāra :* visiblement l'auteur s'est efforcé de combler les vides dans la pratique théâtrale. Ce sont là des curiosités, mais il n'en est pas de même des *bhāṇa* et *prahasana,* qui ont été, on le sait aujourd'hui, très productifs.

Il se peut qu'il en ait existé à date fort ancienne. Ceux, plus récents, dont nous possédons la version sanskrite ont pu être réarrangés littérairement sur la base de scènes populaires, qu'on imagine aussi bien avoir été purement orales. Le *bhāṇa* ou «monologue» a été fort en faveur. Il s'agit d'ordinaire d'«une chronique de boulevardier écrite par un poète et jouée par un acteur habile aux imitations» (S. Lévi). On décrit la journée d'un *viṭa,* ce bel-esprit libertin qui figure dans le haut théâtre comme un «caractère secondaire». Les scènes et allusions scabreuses,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

souvent fort crues, dominent l'ensemble des *bhāṇa,* sans préjudice de la satire de mœurs, éventuellement aussi la satire religieuse. Les compositions qui subsistent sont en majorité du Sud.

Les seules anciennes sont le groupe de quatre *bhāṇa* appelés collectivement *Caturbhāṇī,* qui ont été découverts en 1922 (Thomas, S. K. De); la tradition les met avant Kālidāsa, et divers indices peuvent amener à les situer vers le VIe-VIIe siècle. Le premier est la brève *Ubhayābhisārikā,* attribuée à Vararuci, un nom plus ou moins fictif de l'histoire littéraire : le «bel-esprit» est prié par son ami d'apaiser une jeune femme qu'il a offensée, mais il tarde à accomplir sa mission et les deux amants, quand il arrive, ont déjà ménagé une entrevue. Le *Dhūrtaviṭasaṃvāda* est un amusant et vivant dialogue, riche en proverbes, entre «le coquin» et «le bel-esprit» : c'est la mise en action, comme remarque S. K. De, des préceptes du *Kuṭṭanīmata;* l'auteur est un certain Īśvaradatta. Le *Padatāḍitaka* «Le coup de pied», attribué à Śyāmila, expose comment le bel-esprit soumet à une assemblée de ses pairs le cas d'expiation prévue quand un fonctionnaire a été frappé du pied par une courtisane ivre : sorte de parodie des conseils religieux de *prāyaścitta.* Enfin le *Padmaprābhṛtaka,* que la tradition ne craint pas de mettre au compte de Śūdraka lui-même, est un récit d'ambassade amoureuse, dont le principe remonte à la *Bṛhatkathā.* Les personnages, même épisodiques, sont brossés de manière amusante et précise dans ces petites œuvres qui, mieux qu'aucunes autres, nous projettent en plein dans la société des gens oisifs, plus ou moins maléfiques, qui peuplent une grande ville (la scène se passe à Ujjayanī ou à Kusumapura). Le *viṭa* qui domine ces pièces est plus varié, plus animé, que celui des *bhāṇa* ultérieurs ou du grand drame. La langue est un sanskrit familier, richement idiomatique (le prākrit est à peine employé) et la versification, modérée, est habile et vigoureuse.

§ **1900.** Les compositions ultérieures font prédominer l'érotisme et tendent à substituer à la vision directe des mœurs une convention, qui répond à celle du drame noble. Peut-être faut-il pourtant mettre à part le *Karpūracarita* de Vatsarāja (§ 1899), qui a des affinités avec la *Caturbhāṇī.* Comme type du *bhāṇa* récent, on peut citer le *Vasantatilaka* de Varadācārya (alias *Ammābhāṇa,* du surnom de l'auteur Ammāl Ācārya). Après un dialogue débité par le régisseur, arrive en scène un certain Śṛṅgāraśekhara qui décrit l'aurore, puis le lever du soleil, puis le soleil levé, les charmes du printemps, l'aspect de la ville et de la rue, la femme d'un ami qui passe et à laquelle il décerne un compliment galant. Il aperçoit ensuite la sœur de ce même ami, cause de loin avec elle et fait à son sujet des remarques sur les filles de joie. Puis vient la mère de celle-ci, une vieille entremetteuse qui le poursuit et lui réclame le paiement d'une dette; il la menace; prise de peur, elle s'enfuit. Suit la description d'un combat de coqs auquel assiste le personnage principal, qui se remet à observer les femmes qui passent, une chanteuse, une *brāhmaṇī* devenue courtisane, un charmeur de serpents, une fille jouant à la balle, etc. Il y a encore d'autres incidents du même ordre, qui durent jusqu'au lever de la lune. L'œuvrette est du XVIIIe siècle, de Kāncī. Elle n'est pas insignifiante, mais elle donne

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
l'impression d'une suite de morceaux de bravoure empruntés à la tradition.

§ **1901. Les Prahasana.** Les *prahasana* ou «farces» sont également nombreux. Les catalogues vont jusqu'à en attribuer à Bāṇa et à Kālidāsa. Toutefois ceux que nous avons ne remontent pas au-delà du XIIe siècle. Le *Dhūrtasamāgama* «L'assemblée des coquins», de Jyotirīśvara Kaviśekhara, auteur *maithilī* du XIVe siècle, narre les aventures du moine mendiant Viśvanagara et de son disciple Durācāra qui convoitent tous deux la fille de joie Anaṅgasenā et se bagarrent à son sujet avec d'autres individus du même acabit, dont un brâhmane. L'auteur est aussi celui d'un traité d'érotique, le *Pañcasāyaka,* et il a fait bénéficier la «farce» de son savoir érudit en cette matière. Dans le *Hasyārṇava* «L'océan du rire» de Jagadīśvara, deux actes, date incertaine (récente), il est moqué de manière assez grossière des médecins, des religieux, des princes.

Mais il y a des œuvres plus anciennes : probablement la première en date des pièces subsistantes est le *Mattavilāsa* du roi Mahendravikramavarman, dynaste Pallava, VIIe siècle; la scène se passe à Kāncī et présente un moine bouddhiste épris de bonne chère et d'argent, ses démêlés avec un mendiant śivaïte (un *kāpālika*) ivre qui l'accuse d'avoir volé le bol à aumônes qu'il a perdu; l'arbitre est un autre śivaïte *pāśupata,* non moins indigne. La satire religieuse est plutôt vulgaire, mais l'ouvrage est vivant, écrit dans une langue simple et élégante. Ancien également (O. Stein), mais de date et d'auteur indéterminables, est le *Bhagavadajjukīya*, qui se distingue des autres spécimens du genre par la qualité de l'intrigue et la vraisemblance de la satire : les héros sont un moine mendiant, versé dans le Yoga et qu'on surnomme le Bhagavant, son disciple Śāṇḍilya (qui reproduit le «bouffon» des drames), et une courtisane (Ajjukā). La courtisane, mordue par un serpent, est tombée morte; le Yogin veut montrer ses pouvoirs à son disciple et entre dans le corps de la courtisane, tandis que le messager de Yama, constatant l'erreur, permet à l'âme de celle-ci d'entrer dans le corps sans vie du Saint : de là naît une sorte de quiproquo qui prend fin quand Yama restitue les âmes à leurs corps respectifs.

Comme on le voit, la satire sociale et surtout la satire des sectes et des croyances est au premier plan dans ces œuvres menues, où les brâhmanes ont le même rôle désavantageux que les bouffons du drame, mais avec plus de virulence. La plupart de ces «farces» sont écrites dans le style de la poésie savante, parfois la plus raffinée.

Le *Snuṣāvijaya* «La victoire de la bru» de Sundararāja Kavi, composition toute moderne (fin du XIXe siècle), retrace un conflit moderne : la belle-mère acariâtre contre la belle-fille soumise, mais adroite, avec pour corollaire et enjeu le fils partagé entre le devoir et l'affection.

§ **1902. Remarques générales.** Le théâtre sanskrit est le produit achevé de l'activité littéraire dans l'Inde classique; il en résume les aspects, en exalte les possibilités. Si l'on examine le domaine dans son ensemble, sans tenir compte de la hiérarchie qui a rejeté à l'ombre les genres mineurs, on voit sans peine que toute la gamme des thèmes spéculatifs ou réalistes de l'Inde s'y reflète; mythes et légendes, contes,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

scènes de mœurs y sont rebrassés; tous les sujets d'inspiration sont attestés, toutes les conventions y fleurissent aussi. Le théâtre sanskrit a ses lois comme les autres domaines de l'art, plus strictes peut-être, immuables et qui «semblent les lois mêmes de l'esprit indien» (S. Lévi).

En fait, le drame héroïque a cependant la primauté; les meilleurs auteurs ont porté leur intérêt de ce côté. L'intrigue est souvent faible, l'objet essentiel étant de développer le *rasa*, la «saveur» héroïque ou érotique afférant à ce type de pièce; au besoin la légende sera modifiée de manière à livrer les sentiments à l'état pur (comme le montre la comparaison de *Śakuntalā* chez Kālidāsa et dans l'épopée). Le dénouement est obligatoirement heureux, mais dans l'intervalle il y a le nombre et le choix de péripéties, de périls nécessaires pour que le *rasa* puisse se nourrir convenablement. Dans cette sorte de drames, la prose, qui est souvent négligée (comme observe Keith), est au fond assez accessoire par rapport aux versets qui portent la charge principale du *rasa* à exprimer.

Dans la *nāṭikā* ou «petite comédie héroïque», le dialogue a déjà plus d'importance et, malgré tous les poncifs, on est un peu plus près du réel dans les sentiments, sinon dans les situations. Plus encore dans la comédie de mœurs ou *prakaraṇa*, où certains états sociaux sont clairement esquissés. Mais ces genres ont souffert de n'être que des *nāṭaka* modifiés, et l'innovation d'un auteur, la peinture directe d'un trait de mœurs, est tôt devenue chez son successeur une convention.

§ **1903.** Le drame, qui pâtit de ces conventions, pâtit aussi de la conséquence la plus grave qu'elles entraînent, l'insuffisante individualisation des caractères et des scènes. L'abus des procédés, joint à la tension dramatique insuffisante, aboutit à faire de maintes pièces de simples exercices littéraires. Le *deus ex machina* y est par trop visible. La loi du *karman*, tacitement présente — plus impérieuse que dans le poème ou le conte puisque l'effet peut s'en faire sentir en peu d'heures ou de jours, en tout cas durant la vie actuelle du personnage — justifie toutes les invraisemblances. La loi est d'accepter le destin. L'action se résume en un lieu d'intrigues, un cercle fermé de circonstances déterminées par un «hasard» prévisible. La polygamie royale, au théâtre, par exemple, n'est guère qu'un artifice commode.

La société dépeinte dans le drame est dominée par les brāhmanes d'une part — même quand ils sont moqués dans la personne, elle-même toute conventionnelle, du bouffon —, par les rois et leur cour d'autre part, avec l'ambiance tantôt héroïque, tantôt et plus souvent galante. *Dharma, artha* et *kāma* sont les trois objets de ce théâtre, comme de la vie indienne. Le héros idéal est Rāma, l'être fidèle au *dharma*, pénétré de *sattva*.

Il est à peine besoin de rappeler que le théâtre est soumis aux mêmes compétitions que le *kāvya* : par là s'explique en partie le besoin qu'ont les auteurs de reprendre toujours les mêmes sujets, de raffiner sur l'expression de leurs prédécesseurs.

En définitive, avec les réminescences littéraires, la culture, les normes, le drame avant tout est un plaisir pour les yeux, où les apports de la musique, de la danse, de la mimique, donnent la détente nécessaire.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
Sauf de rares exceptions, il ne participe pas directement à cette vague de didactisme qui submerge peu à peu toute la production indienne.

B. L'ANCIENNE LITTÉRATURE TAMOULE

(non religieuse)

§ **1904. Généralités.** Il en est des antiquités tamoules comme des autres antiquités indiennes : une chronologie précise fait défaut. Le seul point de repère présentant quelque garantie est que la masse de la plus ancienne littérature tamoule est antérieure au VIIe siècle ap. J.-C., époque du lyrisme religieux, où apparaissent, sous la dynastie Pallava, les premiers auteurs datés. Tout ce qui précède le VIIe siècle est de date incertaine; il semble du moins possible d'établir une chronologie relative, fondée sur des indices linguistiques et sur certains faits d'imitation. En outre diverses tentatives, dont il sera question plus loin, ont été faites pour établir des synchronismes avec des faits extérieurs à l'Inde du Sud.

Ce n'est que dans les dernières années du XIXe siècle que l'étude systématique de l'ancienne littérature tamoule a été rendue possible par les travaux et les éditions de textes de V. Çāminādeiyar; l'œuvre d'édition n'a été achevée, dans ses grandes lignes, que récemment; l'œuvre d'exégèse est encore incomplète.

Dans l'état actuel des connaissances, le cycle le plus ancien est constitué par huit recueils, *Eṭṭuttogei*, groupés traditionnellement en un ensemble, auquel il faut joindre une collection de dix poèmes plus longs, les Dix Chants (on dit couramment les Dix Idylles), *Pattuppāṭṭu*. On peut ajouter, avec certaines réserves, le traité didactique intitulé le «Vieux Poème», *Tolkāppiyam* (§ 1539). Sauf ce troisième élément, attribué à un même auteur, ces ouvrages sont, en général, des anthologies (*togei*) composées d'œuvres émanant d'auteurs divers dont les noms nous sont préservés par des commentaires anciens et paraissant dignes de foi.

§ **1905. Les Huit Recueils. Généralités.** Les Huit Recueils sont énumérés dans l'ordre traditionnel : NaRRiṇei, KuRuntogei, AinguRunūRu, PadiRRuppattu, Paripāḍal, Kalittogei, AganāNūRu, PuRanāNūRu.

On ne saurait considérer comme certaines les données fragmentaires, qui nous sont livrées par une tradition tardive, sur la date et les circonstances de la réunion des poèmes en anthologies. De toute façon la date de compilation et la date de rédaction des poèmes forment deux problèmes en principe distincts. Dès lors un classement chronologique qui fixerait l'ordre de succession des huit recueils n'aurait qu'un intérêt superficiel; il est, du reste, à peu près impossible. En effet, le trait le plus frappant, dans l'état actuel des recherches, est l'homogénéité de cette littérature. Ces textes forment un tout, d'une solidarité

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

parfaite, précisément parce qu'ils sont répartis en anthologies, elles-mêmes homogènes. Les thèmes, les conventions poétiques, le vocabulaire, l'état de langue se retrouvent semblables d'une anthologie à l'autre, non moins que les noms des auteurs ou des héros célébrés, si l'on accorde créance aux colophons. Et, dans chaque anthologie, le mélange est si parfait qu'il n'a pas encore été possible de distinguer, soit par des observations linguistiques, soit d'après les auteurs et les sujets, le moindre indice de succession historique : rien d'analogue aux parties «anciennes» ou «récentes» du Ṛgveda.

Deux considérations semblent avoir commandé la distribution des œuvres entre ces diverses anthologies : sujet et forme extérieure. Tout d'abord le sujet général : conformément à une doctrine exposée dans le chapitre *Poruḷ* «Matière» du Tolkāppiyam, et dans d'autres traités poétiques, il est distingué des thèmes d'*Agam* «Intérieur», c'est-à-dire «Vie domestique, vie intime», donc «Amour», et des thèmes de *PuRam* «Extérieur», c'est-à-dire «Guerre et politique». Les poèmes d'*Agam* ont été rassemblés en deux sortes de recueils : d'abord trois recueils formant un tout et ne différant entre eux que par la longueur des pièces qui y sont incluses : le *KuRuntogei* «Recueil des (pièces) brèves» comprend des poèmes de 4 à 8 vers; le *NaRRiṇei* «Les bons *tiṇai*» (voir plus bas), 9 à 12 vers; l'*AganāNūRu* «Les quatre centuries d'amour», 13 à 37 vers. Hors le principe de la forme extérieure, on ne discerne pas d'autre règle qui ait présidé à la classification. Il y a lieu, en tout cas, de souligner que le troisième ouvrage, *AganāNūRu*, désigné parfois en abrégé par *Agam*, est loin de représenter à lui seul l'*Agam*, et qu'il ne faut jamais oublier les deux autres recueils, plutôt moins connus, qui l'accompagnent. Ces trois anthologies contiennent chacune 400 poèmes, sous cette réserve que le *KuRuntogei* en compte 401, plus une invocation liminaire.

Une autre catégorie de recueils d'*Agam* est constituée par l'*AinguRunūru* «Les cinq centuries» et le *Kalittogei* «Recueil en mètre *kali*». L'un et l'autre se composent de cinq parties correspondant aux cinq régions (*tiṇai*) fixées par les traités de poétique : *pālei* «désert, séparation», *kuRinji* «montagne, union», *marudam* «plaine agricole, disputes et bouderies», *mullei* «jungle, séparation momentanée», *neydal* «bord de mer, angoisses de l'absence». Ces cinq divisions s'appliquent à tous les poèmes d'*Agam*, mais ici elles fournissent un principe de classement, alors que, dans les trois premières anthologies, les poèmes de ces cinq catégories alternent, d'une façon partiellement régulière d'ailleurs. Enfin on rattache aussi partiellement à l'*Agam* une collection mutilée ou incomplète, et suspecte d'être un peu moins ancienne, le *Paripāḍal*.

Les poèmes de la catégorie du *PuRam* sont groupés essentiellement dans le *PuRanāNūRu* «Les quatre centuries de guerre», recueil très varié en ce qu'il contient des allusions à de nombreux souverains et aux trois royaumes tamouls ÇōLa, Cēra, Pāṇḍiya; varié aussi par ses thèmes. D'autre part, le *PadiRRuppattu* «Les dix décades» a la particularité d'être consacré aux rois Cēra, dont il retrace les exploits (donc *PuRam*); en dix décades de stances, dix poètes différents célébraient dix rois du Malabar; la première et la dernière décade sont perdues.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

§ **1906.** La distinction entre *Agam* et *PuRam* est un peu moins rigoureuse dans la pratique que dans la théorie; les confusions apparaîtraient davantage si les exégètes, à toute époque, avaient été moins imbus de préceptes qui semblent n'avoir été précisés dans le détail qu'à une date tardive. Il est fréquent que des poèmes d'*Agam* contiennent des allusions à des faits historiques : par exemple une bataille déterminée est décrite longuement (ce qui est un thème de *PuRam*), comme terme de comparaison pour le scandale bruyant soulevé par la découverte d'une intrigue amoureuse; inversement des poèmes de *PuRam* caractérisent un pays ou une ville par une description des jeunes femmes qui l'habitent, ou comparent une place forte à une fille jalousement gardée. Et si de tels croisements se produisent dans les recueils bien tranchés comme les « Quatre centuries, » à plus forte raison l'équivoque est-elle possible dans le *Paripāḍal* par exemple. Il est, du reste, notoire, que les « Dix idylles » quoi que laisse penser cette traduction tendancieuse du titre, sont d'un genre mixte; elles concluent généralement en thème de *PuRam* et sont, partiellement, d'habiles panégyriques de souverains.

La conformité entre l'art poétique et les œuvres pose, d'ailleurs, plus d'un problème. Sauf le *Tolkāppiyam,* tous les arts poétiques semblent postérieurs aux œuvres dont il est question ici; mais le *Tolkāppiyam,* et en l'espèce la section du *Poṟul* « Matière », pourrait être plus ancien. On objecte qu'il est difficile de concevoir des règles abstraites qui ne seraient pas tirées d'une expérience poétique préalable; mais cette objection disparaît si l'on admet la tradition selon laquelle le cycle qui nous a été conservé aurait été précédé par deux autres cycles dont les œuvres sont perdues, quelques titres seuls ayant subsisté. Il est incontestable que les poèmes existants ne peuvent être, en raison de leur perfection technique et de leur caractère formulaire, que l'aboutissement d'une tradition assez longue; c'est cette tradition antérieure qui aurait été codifiée dans le *Tolkāppiyam.* En outre, il est souvent visible, toujours vraisemblable, que les auteurs ont composé leurs œuvres avec l'intention de traiter tel ou tel des thèmes traditionnels.

§ **1907.** En effet, qu'il s'agisse d'*Agam* ou de *PuRam,* que le morceau soit long ou bref, il est soumis aux mêmes règles, très curieuses, de structure, dont la principale est une exigence absolue d'unité : il n'y a qu'une seule phrase, quelle que soit sa longueur. Le support de cette phrase est souvent un nom au vocatif, qui la termine; on rencontre aussi des phrases à attribut, rarement des assertions à forme verbale, les verbes personnels étant, de toute façon, exceptionnels. Par conséquent un fait unique forme le noyau du poème, et c'est ce fait, extrêmement circonscrit, dans l'espace et dans le temps, qui se range dans l'une des situations prévues dans l'art poétique. Tout ce qui entoure ce fait est soigneusement choisi pour éviter toute dissonance : par exemple il est exclu que, à propos de la montagne et du soir, on parle d'une coutume ou d'une plante appartenant au désert et au plein midi.

Il en résulte, d'ailleurs, des difficultés d'interprétation qui, sans les commentaires, seraient souvent insurmontables; car il faut être fami-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

lier avec ces classifications, et il faut aussi, dans chaque cas, saisir le fin mot, très précis, très ténu, du poème. Or ce système même est l'origine d'une grande diversité, et il règne beaucoup d'imprévu dans les situations, les comparaisons, les raisonnements.

7249

§ 1908. **Les «Dix idylles».** Ces dix poèmes, de neuf auteurs différents, sont les plus longs de tout ce cycle. Le premier, le *Guide de MurugaN*, attribué à Nakkīrar, est, par exception, religieux, c'est pourquoi nous en avons déjà parlé (§ 895). Il appartient, comme les trois suivants, au genre du «guide» *āRRupaḍei*, qui est bien défini dans la littérature tamoule, représenté par des pièces plus brèves, attesté en singhalais, et auquel on peut rattacher le *Meghadūta* sanskrit (§ 1769).

Ainsi les poèmes 2, 3 et 4 sont des «guides», c'est-à-dire des instructions adressées en l'espèce à des chanteurs ou musiciens ambulants pour leur indiquer où frapper. Le deuxième est le *PorunarāRRupaḍei* «Guide du troubadour», par Muḍattāmakkaṇṇiyār, en 248 vers : on enseigne à l'artiste, en haillons et affamé, qu'il existe un roi généreux entre tous, le grand Karikālan «Jambe brûlée», seigneur du plantureux pays de la Kāviri, dont il est donné une brillante description. Ensuite vient le «Guide du joueur de petite harpe», de NattattaNār, et celui du «joueur de grande harpe» de RudraN KaṇṇaNār; c'est ainsi du moins qu'on peut interpréter les titres *CiRu-pāṇ-āRRuppaḍei* et *Perum-pāṇ-āRRuppaḍei*. Le premier, en 269 vers, contient un panégyrique du roi Nalliyakkōḍan. Le second, en 500 vers, tout en vantant le roi de Kānjivaram, ToṇḍeiIḷandireiyaN, rappelle toute une légende sur le premier roi de cette contrée, le pays Toṇḍei.

Ensuite vient le plus bref de la série : *Mulleippāṭṭu* «Le Chant de la jungle», 103 vers, par NappūdaNār; il nous dépeint les angoisses de la reine qui avait attendu la saison où le roi (on ne dit pas lequel) rentre enfin victorieux de sa campagne. Un sujet très proche est traité dans le septième poème, *Neḍunalvādei* «Chant du long hiver», 188 vers, par Nakkīrar : tandis que le roi, pendant la saison des pluies, est au combat, la reine, entourée de ses femmes, se lamente; le roi passe pour être NeḍunceLiyaN. C'est ce même roi qui est à l'honneur dans *Madureikkāñji*, de MarudaNār, le plus long poème de tout le cycle avec 782 vers; on y trouve un brillant tableau de la ville de Madurei.

Dans le neuvième poème, *Paṭṭinappālei*, de RudraN KaṇṇaNār (auteur du n° 4), c'est du roi Karikālan qu'il est question, avec des données biographiques particulièrement précieuses; mais c'est sa capitale, le port Kāviripaṭṭinam, Xaberis des Anciens, qui constitue le principal centre d'intérêt. Ce poème de 301 vers est composé de deux parties très distinctes, s'équilibrant autour d'une phrase centrale pourvue d'un unique verbe personnel, et cette phrase-clé est la suivante : «Quand bien même on me donnerait Paṭṭinam la grande ville qui... (description formant la 1re partie), et qu'il me fallût quitter ma mie, non, je ne partirais pas pour cette guerre que... (2e partie)». La description de la ville est très vivante, et riche de détails concrets; on parle du port, des douaniers apposant l'emblème du tigre, des cabarets à matelots, on indique le caractère cosmopolite de la population, parlant des langues étrangères. Comme dans *Madureikkāñji*, il est question d'une

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vie nocturne avec salles de danse : un casino donnant sur la plage est fréquenté par une riche clientèle en tenue de soirée, les fenêtres scintillantes s'aperçoivent de loin en mer. Ce « port de la Kaviri » est une ville très vaste, et contenant de hautes maisons dites « touche-ciel ». D'autres passages parlent de sept étages.

Le *Kuriñjippāṭṭu* « Chant de la montagne », en 261 vers, de Kabilar, et huitième de la série, est à peu près le seul qui puisse être qualifié d'idylle : c'est une histoire d'amour (donc d'*Agam*) qui se déroule dans la zone montagneuse, favorable aux rendez-vous. Enfin le *Maleibaḍugaḍām* de KaucigaNār, en 583 vers, est un éloge du prince NaṆṆan, avec une description de sa capitale; il se rattache au genre du « guide ».

Une des particularités des dix poèmes est qu'ils débutent par une vision très large, le mot « monde » ou « ciel », ou une allusion au ciel, se rencontrant obligatoirement dans le premier vers. Le champ se circonscrit peu à peu, avec des détails précisant la région (*tiṇai*) et l'heure, ces détails étant d'abord météorologiques, puis botaniques, enfin d'ordre animal ou humain. Cette tendance se retrouve çà et là dans les poèmes plus courts des « Quatre centuries », mais sans rigueur.

§ **1909. PuRanāNūRu.** Les « Quatre centuries de guerre » sont le recueil qui a été probablement le mieux étudié. Il est pourvu d'un commentaire très précieux, dû à NacciNārkkiNiyar, érudit du XIIIe siècle, qui a également commenté les « Dix idylles ». La première édition d'ensemble a été donnée en 1894 par V. Çāminādeiyar, d'après des manuscrits qui s'élèvent maintenant au nombre de huit pour le texte seul. Cette édition équivalait à une redécouverte, car beaucoup de ces textes étaient depuis longtemps tombés dans l'oubli; mais l'oubli n'était point total, car l'existence du *PuRanāNūRu* était encore admise, et des poèmes isolés étaient préservés çà et là par la tradition; l'Européen Ellis en avait cité. Une quinzaine de morceaux sont mutilés.

Le *PuRanāNūRu* se compose de poèmes brefs, de quinze à vingt vers en général, rarement plus longs, parfois plus brefs. Ce sont, pour la plupart, des éloges de souverains, visant soit leurs faits d'armes, soit leur administration, ou les ressources et beautés de leurs royaumes. Ces souverains sont soit des membres d'une des trois dynasties ÇōLa, Pāṇḍiya, Cēra, soit de nombreux roitelets qu'il est souvent difficile de localiser. Ceux qui les chantent sont des bardes, qui se mettent parfois eux-mêmes en scène; professionnels, ils forment une classe de chanteurs et musiciens ambulants, vivant de la générosité des princes. Cette libéralité est souvent le motif essentiel de l'éloge, et plus d'un poème est bâti sur le même thème que le « Guide du Troubadour » : un baladin enseigne à un autre une bonne adresse. Mais l'ingéniosité de la louange est presque infinie; elle est souvent discrète, finement suggérée; ces poèmes sont très variés de ton et de procédé. Ils comprennent un bon nombre d'élégies, ce qui est à souligner car on a dit parfois que l'Inde ne connaissait pas ce genre littéraire, auquel Mégasthène semble avoir fait allusion (Arrien, 10).

Voici une brève élégie sur la mort du roi KiḷḷivaḷavaN :

Ah! Si tu avais affronté sa colère, si tu t'étais présentée à lui comme un

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

guerrier menaçant, Mort! tu n'aurais pas échappé à ses coups : non, tu as dû t'approcher du roi aux forts chars de guerre comme un humble chanteur, tendant une main suppliante, et demandant sa vie.

(*PuRam,* 226)

Qu'il existe un art poétique de *PuRam,* on ne saurait le mettre en doute, même si l'on réussit à relever quelques divergences entre les traités didactiques (*Poruḷ* du *Tolkāppiyam*) et les œuvres; car celles-ci désignent par des symboles, qui seraient autrement incompréhensibles, les diverses phases de la guerre ou de la vie royale. La situation particulière (*tiṇai*) que traite un poème est indiquée par la guirlande de guerre : 1. *veṭci* (*Ixora coccima*) convenant aux ravisseurs de bétail; 2. *karandei* (sorte de basilic), aux défenseurs du bétail; 3. *vañji,* aux envahisseurs; 4. *kāñji,* orme sombre, aux défenseurs résolus; 5. *nocci,* aux combattants d'une forteresse; 6. *uLiñei,* à graine cotonneuse, aux assiégeants; 7. *tumbei* (*Phlornis* indien) aux guerriers en général. On note aussi une guirlande de la victoire et de la paix, *vāgei* (*Mimosa flectuosa*). Ces situations générales sont elles-mêmes subdivisées en cas (*tuRei,* litt. «lieu d'accostage ou de baignade, port», *ghāṭ*).

§ **1910.** Concrets, vivants, très denses, ces poèmes sont riches de données sur la civilisation matérielle. Au point de vue de la guerre, un grand nombre d'armes diverses sont employées; on combat à pied, à cheval, sur des chars ou sur des éléphants. Les rois ont des emblèmes divers, figurés notamment sur le drapeau. Un rôle important est attribué aux tambours, indispensables à la bataille. Une des espèces de tambour est faite à l'aide du tronc de l'arbre-gardien du roi ennemi, arbre situé en dehors de la ville, et que l'attaquant est venu abattre en signe de défi et de déclaration de guerre. Beaucoup de détails sont fournis sur le vêtement, la nourriture, les usages. Il y a quatre métaux : le fer, le cuivre, l'or, l'argent. Parmi les noms de tissus figurent le kaliṅga (Orissa) et le kāLaga (Birmanie). L'un des faits les plus importants pour l'histoire de la civilisation est la mention de la sépulture en grandes jarres, concurremment avec la crémation. Mines d'information, et plus précis, notamment au point de vue géographique, que la plupart des sources sanskrites, ces textes s'accordent sur certains points avec la tradition brāhmanique dont ils n'ignorent point l'existence; mais ils nous apportent aussi une masse d'enseignements souvent déconcertante, qui modifient sensiblement le tableau de l'Inde ancienne qu'on tire des textes du Nord. Le problème des classes sociales est particulièrement troublant : malgré d'évidentes inégalités, il semble qu'il n'y ait pas de castes : une trentaine de catégories sociales (ou clans et peuples?) sont nommées. Enfin le fait le plus singulier, peut-être, est l'absence de toute inspiration religieuse : quelques divinités et pratiques sont mentionnées, mais avec un profond détachement.

La valeur littéraire de ces poèmes est de premier ordre. Concis, élégants, sans bavures, presque toujours d'un mouvement vif et animés de sentiments très humains, parfois d'une émotion poignante, ils sont, dans la plénitude du terme, classiques : plus sobres et moins rhétoriques que Pindare, qui est le meilleur terme de comparaison, ce sont presque les seules productions de l'Inde qui, exemptes de préciosité, et n'abu-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sant pas de la virtuosité intellectuelle, aient la grâce, l'équilibre et la sobriété de l'art attique.

§ **1911. Poèmes d'Agam.** On pourrait presque en dire autant des poèmes d'amour. Toutefois l'étude en a été moins poussée. Pour l'*AganāNūRu,* appelé aussi *Neḍun-togei* «Grand recueil», nous n'avons de commentaire ancien que pour les 90 premières pièces. Nous ne connaissons pas de commentaire moderne substantiel allant jusqu'au bout de l'ouvrage. *L'AiṅguRuNūRu* a été très insuffisamment étudié. En revanche, le *NaRRiṇei* a été pourvu d'un excellent commentaire moderne par Nārāyaṇa Aiyar.

L'extraordinaire grammaire des sentiments qui préside à ces œuvres a parfois de telles subtilités (dans la justesse même de la psychologie) que l'abord peut être, à l'occasion, déconcertant. Ces poèmes de vie domestique mettent en scène trois personnages principaux : le héros ou jeune premier (*taleivan* «premier, prince»), l'héroïne, *taleivi,* et la confidente de l'héroïne, *tōLi* «compagne». Les héros sont, soit fiancés, soit époux; l'amour illégitime est également souvent en cause. Le poème consiste, par exemple, à faire parler l'héroïne, qui s'adresse à sa confidente pour se plaindre d'une longue attente, se réjouir d'une proche union, pleurer des infidélités; ou bien la confidente encourage sa maîtresse, l'informe, la console, ou raille l'homme infidèle. Le héros peut se parler à lui-même, ou s'adresser à la confidente pour obtenir des nouvelles ou une promesse de rendez-vous. Il peut aussi se heurter à des consignes sévères, notamment quand on lui reproche sa conduite. Les morceaux les plus animés et les plus savoureux sont ceux où l'héroïne accueille par une tirade de magnifique mépris l'époux qui croyait ses fredaines bien dissimulées. Comme toujours il y a une conformité indubitable, sinon toujours absolue, entre la théorie des traités doctrinaux et la pratique des poètes. La classification des sentiments et des situations est poussée très loin. Le décor est soumis à des règles, non seulement au point de vue géographique (les cinq *tiṇei*), mais au point de vue des saisons et de l'heure du jour; les fleurs surtout sont pourvues d'un rôle symbolique. Malgré la grande franchise de ton qui règne généralement, l'érotisme est très rare. Malgré la sagesse des enseignements, qui ressortent d'eux-mêmes au spectacle des passions, la morale ne se fait presque jamais dogmatique ou prêcheuse.

§ **1912.** L'intérêt documentaire de l'*Agam* consiste surtout en peintures de mœurs. On discerne, par exemple, plusieurs catégories de mariages; les jeunes filles et les jeunes femmes de la bonne société paraissent jouir d'une certaine liberté. D'autre part, il existe des lieux de plaisir où l'on mène joyeuse vie, où le héros est retenu par de séduisantes personnes désignées parfois comme des chanteuses et musiciennes, compagnes des troubadours. Le héros s'absente parfois pendant de longs mois pour aller au loin chercher fortune; d'où le thème de la cruelle séparation. La civilisation matérielle est dépeinte un peu moins que dans le *PuRam;* mais ces documents n'en sont pas moins assez riches à cet égard. La nature est décrite davantage que dans le *PuRam.* Enfin l'interpénétration, que nous avons signalée, § 1906, des thèmes d'*Agam* et de *PuRam* fait qu'il y a beaucoup de données

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d'ordre historique à recueillir dans ces poèmes d'amour, notamment des allusions à des batailles.

Au point de vue littéraire, ces poèmes sont incomparables par leur sûreté d'expression et par leur finesse psychologique, qui va d'une exquise émotion à un humour vaudevillesque. On n'a jamais rien écrit de plus spirituel dans l'Inde. En présence des qualités théâtrales de ces sortes de répliques isolées, on ne peut s'empêcher de se poser la question du théâtre; nous savons par d'anciens commentaires qu'il était donné des représentations mettant en jeu la «triade» : parole, chant et danse. On peut se demander si ces courtes compositions n'étaient pas, ou des exercices préparatoires, ou des imitations, ou des vestiges d'un théâtre dont on n'a plus d'autre trace : c'est ainsi que nous avons, en sanskrit, des stances isolées provenant sans doute de pièces perdues. Dans l'état actuel, on peut caractériser les poèmes d'*Agam* comme des chansons qui forment parfois de brèves romances; on pourrait, en certains cas, évoquer le genre du lied ou l'*Anthologie* grecque. L'absence d'inquiétude religieuse n'est pas moins frappante que dans le *PuRam*.

§ 1913. PadiRRuppattu. Les poèmes de cette anthologie sont vraisemblablement aussi anciens que les précédents. Leur particularité est de célébrer uniquement des rois Cēra, du Malabar. Appartenant à la catégorie du *PuRam*, ils sont riches de données se prêtant à des recherches historiques, mais dont l'exploitation est limitée souvent par l'absence d'autres références.

De ces «Dix décades», la première et la dixième sont perdues. Dans la seconde, le poète KaṇṇaNār célèbre Neḍuñ-ceral-ādaN, qui régnait depuis l'Himālaya «où abondent les Āryas» jusqu'au cap Kumari, ce qui donne l'occasion de nombreuses allusions au Nord de l'Inde, et par exemple aux souvenirs de la guerre de Bharata; le roi aurait aussi infligé un traitement humiliant aux Yavana du Nord. La troisième parle du frère de ce monarque et rappelle la conquête du pays Koṅgu. La cinquième décade, par Paraṇar, est particulièrement intéressante en ce qu'elle évoque les expéditions de Ceṅguṭṭuvan CēraN, affirmant qu'il a soumis le Nord de l'Inde; ce roi a fait construire un temple à la déesse Kaṇṇagi; Paraṇar fait allusion à l'usage de la sépulture en grandes urnes (44, 22-24).

§ 1914. Données chronologiques. C'est précisément la datation de Ceṅguṭṭuvan qui a fourni le point de repère le plus précis, non le plus sûr toutefois. En effet, les sources nous disent qu'un Ceṅguṭṭuvan aurait été contemporain du roi de Ceylan Gajabāhu; or ce Gajabāhu aurait, d'après les chroniques singhalaises, régné de 171 à 193 : il serait venu, vers 172-173, assister à des fêtes religieuses en l'honneur de la déesse Pattini.

L'unanimité ne s'est pas faite sur cette interprétation, car il semble prématuré de faire intervenir ici des données puisées dans le *Çilappadigāram*, œuvre postérieure (§ 1922); il n'est pas certain que le nom de Ceṅguṭṭuvan ne désigne qu'une personne. Cependant il est remarquable que, par d'autres raisonnements (par ex. K. N. Sivaraja Pillai, cf. § 238) on arrive à un résultat analogue : tous ces recueils semblent traiter d'événements situés dans les deux premiers siècles de l'ère

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

chrétienne; et les poètes semblent contemporains de ces rois qu'ils chantent avec espoir de récompense; la tradition nous dit qu'ils ont été richement payés pour leurs louanges.

On a tenté aussi de dater ces œuvres en supposant que les mentions de commerce avec l'Occident coïncident avec la période, limitée à un siècle et demi ou deux, où les rapports avec l'Empire romain ont été directs et actifs. Les correspondances entre les données du *Périple de la Mer Erythrée* et celles des œuvres tamoules sont assez frappantes pour créer une forte présomption d'ordre général, plus convaincante à certains égards que des précisions chiffrées. A propos des Yavana, on relève le mot *mattigei* «fouet servant de ceinture», qui semble représenter le grec accus. *mastiga* «fouet», ce qui confirmerait que les Yavana sont des Grecs; or il semble difficile que le contact avec les Grecs se soit prolongé au-delà du IIIe siècle, époque de l'essor sassanide.

Le problème des rapports entre ces textes du Sud et les traditions du Nord se pose sous des aspects multiples. La proportion des mots empruntés au sanskrit peut servir de critère très général; il est certain que cette proportion est de plus en plus forte dans les textes datables d'époque postérieure, et que, dans tout le cycle ancien dont nous venons de parler, elle est faible (environ 12 mots dans les 1.800 vers du *PadiRRuppattu*). De plus, des faits phonétiques permettent de discerner une couche d'emprunts anciens, par exemple *avei* «assemblée», de skr. *sabhā*. Il est à souligner que l'on ne connaît aucun texte tamoul tant soit peu étendu qui ne contienne quelques mots d'origine sanskrite.

L'Inde gangétique n'est connue que d'une façon imprécise. Cependant il est remarquable que les seules dynasties historiques connues soient celle des *Nandar* et celle des *Mōriyar*, Maurya. Non qu'il faille tirer de là une datation forcément ancienne; car on sait, notamment par le *Daśakumāracarita*, que les institutions des Maurya étaient invoquées plusieurs siècles après la disparition de la dynastie; les Maurya avaient laissé derrière eux une sorte de légende, qui a pu demeurer vivace longtemps après dans les provinces du Sud.

Il convient de souligner enfin des concordances entre des thèmes poétiques du Sud, et ceux du Nord, à commencer par l'anthologie prākrite de Hāla et y compris le *Ṛtusaṃhāra*. La correspondance est encore plus frappante entre des vers de la VIIe idylle (*Neḍunalvādei*) et des inscriptions gupta.

§ 1915. Les poètes. Les poètes les plus importants figurent généralement dans plusieurs anthologies à la fois. Par exemple Paraṇar, l'un des plus remarquables, est donné comme l'auteur de 84 pièces : dans *PuRanāNūRu*, 13; dans le *PadiRRuppattu*, 10; dans le *KuRuntogei*, 15; dans le *NaRRiṇei*, 12; dans l'*AganāNūRu*, 34. De même Nakkīrar, Kabilar sont parmi les plus féconds. Mais ces attributions ne reposent à peu près que sur les colophons, car les indices internes (allusions aux mêmes faits, manifestations des mêmes sentiments) sont très rares. Il ne faut pas songer à s'appuyer sur des particularités de style : les expressions sont interchangeables, les clichés sont communs à plusieurs auteurs différents, et il a été impossible, jusqu'à présent, de discerner ce qui est le bien propre de chaque auteur, son indivi-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

dualité : tout semble sorti du même atelier, tellement est grande la stylisation.

Quelques essais ont été faits par des critiques pour reconnaître des âges historiques successifs d'après les faits linguistiques ; ces essais n'ont abouti qu'à des résultats assez minces, et peu convaincants, du moins pour ce qui est de l'organisation interne du cycle en question.

§ 1916. Agapporul et PuRapporul. Outre le *Poruḷ* du *Tolkāppiyam*, nous possédons deux traités plus récents qui définissent avec plus de précision les thèmes et les situations de cette poésie.

1. Pour le *PuRam*, le *PuRapporuḷ Veṇbāmālei* d'AiyaNār-idaNār consiste en 361 quatrains répartis en 12 chapitres, dont 9 sont consacrés à des épisodes de guerre (les 7 classiques plus *vāgei* et le genre du panégyrique), et les 3 derniers à des généralités ou à des questions d'*Agam*. Ce code des usages sociaux dans les œuvres littéraires est un document précieux qui présente des parallèles avec l'*Arthaśāstra* de Kauṭiliya. L'auteur (ou compilateur ?) semble avoir été un prince Cēra śivaïte ; mais il est difficile de déterminer sa date ; elle pourrait être relativement basse, voisine de l'époque du réveil religieux (VIIe siècle).

2. Pour l'*Agam*, l'*Agapporuḷ* d'IreiyNâr est un recueil assez bref, 60 stances, connu aussi sous le nom de *Kaḷaviyal*. L'intérêt qui s'y attache provient surtout de son commentaire ancien, attribué à Nakkīrar, et qui renferme l'essentiel des traditions concernant l'ancienne littérature : c'est là qu'est exposée l'histoire, fictive ou non, des anciennes académies tamoules. Il est, en effet, enseigné qu'il a existé, à différentes époques, une assemblée de poètes ; le terme ancien de *kūṭṭam* « assemblée » a été remplacé plus tard par le mot *caṅgam*, emprunté à skr. *saṅgha*. Au moment, vraisemblablement tardif, de cet emprunt, il semble qu'on ait voulu établir un parallèle entre la communauté des poètes tamouls et la communauté bouddhique, appelée *saṅgha*.

§ 1917. Le Saṅgam. La tradition consignée dans le commentaire de l'*Agapporuḷ* peut se résumer ainsi. Les Pāṇḍya ont fondé trois académies ou Saṅgam. La première aurait duré 4.400 ans, compris 549 membres et jugé 4.449 poètes ; son siège était dans une ville nommée Madurei qui était dans une contrée méridionale, disparue depuis sous les flots de la mer. Le deuxième Saṅgam aurait duré 3.700 ans, compris 59 membres et jugé 3.700 poètes. Son siège était Kavāḍa-puram, dont le site est inconnu, mais qui semble mentionné dans le *Rāmāyaṇa* sanskrit (*Kiṣkindha*, 41, 19 : *kavāṭam pāṇḍyānām*) et dans l'*Arthaśāstra* (II, 11). Il semble que toutes les œuvres couronnées par ces deux premières académies ont disparu ; l'existence même de celles-ci a été mise en doute. Les chiffres ont paru suspects.

Le troisième ou dernier Saṅgam aurait duré 1.850 ans, compris 49 membres, Nakkīrar ayant exercé la présidence (on ne sait à quelle date), et jugé 449 poètes. Son siège a été Madurei, identifiée avec la ville actuelle : c'est là qu'un roi Pāṇḍya transféra sa capitale quand l'autre Madurei (celle du Sud) eut été submergée par l'Océan. C'est à ce troisième Saṅgam que se rattachent les œuvres dont il a été question jusqu'ici : on peut désigner ce cycle comme celui du 3e Saṅgam, ou, par abréviation, du Saṅgam. On s'accorde en général à admettre, dans

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
ses grandes lignes, l'historicité du 3e Saṅgam, à la différence des deux premiers. Il ne serait pas impossible que des données appartenant au 3e Saṅgam aient été projetées dans un passé plus lointain ; de toute façon des liens étroits ont été tissés, sans doute après coup, entre les trois périodes : si le chiffre de 3.700 ans pour la 2e est arbitraire, celui de 1850 (soit la moitié) pour la 3e l'est peut-être aussi. Cependant il est difficile de tout rejeter dans la tradition ; on se trouve en présence d'une énigme troublante, et qui a de nombreux prolongements ; on remarque notamment qu'aux origines de la littérature tamoule figure le personnage légendaire d'Agastya, connu par d'autres sources. On peut admettre, comme vérité générale, et sans autre précision, la haute antiquité de la tradition littéraire tamoule. Quant à la fin du 3e Saṅgam, elle peut se placer, très approximativement, vers le IIIe siècle après J.-C. Il a existé, par la suite, diverses tentatives de faire revivre le Saṅgam.

L'*Agapporuḷ* d'IReiyaNār, qui ne semble pas, malgré la légende, appartenir au Saṅgam, a été daté hypothétiquement du VIIIe siècle après J.-C. La date du commentaire dont on vient de parler n'est pas connue ; les données de base qu'il contient sont évidemment de loin antérieures.

Un nouveau traité d'*Agam,* qui semble un résumé des chapitres correspondants du *Tolkāppiyam*, a été composé ultérieurement, peut-être vers le Xe siècle, par un auteur jaïn, NāRkavi-rāja Nambi.

§ **1918. Les Dix-huit Recueils.** Une masse de traditions de scholiastes qu'il est difficile de tirer au clair attribuent au Saṅgam une série d'œuvres apparemment plus jeunes que l'on groupe sous le nom de «Dix-huit recueils mineurs». Ce groupement lui-même est artificiel, car les œuvres sont assez diverses. Elles ont cependant un point commun, c'est d'être de caractère ou de tendance gnomique : elles enferment un ensemble de maximes morales comparables à celui qui existe en sanskrit.

Ces recueils, brefs pour la plupart, ont été groupés en catégories artificielles. D'abord *NāNāRpadu* «Les quatre quarantaines» sont formées de quatre ouvrages de quarante stances chacun : 1. *Kār-nāRpadu,* qui traite du chagrin de la séparation pendant «la saison des pluies» (*kār*), ce qui est un thème d'*Agam;* 2. *KaḷavaLi-nāRpadu,* qui traite de la guerre (*PuRam*) ; 3. *INNā-nāRpadu* «La quarantaine désagréable», qui énumère 164 choses ou situations mauvaises ; 4. *INiyavei-nāRpadu* «La quarantaine agréable», qui énumère 126 choses agréables.

Ensuite viennent les *Ain-tiṇei* «Les cinq régions» ; ces traités, au nombre de cinq, traitent chacun, mais de façons différentes, des cinq régions-sentiments classiques citées plus haut.

Ces neuf recueils sont d'un genre assez ambigu. D'ordre didactique, ils s'apparentent aux traités de *Poruḷ;* mais plusieurs, loin d'être des généralités, traitent de sujets particuliers : il est arrivé plusieurs fois, dans les littératures indiennes, qu'une œuvre originale prenne l'aspect d'un exercice d'école systématique et réciproquement. Les neuf autres recueils sont plus nettement gnomiques : *PaLamoLi* «Vieux dictons», attribué à un Jaïn, *MudumoLikkāñji, Ācārakkovei.* D'autre part quatre recueils sont constitués par des stances dont chacune traite un nombre fixe de notions : trois choses dans le *Tirikaḍugam* «Trois drogues», quatre

CC-0. Agamnigam Digital Preşevation Foundation, Chandigarh

dans le *NāNmaṇikkaḍigei*, cinq dans le *CiRupañjamūlam* «Les cinq petits remèdes», six dans le *Elādi*. Il semble que ces stances s'inspirent spirituellement de recettes médicales en vers, mais en adaptant la formule à des enseignements de sagesse pratique.

Enfin les deux plus importants recueils moraux sont le *Nāladiyār* «Quatrains» et le *KuRaḷ* «Distiques», qui ont entre eux des analogies, notamment en ce qu'ils traitent des trois objets de la vie : Devoir, Finance, Amour. Le *Nāladiyār* se compose de quarante chapitres de 10 stances chacun : 13 sur le Devoir, 26 sur la Finance, un seul sur l'Amour. Le traducteur de ce recueil, Pope, remarque qu'il se présente de nombreuses maximes parallèles en sanskrit et en tamoul, et que ces stances sanskrites proviennent souvent de l'Inde du Sud; il conclut : «Dans beaucoup de cas, la beauté, la spontanéité et la densité de la stance tamoule prouvent son originalité». D'aucuns pensent que le *Nāladiyār* ne peut être postérieur au VIIIe siècle après J.-C. et qu'il pourrait être contemporain de *Maṇimēgalei* (voir § 1923).

§ **1920. Le KuRaḷ.** Le *KuRaḷ* est un des chefs-d'œuvre de la littérature tamoule, et l'un des grands livres de l'Inde, le plus caractéristique peut-être de la «sagesse indienne». Il se compose de 133 chapitres comprenant chacun dix *kuRaḷ* ou distiques renfermant un sens complet. La forme très ramassée se prête au trait épigrammatique, et n'est pas exempte d'obscurité à l'occasion.

Voici quelques exemples de ces aphorismes :

134. Si le Brahmane oublie son Veda, il peut le rapprendre;
S'il manque aux disciplines de son rang, il est perdu.
184. Face à face, parle sans égards, soit :
Mais quand l'autre a tourné le dos, ne débite pas de ragots.
311. Pour s'acquérir la puissance et la gloire, faire souffrir autrui
N'est pas le fait de l'homme pur.
323. Ne pas tuer, voilà le bien par excellence; ne pas mentir
Vient immédiatement après.

Le *KuRaḷ* enseigne, en général, une morale pratique et empirique; il est animé aussi d'une inspiration élevée, très religieuse dans son esprit, quoique non-dénominationnelle. Il ne se borne pas à la morale privée, mais contient d'abondants conseils aux souverains. Il n'imite aucune œuvre connue, bien qu'il soit d'accord avec la tradition tamoule, et, dans les grandes lignes, avec la littérature sanskrite gnomique. D'innombrables indices généralement indirects prouvent que cette œuvre est bien issue du terroir tamoul. L'art y est incomparable. La popularité de ces maximes est si grande qu'on pourrait recueillir le texte dans la tradition orale aussi bien que dans la tradition écrite, étonnamment fidèles l'une et l'autre. Il est peu, dans le monde entier, d'œuvres littéraires aussi nationales, aussi intimement liées à un peuple. A cet égard, on le comparerait même au Coran, auquel il ressemble un peu par la concision abrupte et par certaines rencontres d'idées.

On n'a aucune peine à admettre que le *KuRaḷ* est l'œuvre d'un seul auteur. Toute une légende entoure ce poète, appelé Tiruvaḷḷuvar. Il aurait été de basse caste, tisserand (comme Kabīr), et il aurait vécu

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

à l'époque du 3e Saṅgam, dont il aurait sollicité le suffrage; son recueil aurait été finalement primé, non sans que se soient manifestés des signes miraculeux d'approbation divine. Il n'est cependant pas absolument sûr que le *KuRaḷ* se rattache directement au Saṅgam. Sa langue est nettement plus jeune que celle des Huit Recueils. Sa date est extrêmement incertaine. Il n'est pas impossible qu'il soit antérieur au VIIe siècle.

Il est à observer que les auteurs divers auxquels sont attribués les poèmes du cycle des Dix-huit Recueils se trouvent parfois être identiques à des auteurs du Saṅgam : ces identités sont souvent peu vraisemblables, mais parfois embarrassantes. L'un des plus célèbres auteurs de maximes est la poétesse Auveiyar, qui figurait déjà parmi les poètes du *PuRam.* Presque aussi fameuse que Tiruvaḷḷuvar, et donnée comme sa contemporaine, elle est aussi mal connue et aussi mal datée.

Le *KuRaḷ* a été un des textes les plus commentés; on compte une douzaine de commentaires. L'un des plus réputés est celui de ParimēlaLagar.

§ **1921. Les Cinq Poèmes.** Le genre du *mahākāvya,* proche du *kāvya,* correspond à un récit en vers, continu et d'une certaine ampleur. En tamoul, il est représenté notamment par les *Pañjakāppiyam* «Cinq poèmes», dont deux seraient perdus. Les trois qui subsistent sont populaires et importants : *Cilappadigāram, Maṇimēgalei* et *Cindāmaṇi.* Ils ont plus d'un trait commun : par-dessus tout leur caractère romanesque, l'extrême fantaisie de leur inspiration. Ce ne sont point des épopées, comme on l'a dit abusivement, mais de longs contes merveilleux, et, à proprement parler, des romans. Même si des questions générales, par exemple de gouvernement, sont abordées à l'occasion, l'intérêt se concentre sur deux ou trois protagonistes, héros et héroïnes, et sur leurs aventures personnelles, sentimentales ou pittoresques. On met en scène des personnages de condition modeste, des marchands. Des voyages sont fréquemment relatés.

L'auteur du *Cindāmaṇi* est nettement jaïn; celui du *Cilappadigāram* a été considéré aussi comme jaïn. Enfin *Maṇimēgalei* est incontestablement une œuvre bouddhiste. Ainsi l'état d'esprit est nettement différent de celui qui a régné jusqu'ici. Mais des efforts systématiques, dont les scholiastes se font les porte-parole, ont été poursuivis dès le début (par les auteurs eux-mêmes, vraisemblablement) pour que ces œuvres soient considérées comme anciennes et incorporées au cycle du Saṅgam. Les auteurs tâchent d'imiter les poèmes anciens, emploient les mêmes recettes de composition, mais en les renouvelant inévitablement, et sans pouvoir leur rester fidèles jusqu'au bout. La langue est nettement différente de celle du Saṅgam; les formes verbales sont plus nombreuses; des phrases autonomes se constituent; les emprunts au sanskrit sont plus nombreux et les altérations phonétiques imposées aux mots sanskrits sont différentes de ce qu'elles étaient auparavant, moins graves en général.

§ **1922. Le Lai de l'Anneau.** Le *Cilappadigāram* «Histoire sur l'Anneau» est un roman attribué à Iḷaṅgovaḍigaḷ, prince Cēra. Il se compose de 30 chants groupés en trois chapitres dont chacun emprunte

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

son titre à un nom de ville : I. Pugār (KāviripaṭṭiNam); II. Madurei; IV. Vañji. C'est l'histoire du marchand KōvalaN et de sa femme, l'épouse modèle Kaṇṇagi. Pour refaire sa fortune, KōvalaN décide d'aller à Madurei, avec sa femme, pour vendre un anneau précieux. L'orfèvre auquel il le présente prétend reconnaître un anneau volé à la reine. Le malheureux KōvalaN est arrêté et exécuté. Ultérieurement Kaṇṇagi prouve l'innocence de son époux en brisant son deuxième anneau, dont la composition est différente de celui de la reine. Le roi Pāṇḍya meurt de chagrin devant cette erreur judiciaire. Kaṇṇagi cause la destruction de Madurei par un incendie, et devient déesse de la fidélité conjugale.

Le récit est attachant, il contient de brillantes descriptions, il est remarquable par un ton souvent pathétique. Il est enrichi de morceaux curieux (par exemple un passage très savant sur la musique) où l'on peut voir des additions tardives.

La date de cette œuvre a donné lieu à d'abondantes discussions. Il eût été peut-être sage d'effectuer préalablement un tri entre des parties anciennes et d'autres qui sont, pour le moins, suspectes. Le noyau, qui comprend l'essentiel des chapitres I et II, et qui ne commence sans doute qu'au chant 4, présente des caractères incontestables d'ancienneté. Le vocabulaire et la composition poétique diffèrent peu de ceux du cycle du Saṅgam; les innovations sont très restreintes. L'apparition de rares phrases distinctes s'explique assez par l'étendue de l'œuvre; et les formes verbales personnelles qui sont employées ainsi, çà et là, sont d'un caractère archaïque; il est naturel de penser qu'elles existaient dans la langue courante au temps du Saṅgam.

L'auteur, Iḷaṅgōvaḍigaḷ, aurait été un Jaïn, et il aurait été apparenté par sa mère à Karikāla, le grand roi ÇōLa. D'autre part il aurait été le frère cadet du grand ÇeṅguṭṭuvaN (§ 1913). Ces données, dues à des scholiastes, n'ont malheureusement pas beaucoup d'appui dans l'œuvre elle-même. Ainsi la rédaction des parties les plus anciennes peut être datée, sans objection grave, de la fin du 3e Saṅgam, ou de la période immédiatement postérieure : entre le IIIe et le VIIe siècle. Populaire, ce poème a été remanié et augmenté par la suite. Nous avons un commentaire du XVe siècle par Aḍiyārkunallār.

Sans aller jusqu'à le faire entrer dans les productions du Saṅgam, on doit cependant admettre que le *Cilappadigāram* doit être pris en considération dans les problèmes que soulève l'histoire du Saṅgam. Le plus certain, peut-être, c'est que le tableau de la civilisation est, peut-être à dessein, par souci d'archaïsme, conforme à celui que trace le cycle le plus ancien. La différence la plus notable est la mention de sanctuaires et de notions religieuses qui peuvent être soit bouddhiques, soit jaïnes, jaïnes d'après la tradition et la vraisemblance; mais, de toute façon, le Buddha est mentionné.

§ 1923. **Maṇimēgalei.** Ce poème porte le nom de son héroïne, Maṇimēgalei, fervente bouddhiste, vierge et martyre. Il se donne comme une suite du *Cilappadigāram;* comme celui-ci il a 30 chants.

Maṇimēgalei est la fille que KōvalaN a eue de Mādavi, danseuse et femme de plaisir. En apprenant la mort tragique de KōvalaN à Madurei,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Mādavi a décidé de changer de vie et elle s'est retirée dans un monastère bouddhiste avec sa petite fille. Celle-ci grandit, et un jour, dans un parc, elle est suivie par le prince UdayakumāraN. Elle lui échappe en se réfugiant dans une grande «maison de verre». Là-dessus elle est enlevée miraculeusement et transférée par la déesse éponyme Maṇimekhalā dans l'île de Maṇipallavam. La jeune fille découvre, dans cette île, le trône magique du Buddha, fait de cristal, et grâce auquel elle peut connaître son passé. Munie d'un précieux bol à aumônes, elle retourne à Pugār et, grâce à ce bol, peut nourrir abondamment les pauvres. De nouveau repérée et suivie par le prince, elle se métamorphose, pour lui échapper, en une nymphe appelée Kāyaçaṇḍigei, et elle pénètre dans la prison municipale, qu'elle fera bientôt transformer en une maison de charité. Mais Kāñjana, mari terrestre de Kāyaçaṇḍigei, croit reconnaître sa femme, et, comme Maṇimēgalei (sous les traits de Kāyaçaṇḍigei et sous la robe de nonne bouddhique) parle avec familiarité à UdayakumāraN, l'époux jaloux tue le prince : juste punition d'une faute que ce prince avait commise dans une existence antérieure. Mais la nonne est arrêtée et, sortie de prison grâce à l'influence de la reine (subjuguée par magie), elle préfère changer d'air et se rend à Nāgapuram et, de là, elle emmène le prince local pour Maṇipallavam, afin que, grâce au trône miraculeux du Buddha, il puisse lire son passé. Mais elle apprend qu'une catastrophe s'est abattue sur Pugār : le vieux roi, père du malheureux UdayakumāraN, a, dans son chagrin, oublié de célébrer la fête d'Indra (celle où les dieux se mélangent aux hommes, cf. § 401), et, par un juste châtiment dont un chacun était prévenu, la ville a été détruite par la mer. Maṇimēgalei se rend à Vañjī, capitale du pays Cēra, et, là, s'instruit des différentes doctrines philosophiques, mais n'en est que plus ancrée dans sa foi bouddhiste. Elle termine ses jours à Kāñjī, menant une existence charitable et pieuse, se préparant au Nirvāṇa.

Ce résumé touffu ne rend compte que très imparfaitement de la complexité du récit, coupé de nombreuses digressions. On pourrait dire que c'est un roman «à tiroirs», en observant toutefois qu'on dépasse rarement le «premier échelon». Les digressions sont très curieuses : plusieurs morceaux sont de simples imitations de traditions du Nord (passages du *Mahābhārata* ou du *Rāmāyaṇa*), mais on relève aussi d'extraordinaires allusions à des voyages lointains, de type odysséen, comme par exemple les récits de naufragés (Maṇimēgalei elle-même, puis, au chant 16, ÇaduvaN chez les cruels Nāga); l'histoire d'Āputra «Fils de la vache» forme une longue digression aux chapitres 14 et 15, et, à cette occasion, il est question du roi de Java (*Çāvagam*), Bhūmicandra. Non moins surprenants sont des détails techniques comme cette grande «maison de verre» (ou de «cristal»). Enfin la propagande bouddhiste s'y étale avec une vigueur peu commune.

L'île de Maṇipallavam, où se trouve le siège miraculeux du Buddha, ne semble pas pouvoir être identifiée. Elle serait à 30 yojana au sud de Pugār, c'est-à-dire, sur la base de 8 km. par yojana, à 240 km. donc plus loin que Ceylan, avec laquelle elle ne se confond aucunement. Une valeur plus basse du yojana nous ramènerait à Ceylan, mais la difficulté ne ferait que croître.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

§ 1924. Ce poème est attribué à ÇâttaN, marchand de grain à Madurei; et la tradition dit que ÇâttaN aurait été un contemporain de Çeṅguṭṭuvaṉ et de son frère cadet Iḷaṅgōvaḍigaḷ, auteur du Lai de l'Anneau. On dit même que le *Cilappadigāram* serait postérieur à *Maṇimēgalei*. Bref la tradition tend à nous persuader que nous avons affaire à une œuvre du Saṅgam. Cette prétention est insoutenable si du moins on prend l'œuvre comme un tout. Jacobi a montré que, d'après les doctrines philosophiques exposées au chant 29, ce poème ne peut remonter au-delà de 500 après J.-C. environ. D'autre part la question de la composition et des interpolations est plus complexe que dans le *Cilappadigāram;* mais le caractère de compilation est assez net pour qu'on y voie une œuvre de prosélytisme, faite d'une haleine, avec des matériaux puisés de toutes mains.

Au point de vue littéraire, la qualité de *Maṇimēgalei* est inférieure à celle des œuvres précédentes, pour le goût occidental, bien que les exégètes indiens aient paru peu sensibles à cet écart. Le récit proprement dit est sec et dépourvu de nuances; il ressemble à un résumé, ce qu'il pourrait être partiellement. L'accumulation des péripéties ne fait qu'accuser davantage l'abus du merveilleux et le dédain de la vraisemblance.

Pour toutes ces raisons, une date basse, postérieure aux Pallava, serait admissible. D'ailleurs il est probable que, eût-on percé l'énigme de *Maṇimēgalei,* on ne serait guère plus avancé sur le problème du Saṅgam, dont elle semble distincte.

§ 1925. Cindāmaṇi. Le *Cindāmaṇi* de Tiruttakkadēvar s'intitule plus exactement *Cīvaga-cindāmaṇi* «Joyau de Jīvaka». Le héros, Jīvaka, est un prince de sang royal qui, trouvé dans une forêt, a été élevé par un riche marchand. Il lui arrive une série d'aventures plus ou moins dramatiques, dont chacune se termine heureusement par un mariage, ce qui fait qu'il est finalement à la tête de huit femmes (une par chant); il lui reste à faire connaissance avec la science, la terre, la prospérité et le but suprême (4 chants) et à assister au mariage d'un ami (13e et dernier chant, portant le total à 3.145 quatrains). Jīvaka a pu ainsi se convaincre de la supériorité de la vie ascétique, à laquelle il se voue, ainsi que ses femmes, et il atteint au *mokṣa*. Le but de l'auteur, qui était un Jaïn, aurait été de prouver qu'un Jaïn pouvait écrire une œuvre littéraire sur le thème profane du Kāma, tout en aboutissant à des conclusions édifiantes. Il se serait inspiré d'une source sanskrite, non identifiée jusqu'ici.

Le récit est découpé en stances qui constituent chacune un petit tableau souvent brillant et où s'insèrent facilement des remarques sentencieuses qui ralentissent le développement. L'imagination y est exubérante, le merveilleux fréquent; bien que la forme soit surchargée et conventionnelle, l'œuvre est emportée par une verve inépuisable. Qu'on en juge par ce tableau de la fête des eaux, d'après la traduction de J. Vinson :

> La ville antique, que le tambour tenait éveillée, voyait croître son désir de célébrer la fête des eaux aussi rapidement que s'élève le vieux rempart du maître exemplaire dont la perfection atteste la vertu domestique.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

L'eau superbe, où les femmes si belles mêlaient le santal qu'avaient pétri et frotté leurs mains, devenait une boue où glissaient les pieds des éléphants; il y bruissait une abondance de coquillages marins.

Il y avait, à l'usage de ces femmes aux cheveux fleuris, une foule de montures et de véhicules : des chars rapides, ornés de perles, des litières ombragées de branchages, des palanquins dorés qui savaient protéger du jeune soleil, et des éléphants.

Le bruit que l'on faisait en y montant, les cris : « Aidez-moi donc à monter ! », la confusion et le tumulte, le retentissement des anneaux de jambes, faisaient comme une mer désordonnée.

Les parasols ronds aux manches d'or, les blanches ombrelles délicates, les écrans de plumes de paon réduisaient l'éclat du soleil à dire : « Que puis-je faire? », mais l'éclat des bijoux illuminait la ville immense.

Sous le souffle des éventails superbes, la fumée de l'agalloche, semblable aux vagues nombreuses et divisées de la mer claire, formait de longues lignes et semblait une poussière fleurie étendue à travers le vaste ciel.

Parmi les chars et les litières enguirlandées, pareils à des torrents descendus des montagnes entourées de forêts, les éléphants marchaient redoutant leurs cornacs; c'étaient comme des nuages alignés.

On se hâtait, portant des corbeilles d'étoffes à distribuer, des boîtes de bijoux pour les hommes malheureux, des tubes devant produire une excellente harmonie et des guirlandes ou des colliers de fleurs.

Portant l'huile parfumée, le santal qui attire les abeilles, les poudres dont on se frotte, les aliments dont on se nourrit et tous les instruments de la joie parfaite, les gens d'élite se pressaient aux portes (de la cité).

Le bruit des chants, le bruit des instruments de musique, le bruit des danses, les cris de la foule, le bruit que faisaient les éléphants caparaçonnés, se confondaient et montaient dans le ciel.

Comme si le monde d'or, fendant le large espace des airs, tombait sur la grande ville pour aller se jouer dans les eaux fleuries, la mer humaine s'avançait vers le fleuve.

Les belles aux grands yeux acérés arrivaient sans la moindre fatigue, malgré le poids de leurs seins ardents, et l'on disait : « C'est le bosquet aux fleurs splendides où jouent les cygnes immaculés ».

La date de Tiruttakkadēvar paraît se situer autour du XIe siècle, peut-être avant.

§ 1926. Çūḷāmaṇi. Après cette série de célèbres *kāvya,* viennent une série d'œuvres du même ordre, postérieures, et généralement inférieures. Il faut au moins en signaler quelques-unes. D'abord le *Çūḷāmaṇi,* qui a quelques analogies avec le *Cindāmaṇi,* et qu'on appelle le « deuxième kāvya », expression obscure. C'est un poème en 12 chants et 2.131 quatrains, dont l'auteur est un Jaïn, TōlāmoLittēvar, mais qui s'inspirerait d'un original sanskrit, dont l'existence est attestée par une inscription sanskrite (à Sravana-Belgola, *Epigr. Ind.*, III, p. 184-207); cette inscription associe les deux œuvres sanskrites *Cintāmaṇi* et *Çūḷāmaṇi.*

Le *Çūḷāmani* est l'histoire de TivittaN (Diviṣṭha), prince d'un pays lointain et idéal, qui porte le nom de *Çuramei,* et dont la capitale est Pōtana (Bodhana). Le souverain de Rathanūpura, une des plus belles villes des Vidyādhara (enchanteurs et fées) a décidé de marier sa fille à TivittaN, et il envoie Marīci comme messager : mais Prajāpati, père de TivittaN refuse, en alléguant qu'un mariage entre homme et fée n'est pas recommandé. Ce refus a des conséquences funestes, car TivittaN se

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

rebelle contre l'empereur dont le pays de Çuramei est tributaire; et Çuramei est dévasté. TivitṭaN doit soutenir une guerre contre l'armée impériale, mais il s'en tire grâce à des pouvoirs surnaturels, et tout finira bien, car il épousera la fée Svayamprabhā qui lui était destinée; il lui adjoindra dix mille concubines. Un fils et une fille de TivitṭaN épousent respectivement la fille et le fils de sa sœur, femme d'Arugakīrti, frère de la femme de TivitṭaN. Prajāpati se consacre à la vie ascétique.

§ 1927. Peruṅ-kadei. Le *Peruṅ-kadei* «Grande histoire» est une version ou adaptation tamoule de la *Bṛhatkathā;* le texte est apparemment mutilé. Il se compose de cinq parties principales formant un total de 16.000 lignes. C'est l'histoire d'Udayana, prince du pays Vatsa.

L'auteur (ou adaptateur) est donné comme Koṅguvēḷir, prince du pays Koṅgu; il aurait été jaïn, et une influence jaïne est perceptible dans son œuvre. Les points communs avec le *Cindāmaṇi* sont nombreux, plus nombreux même que ce n'était le cas pour le *Çūḷāmaṇi*. La question de la date n'est pas élucidée.

Une autre version de la vie d'Udayana est contenue dans un *UdayaNaṅkadei* en 367 stances.

§ 1928. Œuvres diverses. Dans le bref conte édifiant qu'est le *Nariviruttam* «Histoire du chacal», on voit se perpétuer l'imitation de l'ancienne poésie, mais l'état d'esprit est nettement différent. Le sujet du conte est analogue à celui de la fable *Le Loup et le Chasseur,* de La Fontaine (VIII, 27), elle-même inspirée de «Bidpaï». La date est très incertaine; Appar (VIIe s.) en a mentionné un épisode, et parlé de l'«Histoire du chacal»; mais est-ce à cette œuvre-là précisément qu'il fait allusion?

Le *Yaçōdara-kāviyam,* en 320 stances et 5 parties, est une imitation du sanskrit par un auteur jaïn inconnu. On le date au plus tôt du XIe siècle.

Pour clore la période ancienne, il faut signaler encore le traité de poétique *Taṇḍiyalangāram* qui est incontestablement parallèle au *Kāvyādarśa* de Daṇḍin. Il est difficile de prouver l'antériorité du texte sanskrit tel que nous le possédons; il serait commode de supposer une source commune. Les mots sanskrits abondent; du reste la forte proportion de mots sanskrits est également une caractéristique du *Yaśodarakāviyam.* Mais il est visible, dans le *Taṇḍiyalangāram,* qu'une grande partie des idées était familière à la tradition poétique tamoule, ce qui pose, au moins sous ce biais, la question, en réalité beaucoup plus vaste, des rapports entre le code poétique du Nord et celui du Sud. C'est évidemment dans la période antique, avant le moyen âge, que la comparaison devrait se faire pour dégager l'originalité respective du classicisme sanskrit et du classicisme tamoul. Si la chronologie, à peine débrouillée jusqu'ici, était solidement établie, il s'ensuivrait une priorité historique des œuvres dites du Saṅgam par rapport à l'époque gupta; et ceci donnerait une importance exceptionnelle à l'apport tamoul dans la littérature indienne. Or, même en l'absence d'un cadre historique, cette priorité est soutenable sur certains points. Enfin, si on laisse de côté les dates pour ne juger que les réussites, le cycle dit du Saṅgam représente un des sommets de la création littéraire, dans l'Inde et dans le monde.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CHAPITRE XI

LE BOUDDHISME

1. Les sources

§ 1929. **Généralités.** Le brahmanisme se fonde sur un Ordre universel, un *dharma* où culmine, dans l'ordre métaphysique, l'entité-dieu Brahman et, dans l'ordre humain, la classe privilégiée des brâhmanes. Le brahmanisme ritualise pour assurer le jeu normal de l'univers et spécule pour transposer l'homme dans l'entité-dieu. Le bouddhisme, au contraire, reconnaît comme le « Vrai Dharma » (*saddharma*), par-dessus l'ordre cosmique, la doctrine découverte par un religieux éminent entre tous, son fondateur, et il offre à tous les êtres la possession de cette doctrine. Il promet le salut en négligeant le monde et les rites et, s'il se livre à une spéculation, il le fait moins pour atteindre l'unique existence absolue que pour dissoudre les innombrables existences contingentes. Ainsi se sont opposées dans des vues essentielles les deux plus grandes religions de l'Inde. Leurs destinées n'ont pas moins divergé que leurs tendances. Le brahmanisme, qui devait rester la religion propre aux brâhmanes, a bien conquis l'Indochine et l'Indonésie, mais les a perdues et a gardé l'Inde. Le bouddhisme, qui voulait se répandre sur l'univers entier, a bien couvert les deux tiers de l'Asie mais il a disparu de l'Inde. Les deux religions se sont de la sorte partagé le monde de culture indienne; le brahmanisme a pris la patrie indienne, le bouddhisme l'Inde extérieure.

Les connaissances mêmes que nous avons de l'un et de l'autre reposent sur des données très différentes. Pour le brahmanisme nos sources sont presque uniquement des textes et des textes indiens. Pour le bouddhisme ce sont également des textes indiens, mais aussi des traductions de ces textes en un grand nombre de langues, des récits de pèlerins, des chroniques de monastères, des exposés historiques, des renseignements de toutes sortes recueillis par des étrangers. Ce sont enfin des documents archéologiques : monuments, statues, objets votifs, représentations de légendes. Des documents de ce genre ne manquent pas au brahmanisme tardif mais, dans le domaine bouddhique, ils illustrent l'état de la religion dès les premiers siècles de son expansion.

Par ailleurs, tandis que les textes brahmaniques anciens ne constituent pas de canons et ne révèlent pas l'histoire de leur formation, les textes bouddhiques comprennent des recueils canoniques et laissent moins mal deviner les époques et les milieux dans lesquels ils ont été rédigés. Les textes brahmaniques ont été élaborés dans des écoles traditionnelles qui n'ont pas rédigé leurs chroniques. Ils sont de plus, par leurs sujets, étrangers aux faits courants de la vie. Les textes bouddhiques, au contraire, quelque mépris qu'ils professent pour l'existence mondaine, font fréquemment allusion à des événements, car le bouddhisme a un fondateur humain dont il a fallu narrer l'histoire ou la légende pour en faire un exemple, un idéal et aussi une garantie de l'authenticité des

 CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

enseignements qui lui sont rapportés. De plus, les textes bouddhiques ont été établis dans des circonstances que la tradition a voulu préciser et par des communautés de moines dont certaines ont retenu une partie de leur histoire. Enfin, ils sont pour la plupart des œuvres édifiantes à l'usage de ceux qui sont encore engagés dans l'activité mondaine ou qui pourraient être repris par elle; ils font sans cesse allusion à cette activité, ils en décrivent beaucoup de traits pour la mieux décrier. Par là, ils restent plus en contact avec la vie et il leur arrive souvent de noter les événements qui la traversent et dont certains sont manifestement ou très probablement historiques.

Dans ces conditions, en décrivant les sources du bouddhisme, nous devrons parfois anticiper sur l'exposé de son histoire religieuse.

a. *Sources archéologiques.*

§ 1930. **Importance des monuments bouddhiques.** Les monuments bouddhiques, architecturaux ou iconographiques, sont conservés en assez grand nombre, sinon depuis les origines du bouddhisme, du moins depuis l'époque de sa large expansion au IIe siècle avant l'ère chrétienne. Abstraction faite des vestiges protohistoriques des civilisations de l'Indus (§ 196 et suiv.), les monuments les plus anciens de l'Inde sont la plupart bouddhiques, les périodes védique et brahmanique anciennes ayant laissé peu de traces matérielles (§ 200). Ces monuments bouddhiques intéressent au premier chef l'histoire de l'art et seront, en conséquence, étudiés en détail à ce propos (t. III), mais ce sont aussi des documents précieux pour l'histoire du bouddhisme, ce sont des témoins de son expansion, des influences qui se sont exercées sur les milieux bouddhistes, ainsi que des croyances, des légendes, du symbolisme, des pratiques pieuses de ces milieux. Leur étude est donc inséparable de celle des sources scripturaires. Les données qu'ils fournissent illustrent celles des textes qui, réciproquement, servent à les expliquer. Elles nous permettent souvent de constater, dans la vie extérieure de l'Église bouddhique, les effets des enseignements doctrinaux et d'en mesurer la popularité. C'est ainsi que les innombrables représentations plastiques des événements des vies antérieures du Buddha nous renseignent immédiatement, par leur abondance même, sur l'énorme importance prise dans la prédication religieuse par les récits édifiants.

Pour la connaissance du bouddhisme, les monuments archéologiques bouddhiques ont le même intérêt que les monuments archéologiques chrétiens pour celle du christianisme. Les philologues qui les ont négligés se sont privés d'un précieux appoint d'information. Toutefois, il ne convient pas de leur demander plus qu'ils ne peuvent donner et les inductions sur les idées bouddhiques que certains auteurs ont voulu fonder sur la seule étude des représentations, sans avoir égard aux textes, restent chimériques. Quelle valeur aurait un tableau des idées chrétiennes reconstitué uniquement d'après les peintures des catacombes, les reliefs des sarcophages antiques et les sculptures de nos cathédrales, en laissant de côté la littérature et l'histoire du christianisme? Privilégié par rapport au domaine védique qui n'a pas d'archéologie, celui du bouddhisme requiert l'utilisation simultanée et équilibrée des deux

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
classes de sources dont dispose son étude : les monuments figurés et les documents philologiques.

§ 1931. Piliers bouddhiques. Plusieurs des piliers inscrits qui nous restent de l'époque d'Aśoka (250 av. J.-C.) peuvent être considérés comme les plus anciens monuments bouddhiques connus, non que les inscriptions d'Aśoka soient exclusivement bouddhiques, mais parce que plusieurs de ces piliers ont été dressés pour commémorer des actes de piété bouddhiste ou portent des inscriptions concernant la religion bouddhique (§ 284). De nombreux autres piliers analogues, parfois imités de ceux-ci, se rencontrent encore isolés ou faisant partie de l'architecture des constructions.

§ 1932. Stūpa. Nous savons, par une inscription d'Aśoka même à Nigālīsāgar et par la tradition littéraire, que, dès avant l'époque de ce roi, existaient des *stūpa* ou «tumuli», dont il ne reste malheureusement presque rien. Mais les monuments du type des *stūpa* sont ultérieurement parmi les plus importants de ceux qui nous ont été conservés. Ces tumuli constituent soit des reliquaires (*caitya,* proprement «choses qui se rapportent aux *cityā*», restes provenant du bûcher de crémation», mais pratiquement «sanctuaire»), soit des édifices commémoratifs, soit des symboles cosmiques (Mus). Ils sont généralement bouddhiques mais non pas toujours (Foucher). Le premier sur lequel nous ayons un témoignage est un *stūpa* votif du Buddha Konākamana agrandi par Aśoka (édit. de Nigālīsāgar), mais disparu.

Les plus anciens éléments conservés de *stūpa* bouddhiques sont, par ordre chronologique, la balustrade du *stūpa* n° 2 de la colline de Sāñcī (Inde Centrale, Mālva, près de Bhopal) qui en porte plusieurs et celle du *stūpa* de Bhārhut (Inde Centrale, au sud-ouest de Kauśambī), puis les portes Sud, Nord, Est et Ouest du *stūpa* n° 1 et la porte du *stūpa* n° 3 de Sāñcī. Ils remontent à la période des Śuṅga (milieu du II° siècle av. J.-C., § 415). Ils sont ornés de bas-reliefs encadrés d'abord dans des médaillons circulaires, puis dans des panneaux carrés ou répandus sur toute la surface des linteaux. La présence du Buddha n'est jamais indiquée sur ces sculptures que par des symboles : elles n'en représentent pas moins nombre de légendes bouddhiques, à commencer par celles qui concernent les vies antérieures du Buddha (*jātaka,* § 1967, 1993).

Au Sud, dans la région de la basse Kṛṣṇā, se trouve le *stūpa* dit d'Amarāvatī, admirable monument de marbre autrefois doré, lamentablement saccagé à l'époque moderne, qui remonte à l'ancienne école d'art bouddhique de Bhārhut et de Sāñcī par certains éléments de sa décoration, mais appartient, par la plupart des autres, à toute la période de la dynastie des Andhrabhṛtya (70 av. J.-C. à 200 environ après) et à une partie de la période consécutive. Dans la même région sont les *stūpa* de Rāmareddipalli et de Nāgārjunikoṇḍa, ce dernier, des II°-III° siècles ap. J.-C., près duquel il est possible que le patriarche bouddhiste Nāgārjuna ait passé la fin de sa vie (§ 2020).

Dans le Nord-Ouest de l'Inde et dans les régions adjacentes aujourd'hui afghanes où le bouddhisme a été florissant et que traversa la route de l'expansion indienne vers l'Asie Centrale depuis le temps

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des Indo-Scythes, les ruines des *stūpa* sont encore assez nombreuses. Dans cette région, les *stūpa* sont appelés *tōp*, orthographié généralement *tope* dans les publications européennes.

Toute une série de *stūpa* sont réputés être des fondations d'Aśoka (ils sont dits *dhammarājika*), ce qui est vrai dans une certaine mesure, car ils appartiennent en fait à l'époque des Maurya ou à celle des Śuṅga (Foucher), qui a immédiatement suivi. On trouve successivement dans ce groupe, à Sārnāth près de Bénarès, un grand *stūpa* fort remanié jadis et fort délabré à présent qui s'appelle aujourd'hui Dhamek; sur la route de Kābul, les *stūpa* de Manikyāla (au sud-est de Takṣaśilā), de Takṣaśilā, d'Ahin-Pōṣ à Jelālābād, ancienne Nagarahāra surnommée par les Grecs Dionysopolis (Foucher). Un grand nombre d'autres *stūpa*, quelques-uns aussi anciens, la plupart plus récents, jalonnent l'ancienne route reliant le Gandhāra à la Bactriane par le Lampaka et le Kapiśa. Les plus notables sont celui de Shpola, à la passe du Khaibar, ceux de la région de Jelālābād et Haḍḍa, ceux du Kapiśa, au Bēgrām (= ruine de ville) de Kāpiśī (*stūpa* de Rahula) et à Tōp-Darrah, où la construction, une des plus vastes (75 mètres de tour à la base du corps cylindrique), est très probablement celle que la tradition attribue dans cette région à Kaniṣka (Foucher). Citons enfin dans l'ancienne Bactriane, au nord de l'Hindukuš, ceux de Haibāk et de Bactres (Tōp-é-Rustam et Chark-é-Falaq). [Pour les régions en question, voir cartes t. I, fig. 21, p. 206 et fig. 22, p. 216.]

A Ceylan, terre essentiellement bouddhique, les *stūpa* et *caitya*, sont nombreux, sous le nom de *dāgaba* (vulgairement *dagoba*, du skr. *dhātu-garbha* «réceptacle à reliques»). Six des principaux se trouvent à l'ancienne capitale Anurādhapura; ce sont ceux de Thūpārama, Ruvanväli, Abhayagiri, Jetavana, Laṅkārāma et Marīcavatti.

§ 1933. **Monastères.** En général les *stūpa* faisaient partie de groupes d'édifices bouddhiques comprenant également des *vihāra* (cellules pour les moines ou chapelles pour les images) et les communs nécessaires à toute agglomération humaine (salles de réunion, cuisines, bains, etc.), l'ensemble constituant le monastère (*saṅghārāma*). Les *vihāra* ont moins bien résisté aux siècles que les masses compactes des grands *stūpa*. Partout, en pays bouddhique, les plus frappants et nécessairement les mieux conservés sont ceux qui s'abritaient dans des grottes naturelles ou artificielles. Ces grottes forment en général des salles de chapitre, des réfectoires, des dortoirs, des cellules, des niches à images ou chapelles et des communs, le tout orné de sculptures, voire de peintures, et entouré de *caitya*.

En Afghanistān, les anciens emplacements des monastères, comme les *stūpa*, jalonnent l'ancienne grande route des échanges. Au Gandhāra, du côté indien, ils sont plus largement disséminés aux alentours des anciens centres de peuplement (Foucher). Dans ces régions, les plus célèbres de ceux qui utilisaient des grottes sont ceux de Haibāk au nord de l'Hindukuš et surtout de Bāmiyān au flanc sud du même massif, près de la passe d'Āk-Robāt, où existent des peintures murales et, sculptés dans la falaise, de grands Buddha, dont un de 53 mètres de haut (§ 2318).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dans l'Inde même, les monastères rupestres sont forcément mieux conservés. Ils sont surtout répartis dans l'Ouest, à Bhājā et Beḍsā, près de Puṇā au pays marathe, antérieurs à l'ère chrétienne, et à Ellora, Nāsik et Kārle, dans la région de Bombay, un peu plus récents. A Bhājā les vestiges de monastère sont particulièrement nets. Dans les autres sites, les monuments consistent surtout en *caitya* se dressant dans des grottes. Les pourtours des entrées de grottes sont généralement sculptées en fausses façades de constructions. Plus au Sud, dans les dépendances de Haidarabād, sont les grottes d'Ajaṇṭā, célèbres par leurs peintures murales de l'époque gupta. Parmi les monastères construits, le plus vaste dont il reste les vestiges est jusqu'ici celui de Pahārpur, au Bengale, paraissant dater de la période pré-pāla, avant 850 (K. N. Dikshit).

§ 1934. A Ceylan, les ruines de *vihāra* abondent dans les grands centres anciens, capitales successives et lieux saints. Plusieurs *vihāra* étaient des monuments rupestres tel le Galvihāre, grotte artificielle au fond de laquelle est un grand Buddha taillé dans le roc, telles encore les grottes de Dambulla où le roi Vaṭṭagāmaṇi Abhaya, exilé de sa capitale par les conquérants tamouls de 38 à 24 av. J.-C., aurait séjourné un certain temps. D'autres *vihāra* sont en partie creusés dans le roc, en partie construits, comme l'Isurumuniyavihāra d'Anurādhapura. Dans cette ville, on retrouve, à défaut des vestiges du Mahāvihāra (§ 467), ceux de l'Abhayagirivihāra (§ 486). Au centre de l'île, près de Matale, est l'Aluvihāra, où les Écritures bouddhiques auraient été mises par écrit pour la première fois et se trouveraient sur feuilles d'or et enfermées dans un rocher.

Certains *vihāra* témoignent, quoique bouddhiques, d'une conservation de culte ou d'un culte annexe surajouté, de divinités brahmaniques, comme au Devarājavihāra de Dambulla où *devarāja* «roi des dieux», habituellement Indra, désigne Viṣṇu.

§ 1935. **Monuments divers.** En dehors des *stūpa* et *vihāra*, de nombreux vestiges de constructions bouddhiques attestent encore l'ancienne activité de la religion. Certains peuvent être considérés comme des temples, surtout à Ceylan (par exemple le Daladamaligava, ou «temple de la dent-relique», construit au XIVe siècle par Parakramabāhu III, à Kandy). On peut classer dans cette catégorie les édifices autres que les *stūpa* et les monastères, comme les *prāsāda* (pāli *pāsāda*), les *kūṭāgāra*, les *maṇḍapa* et les *harmikā* (p. *hammiya*), lesquels sont d'ailleurs rarement isolés et d'ordinaire accompagnent les monastères et les temples.

Les *prāsāda* sont des palais à terrasses, tel le Lohapāsāda d'Anurādhapura à Ceylan qui servait aux assemblées capitulaires (§ 468) et avait primitivement neuf étages, mais qui a été détruit et reconstruit plusieurs fois, en sorte que ses vestiges actuels ne répondent aucunement à son état primitif. Tel est encore le Sat Mehal prāsāda de Polonnaruva, à sept étages, les monuments de ce genre symbolisant souvent le Meru, montagne axe du monde.

Les *kūṭāgāra* sont des pavillons pointus à belvédères, formant des éléments de *prāsāda*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les *maṇḍapa* sont des halles sur piliers dont on connaît un bel exemple à Nāgārjunikoṇḍa (Longhurst).

Les *harmikā* sont des maisons de pierre et, dans un sens spécial, de petits pavillons carrés placés au sommet des *stūpa*.

Les *vihāra*, les *pāsāda* et les *hammiya* forment, avec les *aḍḍhayoga* (sortes de constructions mal identifiées) et les *guhā* ou «grottes», les cinq sortes de «lieux de coucher» (*lena*, skr. *layana*) permis aux moines par le canon pāli.

On peut encore rattacher aux monuments divers les étangs carrés avec escaliers, fréquents dans les *saṅghārāma* et les constructions en terrasses entourant les arbres sacrés : le *bodhidruma* de Bodhgayā, un pippal (*Ficus religiosa Lin.*) et ses rejetons. Un rejeton du bodhidruma, «arbre de l'Éveil», se trouve encore à Bodhgayā, au lieu même qui passe pour avoir été celui de l'Éveil du Buddha ; un autre est proche du Lohapāsāda à Anurādhapura.

§ 1936. **Statues et figurations.** La personne du Buddha n'a pas été représentée dans les premiers siècles du bouddhisme. Les textes les plus anciens le décrivaient comme un être si exceptionnel qu'il était matériellement impossible de le figurer tel qu'il était dépeint avec ses trente-deux signes caractéristiques essentiels et ses quatre-vingts signes secondaires. Et il est certain que, même avant que les spéculations religieuses aient doté sa personnalité de tous ces signes merveilleux, au temps où on n'avait pas encore perdu le souvenir de son aspect humain, on n'avait pas fixé cet aspect par des représentations; on avait eu scrupule à le faire. Pendant plusieurs siècles, il a été symbolisé par des figurations de l'arbre sous lequel il avait connu l'Éveil, du trône où il était alors assis, de la roue de la Loi qu'il avait bientôt après mise en mouvement par le moyen de son enseignement, ou encore de l'empreinte de ses pas, ou enfin du *stūpa*, symbole du nirvāṇa. Les figurations de ce genre se trouvent principalement dans les sculptures des grands *stūpa* (§ 1932). Plusieurs empreintes de pas sont encore révérées comme telles et sont de très grandes marques dans le roc, en rapport avec la taille immense attribuée au Buddha. La plus célèbre empreinte est celle de Ceylan, au Sumanakūṭa, «Pic de Sumana» (il s'agit d'un *devinda* «souverain des dieux», du nom de Mahāsumana, «Grand-Heureux»), connu en géographie sous le nom de Pic d'Adam, les Musulmans voyant dans l'empreinte en question celle du pied d'Adam quittant le Paradis terrestre situé à Ceylan. Les śivaïtes, de leur côté, voient dans cette empreinte celle du pied de Śiva. De même, à Bodhgayā, une autre marque du même genre est considérée par les bouddhistes comme due au Buddha, par les non-bouddhistes comme une trace de pas de Viṣṇu qui, depuis la période védique, est réputé avoir enjambé les trois mondes en trois pas (§ 641, 1040).

Les statues du Buddha sous forme humaine apparaissent au commencement de l'ère chrétienne dans le Nord-Ouest à une date controversée (t. III), en dérogation à l'usage traditionnel de ne pas représenter le Buddha. Il convient donc d'admettre que les premières d'entre elles émanent de milieux peu orthodoxes comme pouvaient

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
l'être ceux, mi-grecs mi-indiens, où, présisément, l'iconographie du Buddha dénote une influence grecque (Foucher). Certains auteurs pensent toutefois que les premières images du Buddha ont été exécutées par l'école purement indienne de Mathurā (Coomaraswamy, van Lohuizen de Leeuw). Finalement acceptées et répandues dans tout le monde bouddhique, dans l'Inde et hors de l'Inde, les images du Buddha, parfois gigantesques (§ 1933), debout ou assis quand il est représenté durant sa vie, ou couché quand on voulait évoquer sa Totale Extinction (*parinirvāṇa*) à la mort, sont un des témoignages les plus communs du culte de sa personne, secondairement développé par rapport au bouddhisme primitif et ensuite généralisé.

Nombre de statues du Buddha portent, inscrite à leur base ou sur la stèle de fond qu'elles présentent souvent, la formule *ye dhammā...* (§ 2280).

En dehors des statues du Buddha, il en existe un grand nombre des Buddha antérieurs, des Bodhisattva, des divinités admises par le bouddhisme, des saints, etc. Les représentations sont souvent stéréotypées d'après des canons très précis, car elles doivent servir de thèmes à des méditations minutieusement déterminées. Aux sculptures il faut rattacher toute l'iconographie, mais conservée seulement à basse époque, des peintures sur toile, des miniatures et des planches de livres.

Tout cet ensemble iconographique, largement éclairé par les textes qui le décrivent (*sādhana*, *tantra*), est une source capitale d'information sur la religion bouddhique pratique. De plus, les bas-reliefs et les décorations d'édifices religieux illustrent la légende et la tradition bouddhiques relativement aux faits et gestes du Buddha et aux événements non seulement de ses vies antérieures supposées, mais encore de l'histoire des premières communautés bouddhiques. Ils commémorent sur place ces événements, ou tout au moins indiquent quelles traditions et quelles dévotions avaient cours dans les lieux où nous les trouvons et aux temps qui les ont produits.

§ 1937. Reliques et reliquaires. Le culte des reliques corporelles (*śarīra* ou *śārīrikadhātu*) attesté par la tradition dès le moment de la crémation du Buddha, est bien confirmé par de nombreuses trouvailles archéologiques. Outre la célèbre «dent», un gros morceau d'ivoire, conservée à Ceylan (§ 1909), maints fragments d'os ont été trouvés enfermés dans des cassettes de pierre ou de métal, parfois engagées les unes dans les autres, et enfouies dans des *stūpa*. Les principaux de ces reliquaires sont celui de Piprāhvā, près de Kapilavastu, qui est en cristal et porte une inscription en caractères voisins de ceux d'Aśoka, remontant par conséquent au IIIe siècle av. J.-C., le reliquaire de Bīmarān, en or, où ont été trouvées des monnaies d'Azès à l'état de neuf et qui date conséquemment du Ier siècle av. J.-C., celui dit de Théodoros, au Bajaur, celui de Kaniṣka, à Pešāvar (§ 290, site de Ṣah-jī-kī-Ḍherī) et celui du Mahācaitya de Nāgārjunikoṇḍa.

Les reliques du Buddha ne sont pas les seules que les bouddhistes aient pieusement conservées. Le *stūpa* III de Sāñcī a livré en deux reliquaires celles des grands disciples Moggallāna et Sāriputta.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

La plupart du temps les reliques enfermées dans les cassettes sont accompagnées de petits objets précieux ou votifs : monnaies, feuilles d'or battu, perles, morceaux de pierres précieuses, lampes, statuettes.

Aux reliques peuvent se rattacher de petits textes sacrés qui en tiennent lieu : ce sont des *dharmaśārīra* «reliques de la Loi». Ces textes sont parfois simplement la formule *ye dharmā...*, parfois des formules plus étendues du type des *dhāraṇī* (§ 2003). Ils sont gravés sur métal ou feuilles de palmier, ou (dans le Nord-Ouest) écrits sur écorces de bouleau roulées, ou sur papier aux époques tardives. Dans certains cas, ils sont gravés ou moulés sur argile. On les trouve aussi et même surtout dans les statues bouddhiques creuses qu'ils servent en quelque sorte à consacrer. Toujours, ils sont les témoins des préoccupations pieuses des donateurs et de ceux qui ont exécuté les commandes de ceux-ci.

b. *Sources numismatiques et épigraphiques*

§ 1938. **Monnaies.** Les données de la numismatique n'ont le plus souvent qu'une importance indirecte pour l'étude du bouddhisme, dans la mesure où elles aident à fixer l'histoire politique à laquelle le bouddhisme a été mêlé. Elles peuvent donner cependant des indications sur l'adoption de la foi bouddhique par certains souverains. Ainsi une monnaie de Kaniṣka (t. I, p. 179, fig. 15, n° 20) confirme l'importance du bouddhisme dans son empire, importance attestée par les textes, mais cette monnaie appartient à des séries prouvant, en dépit du silence des textes à cet égard, que le bouddhisme a été loin d'être la religion exclusive de Kaniṣka ou de ses sujets (§ 443). La même monnaie présente une image du Buddha debout, qui fournit par sa date un point de repère précieux pour l'histoire de la figuration du Buddha.

§ 1939. **Inscriptions.** Les inscriptions, plus souvent que les monnaies, sont des sources capitales pour l'histoire du bouddhisme. Elles sont fréquemment les plus solides garanties que nous ayons de l'ancienneté de textes que, sans elles, on pourrait toujours soupçonner d'avoir été exagérément vieillis par la tradition. Elles sont, d'autre part, éventuellement des témoins irrécusables de l'état et du succès, voire de l'existence de la religion bouddhique en certaines régions et à certaines époques.

Les inscriptions d'Aśoka (§ 283-285) sont des données fondamentales parce qu'elles sont des témoignages sommaires, mais certains et datés, non seulement de l'attitude réelle du grand roi envers le bouddhisme, attitude souvent très tendancieusement présentée dans la tradition scripturaire, mais encore de l'état du bouddhisme au milieu du IIIe siècle av. J.-C., de l'existence d'un culte des lieux saints et des Buddha des âges passés, ainsi que de l'existence de textes voisins de ceux qui nous sont connus par le canon pāli.

Les inscriptions explicatives des figurations sur les monuments comme celles du stūpa de Bhārhut, par exemple, garantissent l'existence dès le IIe siècle av. J.-C. de légendes déjà fixées telles qu'elles

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

paraissent dans la littérature canonique et présentent une terminologie précieuse à comparer avec celle de cette littérature. Des inscriptions de même époque à Sāñcī prouvent déjà la distinction des grandes divisions du *Suttapiṭaka* (§ 1954). Plus tard, une inscription de Kaniṣka, au IIe siècle de notre ère, fait allusion au *trepiṭaka*, c'est-à-dire à l'ensemble du canon sous une forme analogue à celle qu'il revêt à Ceylan (§ 1947). Celle du chapiteau des Lions à Mathurā mentionne la secte des Sarvāstivādin (§ 290). Des stances de la *Jātakamālā* par Āryaśūra sont reproduites dans des inscriptions des grottes d'Ajaṇṭā au VIe siècle. Ce sont là des faits de valeur inestimable dans l'état d'incertitude de la chronologie fondée uniquement sur les textes.

Des inscriptions peuvent confirmer la localisation des lieux saints importants comme celui de la mort du Buddha, identifié grâce à une mention portée sur le couvercle d'une urne de cuivre trouvée *in situ* à Kasia (§ 2209).

Par ailleurs, les inscriptions révèlent la vogue spéciale de certaines catégories de textes en une région donnée : une inscription de Mihintale à Ceylan commémore une fondation de cellules plus nombreuses pour les moines récitant l'Abhidhamma que pour les spécialistes des Sutta et surtout du Vinaya. Les donations faites en faveur des bouddhistes par les rois śivaïtes de Valabhī (§ 487) sont une preuve du succès de la religion dans une importante partie du peuple. La réunion à Bodhgayā d'inscriptions chinoises et d'autres dues à un moine singhalais confirment l'existence, alléguée par les textes bouddhiques de l'Inde centrale, de relations avec les contrées lointaines aux VIe et VIIe siècles (§ 300). En bien des régions de l'Inde, les inscriptions votives ou de donation restent les seuls témoins d'une persistance du bouddhisme déclinant.

Enfin, il n'est pas jusqu'à la langue des inscriptions qui ne fournisse des points de comparaison précieux avec celle des textes, concourant par là à la datation au moins approximative de ceux-ci.

c. *Sources philologiques*

§ 1940. **Les textes.** Les textes constituent la grande masse des sources des études bouddhiques. Cette masse est extrêmement considérable et des plus variées, parce qu'elle est constituée par des écrits émanant de régions multiples de l'Inde et de l'Asie entière et appartenant à tous les temps depuis les derniers siècles avant notre ère.

On doit y distinguer d'abord les écrits canoniques, c'est-à-dire ceux qui passent traditionnellement pour contenir la parole même du Buddha (*buddhavacana*), ou au moins l'enseignement du Buddha (*buddhaśāsana*).

Les écrits non-canoniques sont des commentaires sur les canons, des œuvres d'exégèse, des compositions religieuses originales, des compilations pieuses, des histoires du bouddhisme, des chroniques de lieux saints, buts de pèlerinages, monastères, des ouvrages de propagande pour ces lieux saints et ces monastères, ou pour le culte des reliques, des traités techniques de rituel, de méditation, d'iconographie et aussi de grammaire pour la pleine intelligence des textes, ainsi

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

que des lexiques, voire des traités de médecine pour le bénéfice des fidèles.

Le tout existe au moins partiellement en différentes langues. Nous décrirons ici les œuvres en langues indiennes ou traduites en langues étrangères, à l'exclusion des œuvres directement composées dans ces langues. Ces dernières œuvres, en effet, ne constituent pas des sources pour l'étude du bouddhisme indien, mais bien pour celle des développements locaux du bouddhisme exporté, qui seront envisagés au tome III, tandis que les traductions d'œuvres bouddhiques indiennes doublent, complètent et fréquemment remplacent leurs originaux le plus souvent perdus. Nous étudierons successivement les littératures bouddhiques en langues indiennes et leurs traductions dans la mesure où celles-ci complètent notre connaissance ou notre intelligence des originaux.

En dehors des littératures bouddhiques proprement dites, il est encore une autre classe d'écrits qui font partie des sources des études bouddhiques et que nous envisagerons ensuite, à savoir les allusions au bouddhisme dans les livres non-bouddhiques de l'Inde ou dans ceux des pays étrangers.

Les littératures bouddhiques indiennes

§ 1941. **Les canons.** Selon la tradition, aussitôt après la mort et la crémation du Buddha, ses disciples se sont réunis en un concile à Rājagṛha, capitale du Magadha, pour récapituler et fixer ses enseignements, pour en former un recueil canonique. Cependant, les diverses sectes bouddhiques dont les écrits nous sont connus ont des canons différents, non seulement dans le détail de leur teneur, mais par les langues mêmes en lesquelles ils sont rédigés. Or, la collection canonique de Rājagṛha n'a pu être écrite que dans la langue usuelle du Magadha et des provinces circonvoisines où le Buddha avait prêché et dont les fidèles s'étaient réunis en concile. Par conséquent, les canons qui ne sont pas en cette langue ne peuvent représenter qu'indirectement, par traduction ou imitation, le canon primitif. Seul, le canon de Ceylan et d'Indochine, rédigé dans la langue que depuis le XVIIe siècle nous appelons *pāli* (§ 104 et suiv.), mais qui n'est pas désignée ainsi dans les sources (le mot y est employé pour désigner le texte canonique par opposition au commentaire), se trouve donné, notamment par le grand commentateur Buddhaghosa, comme étant en langue magadhienne (*māgadhī*, *magadhabhāsā*). Seul, il pourrait donc passer pour représenter le canon primitif, quoique avec des additions, car il fait allusion à des faits largement postérieurs au premier concile, traitant par exemple du second qui se place un siècle après le premier. Cependant, la légitimité de la désignation du pāli comme langue magadhienne est douteuse (§ 1944).

Nous ne posséderions donc plus que des canons d'écoles bouddhiques diverses, tous secondaires par rapport à un canon ou à un rudiment de canon primitif perdu. Encore ne possédons-nous intégralement que le canon pāli. Les autres ne nous sont parvenus qu'en partie et seulement par fragments ou en traductions tibétaines ou chinoises.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

§ 1942. Traditions sur les langues des canons. Une tradition contenue dans un ouvrage médiéval de date indéterminée, rédigé en sanskrit, la *Vimalaprabhā*, veut que les textes bouddhiques aient été écrits en 96 pays en 96 langues différentes, mais, à côté de cette affirmation sûrement excessive, indique que les conciles ont établi les trois *piṭaka* (c'est-à-dire le canon pāli) en langue du Magadha, les *sūtrānta* en langue du Sindhu, les *pāramitā* en sanskrit, les *mantra* et *tantra* en sanskrit, prākrit, apabhraṃśa et en langues barbares (N. Dutt). Ces indications concordent assez bien avec ce que nous constatons en examinant l'ensemble des littératures bouddhiques canoniques ou non, sauf en ce qui concerne la rédaction des *sūtrānta* en langue du Sindhu, pareils textes, contenant les discours du Buddha, étant en pāli ou en sanskrit plus ou moins correct et la langue du Sindhu (le sindhī ? — ce pourrait être un apabhraṃśa, mais celui-ci est mentionné tout auprès) ne nous étant attestée ni comme langue ancienne ni comme langue bouddhique. En effet, les *Prajñāpāramitā* sont bien en sanskrit et les textes tantriques (comprenant des formules appelées *mantra* ou *dhāraṇī*) sont en sanskrit et dans les diverses formes de moyen-indien qu'on peut désigner sous les noms de prākrit et d'apabhraṃśa. Mais une tradition plus ancienne nous livre des renseignements plus difficiles à interpréter. Émanant de documents sanskrits du VIIIe siècle (Lin Li-kouang) utilisés en particulier par l'historien tibétain Buston (§ 260), ils distinguent quatre langues canoniques correspondant respectivement aux quatre principales sectes bouddhiques qu'ils reconnaissent; le sanskrit pour les Sarvāstivādin et Mūlasarvāstivādin, le prākrit pour les Mahāsāṅghika, l'apabhraṃśa pour les Saṃmitīya et la paiśācī pour les Sthavira, ou encore donnent la même liste en inversant les attributions de l'apabhraṃśa et de la paiśācī, ou enfin en remplaçant la mention de la paiśācī par celle de la «langue intermédiaire» (*bar mar 'oṅ ba'i chig* ou *'briṅ du 'don pa'i chig*) avec des variations d'attribution. Abstraction faite de ces variations, preuves d'incertitude dans la tradition, ces indications sont présentement pour nous en partie déroutantes, parce que nous ne connaissons pas d'écritures bouddhiques entièrement en prākrit ou apabhraṃśa ni aucunement en paiśācī et que nous ne savons pas exactement ce que désigne le terme de «langue intermédiaire». Il peut s'agir dans ce dernier cas du «sanskrit mixte» (§ 99) tel qu'il est attesté par le *Mahāvastu*, ouvrage mahāsāṅghika (§ 2002), car un des renseignements en question attribue précisément la «langue intermédiaire» aux Mahāsāṅghika au lieu du prākrit. Le sanskrit mixte, un moyen-indien, peut d'ailleurs avoir été parfois qualifié de prākrit. Il est possible, d'autre part, que la paiśācī (tib. *śa-za'i skad*) soit ici tout simplement le pāli désigné par référence aux *piśāca* (*śa-za*) comme substituts des *rākṣasa* (*śa-za-srin-po*) dont Ceylan est le pays par excellence. De toute façon, il semble bien résulter des indications traditionnelles sur les langues des sectes bouddhiques qu'elles comprenaient une variété de dialectes moyen-indiens plus grande que les sources conservées ou traduites en tibétain et en chinois ne nous l'indiquent. Les quatre langues indiquées sont également groupées dans les idées des rhétoriciens sanskrits (par exemple, *Kāvyamīmāṃsā*, VII, 33, Renou).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

§ 1943. **Autorité des diverses langues bouddhiques.** Il est certain que les bouddhistes ne se sont pas scrupuleusement attachés à la conservation de la langue même du Buddha. Les termes de celle-ci ont pu, sans perdre de leur autorité, être accommodés ou traduits par chacun en son patois ou sa langue propre. Aucune nécessité de conservation exacte des sons mêmes du texte sacré n'est ressentie comme c'est le cas pour le Veda. C'est uniquement dans un usage magique des formules des *dhāraṇī*, ou parfois de textes doctrinaux employés pour leur vertu inhérente, que la traduction s'est trouvée évitée et remplacée coûte que coûte par une transcription phonétique, même dans les écritures s'y prêtant médiocrement comme celle du chinois. L'enseignement bouddhique général n'a pas regardé à la façon de réciter la parole du Buddha, pourvu que l'interprétation en restât fidèle. C'est ce qui a permis au bouddhisme de se propager d'abord à travers les provinces de l'Inde, ensuite en pays lointains de la même manière que le christianisme et d'admettre, comme celui-ci, dans l'orthodoxie, des fidèles ignorant la langue originale des Écritures. Il en résulte aussi que le pāli ne saurait avoir, même s'il a plus de chances que les autres langues canoniques de se rapprocher de la langue du Buddha, un privilège exclusif d'autorité.

Il en est ainsi en fait et il semble même que ce soit en droit selon la tradition. En effet, le droit pour chacun d'étudier en sa propre langue la parole du Buddha paraît bien accordé par plusieurs canons conservés en chinois (Lin Li-kouang). Il le serait aussi par le canon pāli, s'il fallait interpréter avec Oldenberg, Winternitz, Lin, etc., un passage célèbre mais ambigu (*Vinaya*, II. 139) : *anujānāmi... sakāya niruttiyā buddhavacanaṃ pariyāpuṇituṃ* «Je prescris qu'on apprenne la parole du Buddha chacun en son propre dialecte». Mais, selon Buddhaghosa suivi par Childers, W. Geiger, etc., «dans le propre dialecte du Buddha» (E. J. Thomas : «dans sa propre grammaire»), ou peut-être simplement et sans rien sous-entendre, en prenant *nirutti* dans son acception la plus normale : «Je prescris d'apprendre la parole du Buddha avec son interprétation verbale propre» ; ce qui n'exclut d'ailleurs pas les accommodements de prononciation et de grammaire.

Seule est proscrite clairement dans les mêmes sources la mise en vers à la manière védique (*chandas*) de la parole du Buddha, ce qu'on interprète souvent comme une proscription de la langue sanskrite ou de la sanskritisation des textes, pourtant largement usitées à travers les littératures bouddhiques, mais qu'on doit bien plutôt entendre comme l'interdiction d'accommoder la parole du Buddha à la mode d'une littérature religieusement rejetée par le bouddhisme ou simplement à la mode poétique, où la valeur technique des expressions canoniques peut être perdue de vue.

De toute façon, il a été couramment admis que le Buddha lui-même avait prêché en diverses langues selon les auditeurs auxquels il avait affaire, humains, divins ou autres. Par conséquent, la parole du Buddha a généralement été considérée par les bouddhistes non comme devant rester liée à une forme linguistique déterminée mais comme devant surtout être comprise de tous.

Nous étudierons successivement les canons qui nous sont conservés,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

totalement ou par fragments, en langues indiennes, pāli et sanskrit plus ou moins mêlé de moyen-indien et les littératures non canoniques afférentes.

1° Littérature bouddhique en pāli

A. *Littérature canonique pāli*

§ 1944. Le Canon pāli et sa langue. Le canon pāli est celui du bouddhisme actuel de Ceylan, de Birmanie, du Siam, du Cambodge et du Laos et c'est de Ceylan qu'il a été apporté en ces pays d'Indochine. Il a été en usage jadis dans l'Inde du Sud, mais toujours en relation avec Ceylan. Il est donc essentiellement le canon singhalais. Les chroniques singhalaises attestent d'ailleurs qu'il a été fixé dans l'île au Ier siècle av. J.-C., mais il n'y a pas été formé de toutes pièces et sa langue n'est pas singhalaise. Les anciennes formes de moyen-indien d'où dérive le singhalais moderne et qui ont été usuelles à Ceylan au temps même où il y était élaboré, sont attestées par des inscriptions de ce temps et diffèrent du pāli en lequel il est rédigé. Il a donc été apporté de l'Inde avec sa langue. Le moyen-indien avait d'ailleurs été mis en usage à Ceylan tout à fait indépendamment de lui, parce que longtemps auparavant, au Ve siècle av. J.-C., à l'époque de la conquête de l'île par Vijaya (§ 466), tandis que le bouddhisme n'y a été introduit qu'à partir de 242 av. J.-C. sur l'ordre d'Aśoka (§ 467).

La dénomination de *māgadhī*, nom réel du pāli (§ 1941) est embarrassante du fait que le pāli ne présente pas les caractéristiques de la langue décrite comme *māgadhī* par les grammairiens et employée au théâtre (§ 111, 112). On admet d'ordinaire que cette désignation est inadéquate et n'a été appliquée à la langue en question que par hypothèse, cette langue étant censée représenter celle du Buddha qui avait prêché au Magadha, Mais il faut observer que la *māgadhī* dramatique est très postérieure à l'époque du Buddha et même du canon pāli, qu'elle ne se confond pas même complètement avec la langue employée au IIIe siècle av. J.-C., en plein Magadha par Aśoka, roi de Magadha (J. Bloch) et que le pāli pourrait donc représenter une māgadhī réelle du Ve siècle. Buddhaghosa, qui était précisément né au Magadha, appelait le pāli «māgadhī», tout en le voyant évidemment tout différent de la *māgadhī* dramatique et de sa propre langue maternelle (§ 1990). Il est encore possible que le pāli ait été considéré à Ceylan comme étant du Magadha parce qu'apporté par les envoyés du roi de Magadha Aśoka. Dans ces conditions le pāli aurait pu recevoir la qualification de *māgadhī*, tout en provenant d'une province de l'immense empire magadhien autre que le Magadha proprement dit.

Des hypothèses variées ont été émises, fondées sur des indices souvent faibles, pour lui attribuer une autre région d'origine que ce Magadha proprement dit (§ 104). La plus en faveur suppose que le pāli provient de la région d'Ujjayinī où Mahinda qui l'a apporté à Ceylan a dû passer sa jeunesse. Mais il faut compter aussi qu'avant

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d'être fixé par la diffusion du canon écrit, il a pu subir à Ceylan au contact du parler moyen-indien qui s'y trouvait déjà acclimaté une adaptation qui a pu lui faire perdre beaucoup de caractères magadhiens originels. Son nom de *māgadhī* le rapproche en tant que langue canonique de l'*ardhamāgadhī* «semi-magadhien», dont se serait servi, à la même époque que le Buddha et dans les mêmes régions, le Mahāvīra et qui est la langue du canon jaina ancien (§ 114). L'*ardhamāgadhī* jaina a gardé beaucoup de caractères magadhiens, mitigés par son extension vers l'Ouest, ce qui explique son nom. La *māgadhī* bouddhique en a pu perdre davantage pour parvenir à Ceylan et en s'y acclimatant, tout en ayant gardé un nom secondairement justifié par le fait qu'elle avait été introduite à Ceylan par les envoyés du roi de Magadha.

Les «magadhismes» relevés dans le canon pāli sont en tout cas peu significatifs parce qu'ils se présentent dans des contextes déterminés où ils peuvent avoir été réintroduits : propos prêtés à des docteurs magadhiens (*Sāmaññaphalasutta*), discussions censées tenues au Magadha entre le thera Tissa et des hérétiques (*Kathāvatthu*)

Formé librement à ses origines, le pāli a été soustrait à l'évolution linguistique naturelle d'abord par la fixation des textes par écrit au Ier siècle av. J.-C., ensuite par l'action conservatrice mais parfois arbitrairement normalisante des grammairiens depuis les premiers siècles de notre ère. Cette dernière action aurait pu être très grande depuis le grammairien Aggavaṃsa (XIIe siècle) pour éliminer progressivement de la tradition manuscrite d'authentiques leçons anciennes qui se seraient trouvées condamnées (H. Smith).

§ 1945. **Le Canon pāli et son École.** Le canon pāli est celui de la secte bouddhique des *Thera* (skr. *Sthavira*), les «Anciens» ou les «Doyens». Il représente le *Theravāda* «l'opinion des Anciens» et ceux qui le suivent sont dits *Theravādin* «tenants de l'opinion des Anciens». Le terme de *thera* n'a pas par lui-même de signification sectaire et désigne tout religieux âgé et respectable, voire respectable sans être âgé. Il en est de même de l'équivalent sanskrit *sthavira*. Le terme de *theravāda* se rapporte parfois dans le canon pāli, non à la doctrine de ce canon, mais à celle des fidèles des Buddha antérieurs à celui de l'histoire; c'est un terme qui paraît avoir été d'abord général pour désigner la «doctrine authentique» (Winternitz) en tant que celle des Anciens vénérables. Les bouddhistes de Ceylan tenant nécessairement leur doctrine pour conforme à celle-ci, *theravāda* devait en venir à désigner la doctrine du canon pāli. Toutefois, ceci ne rend pas pleinement compte du fait que les sectes rivales, qui n'avaient pas de moindres prétentions, ont adopté la même désignation pour cette doctrine du canon pāli. Il faut probablement faire intervenir aussi le fait que la tradition pāli se réfère particulièrement comme à des *thera* aux saints qui ont tenu les conciles fixant ou défendant la doctrine dont elle se réclame. Elle n'est pas la seule à l'avoir fait mais elle est celle qui suit tout spécialement la doctrine du *thera* du troisième concile tenu sous Aśoka, le *thera* Tissa Moggaliputta auquel elle attribue le *Kathāvatthu* (§ 1975) qu'elle a inséré dans son canon et qui a un

2014. Agamic and Digital Preservation Foundation, Chandigarh

équivalent partiel dans le *Vijñānakāya* des Sarvāstivādin, un texte d'Abhidharma perdu en sanskrit, conservé en chinois.

Les *Theravādin* sont encore appelés *Vibhajjavādin* (skr. *Vibhajyavādin*) «Ceux qui opinent en faisant des distinctions». Originellement, le terme était, lui aussi, sans signification sectaire. Il s'applique au Buddha observant dans ses exposés les distinctions de la raison et s'opposant aux maîtres partiaux «dont l'opinion est d'une seule pièce» (*ekaṃsavāda*). La doctrine du canon pāli s'enorgueillit de suivre le même idéal qu'elle attribue au Buddha et d'être un *vibhajjavāda*. Comme *theravāda*, c'est donc secondairement que ce nom est devenu propre à la doctrine de l'école qui reconnaît le canon pāli (§ 2319).

L'invocation qu'il est de règle de placer en tête de tous les livres bouddhiques pāli est : *namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa* «Adoration au Bienheureux, saint parfaitement et complètement éveillé».

§ 1946. Divisions du Canon pāli. Plusieurs passages du canon pāli classent les textes en neuf catégories ou «membres» (*aṅga*) [cf. § 2003] :

1. *Sutta*, textes autonomes de discours, cf. § 1951.
2. *Geyya*, mélanges de prose et de vers.
3. *Veyyāṇkaraa*, exposés solennels, annonces, prophéties.
4. *Gāthā*, stances.
5. *Udānā*, «élévations de voix», cf. § 1962.
6. *Itivuttaka*, «ainsi a-t-il été dit», cf. § 1963.
7. *Jātaka*, récits des naissances antérieures, cf. § 1967.
8. *Abbhuta*, récits de merveilles.
9. *Vedalla*, terme obscur paraissant désigner des enseignements par questions et réponses.

Cette classification distingue surtout des formes de textes et ne répond pas à des divisions réelles du canon ; seules les catégories 1, 5, 6 et 7 se retrouvent dans ces divisions.

Le classement général des textes dans le canon fait donner à celui-ci le nom de *Tipiṭaka*, «Ce qui comprend trois corbeilles» (skr. *Tripiṭaka*), chaque «corbeille» (*piṭaka*) comprenant un des trois grands groupes de textes qui le composent. Ces corbeilles sont le *Vinayapiṭaka* «C. de la Discipline», le *Suttapiṭaka* «C. du Texte» ou des «Textes» (*sutta*, § 1951, skr. *sūtra*, § 593) et l'*Abhidhammapiṭaka* «C. du retour technique sur la Loi», ou, comme on traduit souvent mais, peu exactement, «de la Métaphysique». Parfois, et notamment dans des mentions relativement anciennes (*Mahādarinibbānasutta*) on a *Sutta* (correspondant au *Dhamma*), *Vinaya* et *Mātikā* (= *Abhidhamma*).

Le *Vinaya* contient les règles disciplinaires avec la narration des circonstances qui en ont de près et de loin amené l'établissement. Le *Suttapiṭaka* expose les enseignements doctrinaux attribués au Buddha sous forme de compte rendus des entretiens où ils ont été donnés. L'*Abhidhammapiṭaka* reprend sous une forme généralement systématique les enseignements des *sutta*, c'est-à-dire le *Dhamma*, à la fois la Loi bouddhique, l'ordre des choses et l'ensemble des choses régi par cette

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

«norme». Il procède par questions analytiques et réponses énumératives. Selon le grand commentateur Buddhaghosa, le préverbe *abhi-* indique dans *Abhidhamma*, non la supériorité de la Loi exposée, qui est la même que dans tout le canon, mais celle de l'étude de son détail. L'*Abhidhamma* est, en effet, un approfondissement de l'analyse de la Loi d'où la traduction «retour technique sur l'enseignement du Buddha» (Mus), ou peut-être «sur la Loi des choses». L'*Abhidhamma* s'appelle encore *Mātikā* (skr. *mātṛkā*), proprement la «Mère», mais ce nom s'entend ordinairement au sens d'épitomé ou de table du contenu, c'est-à-dire d'une récapitulation des termes techniques.

§ 1947. Table générale du Canon pāli :

Vinayapiṭaka «Corbeille de la discipline».

I. *Suttavibhaṅga* «Division des textes» :
   1. *Mahāvibhaṅga* «Grande division» ou *Bhikkhuvibhaṅga* «Division concernant les moines».
   2. *Bhikkhunīvibhaṅga* «Division concernant les nonnes».

II. *Khandhaka* «Les Morceaux» :
   1. *Mahāvagga* «Grand groupe».
   2. *Cullavagga* «Petit groupe».

III. *Parivāra* ou *Parivārapāṭha* «Le cortège» ou «la leçon formant cortège».

Suttapiṭaka «Corbeille des Textes».

I. *Dīghanikāya* (34 *sutta*) «Corpus des longs».

II. *Majjhimanikāya* (152 *sutta*) «Corpus des moyens».

III. *Saṃyuttanikāya* (56 groupes de *sutta*) «Corpus des groupés».

IV. *Aṅguttaranikāya* (plus de 2300 *sutta*) «Corpus [de ceux à sujets nombrés] en progression d'un terme».

V. *Khuddakanikāya* «Corpus des petits» :
   1. *Khuddakapāṭha* «Les petites leçons».
   2. *Dhammapada* «Les vers sur la Loi».
   3. *Udāna* «Les élévations de voix».
   4. *Itivuttaka* «Les ainsi-a-t-il-été-dit».
   5. *Suttanipāta* «Ensemble de Textes».
   6. *Vimānavatthu* «Au sujet des palais divins».
   7. *Petavatthu* «Au sujet des trépassés».
   8. *Theragāthā* «Stances des Doyens».
   9. *Therīgāthā* «Stances des Doyennes».
   10. *Jātaka* «Les Naissances».
   11. *Niddesa* «L'Index».
   12. *Paṭisaṃbhidāmagga* «Chemin de la complète Discrimination».
   13. *Apadāna* «Les Exploits».
   14. *Buddhavaṃsa* «La lignée des Buddha».
   15. *Cariyāpiṭaka* «Corbeille de la Conduite».

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

ABHIDHAMMAPIṬAKA, «Corbeille du retour technique sur la Loi», ou (*Sattapakaraṇa* «Les sept traités»).

I. *Dhammasaṅgaṇi* «Classification des choses».

II. *Vibhaṅga* «Divisions».

III. *Kathāvatthu* «Au sujet de questions». (Dans d'autres classements les places du *Kathāvatthu* et de la *Dhātukathā* sont échangées).

IV. *Puggalapaṇṇatti* «Description des personnalités».

V. *Dhātukathā* «Exposé sur les éléments».

VI. *Yamaka* «Les paires».

VII. *Paṭṭhāna* «Les mises en jeu» ou *Paṭṭhānapakaraṇa* «Livre des mises en jeu» ou *Mahāpakaraṇa* «Grand livre».

§ 1948. **Vinaya I; le Suttavibhaṅga.** Le *Mahāvibhaṅga* expose 227 cas de fautes commises par des moines, rapportées au Buddha, condamnées par lui et donnant lieu chaque fois à une interdiction solennelle et à l'énoncé d'une sanction ou bien de cas donnant lieu à recommandation. L'interdiction et l'énoncé de la sanction ou de la recommandation se retrouvent identiques en dehors du canon dans le recueil disciplinaire dit *Pāṭimokkha* (§ 1981). La narration de chaque cas commence comme dans les *sutta* (§ 1951), d'où le nom de *Suttavibhaṅga*; autre explication : ici *Sutta* = article du *Pāṭimokkha* (Winternitz); en indiquant l'occasion (*nidāna*), en général la résidence en tel ou tel lieu, pendant laquelle, la faute s'étant produite et ayant fait murmurer les laïcs et les moines vertueux, le Buddha a eu à en connaître. Le plus souvent les auteurs de la faute sont un même groupe de six mauvais moines, les *chabbaggiya* «ceux du groupe des six» (skr. *ṣaḍvargika*).

Les fautes sont classées en six catégories :

1. *Pārājikadhamma* (ou *āpatti*) «choses» (ou «fautes») entraînant déchéance.
2. *Saṅghādisesadh.*, ch. entraînant expulsion temporaire.
3. *Aniyatadh.*, ch. équivoques.
4. *Nissaggiyadh.*, ch. entraînant abandon d'objet indûment obtenu.
5. *Pācittiya dh.*, ch. entraînant pénitence.
6. *Pāṭidesanīya dh.*, ch. à déclarer.

Ces catégories forment autant de sections auxquelles s'en ajoutent deux autres concernant :

7. Les *sekhiya dhamma*, les choses à recommander.
8. Les *adhikaraṇasamathadh*, choses pour apaiser les affaires.

Les noms donnés sous les rubriques 1, 2 et 5, tant en pāli que sous les formes sanskrites des autres canons, sont parfois d'une interprétation étymologique difficile qui les a fait rapporter à une langue précanonique du bouddhisme (S. Lévi).

On rencontre aussi une division du *Mahāvibhaṅga* en deux livres groupant, l'un les fautes *pārājika* et autres fautes graves et l'autre les fautes à expiation, *pācittiya*, avec les péchés véniels et les recommandations.

Le *Bhikkhunīvibhaṅga* fait pendant pour l'usage des nonnes au *Mahāvibhaṅga* qui concerne les moines. Il est plus court et il existe parallèlement un *Bhikkhunīpāṭimokkha*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

§ 1949. Vinaya II; les Khandhaka. Les *Khandhaka* sont un recueil, divisé en deux groupes (*vagga*), le *Mahāvagga* «Grand groupe» (ou «Groupe des grands») et le *Cullavagga* (ou *Cūlavagga*) «Petit groupe» (ou «Groupe des petits»), de «morceaux» (*khandhaka*) multiples concernant la vie de la communauté. Ces morceaux sont souvent rédigés, comme dans le *Suttavibhaṅga,* en forme de *sutta,* mais ne peuvent être considérés dans l'ensemble comme de vrais *sutta,* certains ne se rapportant pas aux événements où le Buddha ou ses disciples immédiats ont été amenés à parler.

Le *Mahāvagga,* en 10 chapitres, commence par un récit de la vie du Buddha à son Éveil et aux débuts de sa prédication, puis passe aux règles d'admission dans la communauté, aux cérémonies prescrites, à la retraite de la saison des pluies, aux règles de vie et d'habillement, aux médicaments, aux règles de validité des actes de la communauté. Le *Cullavagga,* en 12 chapitres, traite dans les neuf premiers de quantité de cas de discipline, d'expiations, d'actes disciplinaires de la communauté, et, comme le *Mahāvagga,* de comportement des moines et d'hygiène. Son chapitre x concerne la discipline des nonnes. Ses chapitres xi et xii font des récits des deux premiers conciles.

Les *Khandhaka* contiennent donc des exposés historiques ou légendaires qui ont été supposés par Finot représenter des vestiges d'une ancienne chronique (§ 225, où p. 135, l. 2 au lieu de «des conciles», lire «du Buddha») mais se présentent plutôt comme des apports de garanties traditionnelles ou d'illustration des règles monastiques. En particulier le récit du second concile a sa place justifiée parmi les exposés des circonstances où les règles disciplinaires ont été établies parce que ce concile a été tenu pour condamner des manquements. Les autres récits garantissent en général l'authenticité de la tradition disciplinaire, authenticité exposée à être contestée par les moines de tendances laxistes.

Un texte contenant l'essentiel des formules d'actes communautaires contenues dans les *Khandhaka,* le *Kammavāca* (§ 1981) est à ces *Khandhaka* ce que le *Pāṭimokkha* est au *Suttavibhaṅga.*

§ 1950. Vinaya III; le Parivāra. Le *Parivāra,* en 19 chapitres, en forme de questions et réponses, récapitule une partie du contenu du reste du Vinaya, donne des listes et des appendices qui rappellent les *anukramaṇī* (§ 608) et les *pariśiṣṭa* (§ 602 et 773) de la littérature védique (Winternitz). Il ne peut avoir fait partie originellement du canon et il est attribué par des vers placés à sa fin à un certain Dīpa, nom qui sert parfois à désigner le Buddha comme la «Lampe du monde» (*dīpo lokassa*), mais est donné ici comme le nom propre d'un savant qui «s'est enquis de la voie suivie par les maîtres précédents» (*pubbācariyamaggam pucchitvā*). Il était rejeté par une branche des Theravādin singhalais, les Dhammaruciya du couvent de l'Abhayagiri (§ 2223).

§ 1951. Les sutta. Les *sutta* ou *suttanta* (proprement «fil») sont de petits livres ou textes autonomes contenant des discours du Buddha ou de ses disciples immédiats encadrés dans les épisodes qui les ont suscités. Leur ensemble forme le *Sutta,* le «Texte», ou *Suttapiṭaka* «Corbeille du Texte» ou «des Textes». Les *sutta* ont pour caractéristiques de former chacun un tout complet en lui-même et ils ne

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
s'enchaînent pas entre eux. Ils peuvent être groupés par analogie de sujets mais restent indépendants les uns des autres. Ce ne sont pas comme les *sūtra* brahmaniques (§ 593) de brèves sentences ou recueils de sentences, sauf dans un petit nombre de cas, mais leur caractère de compositions autonomes les fait répondre à une définition générale du *nul,* équivalent tamoul de *sūtra* et ayant aussi le sens propre de «fil», définition donnée par le *NaNNūl* et d'après laquelle le *nūl* est un fil en tant que formé de mots liés entre eux en un tout comme le fil est formé de particules de bourre. Il y a donc, dans l'emploi du mot *sutta* pour désigner ces compositions littéraires une image pareille à celle qui explique l'emploi du mot «texte», latin *textum.*

Les *sutta* pāli sont en prose familière, avec intercalation éventuelle de stances (*gāthā*) qui sont des formules mnémoniques ou des citations généralement introduites par *tatth evaṃ vuccati,* «à ce sujet il est dit ceci». Parfois, surtout dans le *Saṃyuttanikāya,* la prose est réduite à quelques mots d'introduction et le sutta est presque entièrement formé de stances. Mais la plupart du temps les *sutta* se présentent sous forme de dialogues introduits par l'indication de l'occasion (*nidāna*). Un personnage est venu visiter le Buddha ou a été rencontré par lui. Alors la conversation s'engage et le discours du Buddha (ou d'un de ses proches disciples) constitue la partie essentielle du *sutta.* L'enseignement doctrinal n'est donc pas systématiquement présenté, mais répandu dans des comptes rendus séparés d'entretiens fortuits.

§ 1952. Style des sutta. Les *sutta* ont un style caractérisé par l'emploi constant de formules stéréotypées, ou de clichés, et de sempiternelles répétitions. Ces dernières sont telles que si, par exemple, un personnage songe à faire mander quelque chose à un autre, le discours qu'il projette de faire prononcer est donné une première fois à propos de sa résolution, il est ensuite répété en présence du messager et par le messager acceptant la mission, puis par le messager au destinataire et encore par le destinataire l'entendant, et chaque fois le discours entier est reproduit intégralement. De même, si, dans un exposé doctrinal un même développement est valable pour plusieurs cas, il est entièrement répété à propos de chacun. Cependant, les manuscrits suppriment souvent des répétitions, en écrivant *pe* ou *peyyālam* (dans les manuscrits birmans souvent *pa*) qui correspondent à *etc.* Un emploi aussi étendu des répétitions est en rapport avec les techniques de la récitation des textes sacrés et de l'entraînement psychologique (§ 2299) et n'a pas seulement une valeur mnémotechnique pour l'étude de la religion, car ce ne sont pas les formules les plus importantes qui sont répétées.

Les formules stéréotypées se rencontrent les unes dans les *sutta* régulièrement à leur début et à leur fin, les autres sous forme de clichés à titre occasionnel. Chaque *sutta* commence par la formule *evam me sutaṃ* «ainsi ai-je entendu», formule qui ne paraît pas faire partie du récit même du *sutta* mais semble émaner du rédacteur réputé l'avoir transcrit au concile où il a été récité. Elle conviendrait mal, en effet, au récitant témoin des événements racontés, lequel parle en témoin oculaire et non par ouï-dire.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Formule type d'introduction de *sutta : evam me sutaṃ| ekaṃ samayaṃ bhagavā* ...(non de lieu)... *viharati* «Ainsi ai-je entendu : Une fois le Bienheureux se trouvait à...» (Autre coupe possible *sutam ekaṃ samayaṃ | bh.* «ai-je entendu une fois. Le B.», Brough). Formule finale : *idam avoca bhagavā | attamanā te bhikkhū bhagavato bhāsitaṃ abhinandun ti* «le Bienheureux dit ceci. Satisfaits, les moines se réjouirent du discours du Bienheureux».

Les clichés sont des formules toutes faites pour décrire des faits courants, comme une entrevue et des salutations, ou encore ce sont des comparaisons toujours reprises dans les mêmes termes.

§ **1953. Les Nikāya.** Les *sutta* sont groupés en *nikāya* «corpus», «recueil», au nombre de cinq. Les *sutta* longs forment le premier, le *Dīghanikāya* «Corpus des longs» (quoiqu'en comprenant quelques courts). Les *sutta* moyens forment le second, le *Majjhimanikāya* «Corpus des moyens». Des *sutta* courts, groupés par sujets ou par similitude d'occasions leur ayant donné lieu constituent le troisième, le *Saṃyuttanikāya* «Corpus des rassemblés». Le quatrième comprend des *sutta* qui concernent des choses allant par séries nombrées et qui sont rangés selon les nombres de ces choses en progression croissante de raison 1, depuis les choses qui sont uniques jusqu'à celles qui sont onze, en passant par celles qui sont deux, trois, etc. Le titre de ce quatrième corpus exprime cela d'une façon syncopée; c'est *Aṇguttara-* ou *Ekuttaranikāya* «Corpus [de ceux à sujets nombrés] en progression d'un terme» ou «en progression de un».

Les quatre premiers corpus, parfois nommés aussi *āgama* «Références», forment un groupe homogène de *sutta* proprement dits. Le cinquième est à part, quoique son titre, *Khuddakanikāya* «Corpus des Petits», fasse suite aux titres précédents. Il contient en effet des ouvrages divers contenant eux-mêmes de petits *sutta,* mais aussi des recueils de stances, enseignements, légendes pieuses, etc. Comme on a l'exemple en Birmanie de l'incorporation à ce corpus d'ouvrages ailleurs considérés comme non-canoniques, on est porté à penser que d'autres incorporations du même genre ont pu avoir lieu à date ancienne et donner secondairement une composition hétérogène à un corpus qui pouvait être à l'origine plus conforme aux autres et à son titre. On peut aussi penser, il est vrai, qu'il a été d'emblée constitué de morceaux mal classables dans les divisions précédentes et dont il aurait formé un corpus secondairement ajouté aux autres; car ceux-ci ont plus régulièrement que celui-là des correspondants parmi les textes canoniques non pāli conservés en chinois et ces correspondants sont groupés en quatre *āgama,* ce qui est précisément la dénomination sur laquelle sont aussi groupés parfois les quatre premiers *nikāya* pāli. De toute façon la constitution d'un cinquième corpus, qui ne faisait sans doute pas partie, en tant que recueil de composition arrêtée, d'un fonds primitif commun aux diverses sectes bouddhiques, existait dès le IIe siècle av. J.-C., car le terme *pacanekāyika,* «connaisseur des cinq corpus» se trouve dans les inscriptions de Sāñcī de cette époque.

Parfois le *Khuddakanikāya* est classé dans l'*Abhidhammapiṭaka* au lieu du *Sutta.*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

§ 1954. Suttapiṭaka I; Dīghanikāya. Le Corpus des *sutta* longs en compte 34 :

1. *Brahmajālasutta.*
2. *Sāmaññaphala.*
3. *Ambaṭṭha.*
4. *Soṇadaṇḍa.*
5. *Kūṭadanta.*
6. *Mahāli.*
7. *Jāliya.*
8. *Kassapasīhanāda.*
9. *Poṭṭhapāda.*
10. *Subha.*
11. *Kevaṭṭa* (ou *Kevaḍḍha*).
12. *Lohicca.*
13. *Tevijja.*
14. *Mahāpadāna.*
15. *Mahānidāna.*
16. *Mahāparinibbāna.*
17. *Mahāsudassana.*
18. *Janavasabha.*
19. *Mahāgovinda.*
20. *Mahāsamaya.*
21. *Sakkapañha.*
22. *Mahāsatipaṭṭhāna.*
23. *Pāyāsi.*
24. *Pāṭika.*
25. *Udumbarikasīhanāda.*
26. *Cakkavattisīhanāda.*
27. *Aggañña.*
28. *Sampasādanīya.*
29. *Pāsādika.*
30. *Lakkhaṇa.*
31. *Siṅgālovāda.*
32. *Āṭnāṭiya.*
33. *Saṅgīti.*
34. *Dasuttara.*

Les *sutta* 1 à 13 forment le *Sīlakkhandavagga* «Groupe des morceaux où il est question des règles de conduite» ; les *sutta* 14 à 23 le *Mahāvagga* «Groupe des grands» ou mieux «de [ceux qui commencent par] grand» (*mahā*) ; les *sutta* 24 à 34 le *Pāṭikavagga* «groupe de [ceux qui commencent par le] *Pāṭika*[*sutta*]».

§ 1955. Principaux sutta. Le *Brahmajālasutta* «Texte du filet de Brahmā», est ainsi appelé parce qu'il compare les hommes engagés dans les existences de ce monde, dont Brahmā est le grand dieu, et les poissons pris dans le filet du pêcheur. Le Buddha voyage avec ses moines de Rājagaha à Nālandā. Un ascète errant et son disciple suivent la même route, le premier blâmant le Buddha, le second le louant. Le Buddha qui l'apprend dit à ses moines qu'il n'y a lieu de tenir compte ni des blâmes ni des louanges. Les louanges sont communément données au Buddha parce qu'il s'abstient de toutes sortes de professions et pratiques mal famées qui sont énumérées, mais c'est parce qu'il est venu apporter la délivrance que le Buddha mérite vraiment d'être loué, et il souligne que les opinions philosophiques qu'il énumère comme étant soutenues par beaucoup de religieux et de brâhmanes entraînent rétribution dans des existences ultérieures et ne délivrent pas. Ce *sutta* est bien légitimement placé en tête de tous comme une introduction posant le but essentiel de la doctrine bouddhique. Le *Sāmaññaphalasutta* «Texte du Fruit de l'état de religieux», qui lui fait suite, se place en un temps où le Buddha résidait à Rājagaha, capitale du Magadha. Or le roi Ajātasattu qui d'autres fois avait visité sans être satisfait six sages, dont les doctrines sont sommairement exposées (§ 2241), veut en visiter un nouveau. Il est conduit auprès du Buddha par Jīvaka Komārabhacca connu par ailleurs comme médecin de Bimbisāra, le père d'Ajātasattu, et grand fidèle du Buddha. Ajātasattu demande au Buddha quel est le fruit de l'état religieux. C'est d'abord la considé-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ration, ensuite et surtout la sérénité et la délivrance sans retour. Ce *sutta* (en partie repris dans le n° 10) illustre l'idéal bouddhique posé dans le *Sutta* précédent et dans son propre début en opposition avec les idéaux des doctrines concurrentes. Bien qu'il n'y ait pas de lien entre les deux textes, leur rapprochement et leur ordre de succession ne paraissent pas purement fortuits. Dans l'*Ambaṭṭhasutta* le Buddha rabaisse l'orgueil d'un brâhmane nommé Ambaṭṭha et lui montre que le savoir et la vertu priment la naissance. Il manifeste les trente-deux signes du Grand Homme dont il est pourvu et dont il est traité spécialement dans le *sutta* 30, le *Lakkhaṇasutta* «Textes sur les signes». Les *sutta* 4 et 5, nommés d'après les interlocuteurs du Buddha qui y paraissent, définissent respectivement le brâhmane idéal et les conditions de la valeur du sacrifice. Ces deux *sutta* admettent nombre de conceptions brâhmaniques, mais les corrigent par les idées bouddhiques, en insistant par exemple sur la nécessité de ne faire de mal à aucun être vivant dans l'accomplissement des actes sacrificiels.

D'autres encore mettent en contraste la triple science des brâhmanes avec une triple science meilleure du Buddha (13), ou l'omniscience du Buddha et la fausse omniscience, raillée avec humour, du Mahābrahmā (11), ou marquent les conditions du bon enseignement (12) et de la vraie vie brâhmique (25), ou encore opposent à la vie bouddhique celle des ascètes nus (8) et des religieux errants (9), tandis qu'ailleurs la vie idéale des laïcs est dépeinte (31). Une place à part doit être faite au *Pāyāsisutta* (23) parmi ceux où sont combattues les doctrines adverses, car le chef de cité Pāyāsi, doutant au sujet de la rétribution des actes, expose et défend ses idées dans un dialogue plus alerte qu'à l'ordinaire. Une bonne partie de ces textes et surtout, mais non exclusivement, ceux de la première section (1-13), classés par la tradition comme ayant en commun de se rapporter aux règles de la bonne conduite, ont donc pour objet de faire valoir l'éthique du bouddhisme par rapport aux autres éthiques, mais sans aucun fanatisme et en retenant à l'occasion sans parti pris une partie des idées reçues au dehors du bouddhisme.

§ 1956. Plusieurs grands *sutta* dépeignent les caractères et les vertus du Buddha, non pas seulement comme fondateur de la religion, mais encore comme «Grand Homme», au double titre de Souverain à la Roue (*cakkavattin*) et de Tathāgata (§ 2272, 2274). Le *Mahāpadānasutta* «Texte des Grands Exploits» (14) nomme et caractérise les sept Buddha, les six des anciens âges et le Buddha historique, décrit, à propos du premier de tous, le Buddha Vipassin, leur vie typique telle que les autres sources décrivent la vie du Buddha historique, et dépeint le souverain à la Roue. Les *Mahāsudassana* (17) et *Cakkavattisīhanādasutta* «Textes du rugissement de lion du Souverain à la Roue» (26) décrivent, le premier, le souverain à la Roue du passé, Mahāsudassana, et le second celui de l'avenir, Saṅkha, en mentionnant le Buddha futur Metteyya (skr. Maitreya) et en prophétisant le règne de Saṅkha pour le temps où l'accroissement de la vertu aura fait accroître la durée de la vie humaine, qui lui est liée, jusqu'à 80.000 ans. Les *sutta* 28 et 29 exaltent le Buddha et caractérisent le Tathāgata. Le *sutta* 16, un des

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

plus importants, le *Mahāparinibbānasutta* «Texte de la Grande totale Extinction» décrit, en forme de récit entrecoupé de dialogues, la dernière année de sa vie, sa mort et ses funérailles (§ 224, 225).

Des *sutta* restants, certains ont pour principal intérêt de contenir des détails sur la mythologie (18, 20), la géographie, les destinées des fidèles après la mort et les mondes divins (19), les miracles du Buddha (24), l'origine des choses (24, 27, ce dernier étant l'*Aggañña-suttanta* «Texte sur les choses primitives»), ou bien sur la doctrine (6, 7), sur le corps et l'âme. Le *sutta* 15 est le *Mahānidānasutta* «Texte sur les grandes Occasions» (§ 2283); 21, le *Sakkapañhasutta* «Texte des questions de Sakka (Indra)» où l'attention du Buddha est éveillée sur son interlocuteur par un musicien céleste qui l'a d'abord distrait d'une méditation en chantant une complainte d'amour; 22, le *Mahāsatipaṭṭhānasutta* «Texte de la grande mise en jeu de la présence d'esprit»; 33, le *Saṅgītisutta,* qui constitue un inventaire explicatif des éléments de la Loi par le disciple Sāriputta; inventaire du type des *mātikā* de l'Abhidhamma (cf. § 1946) et complété par 34. Le *sutta* 32, *Āṭānāṭiyasutta,* contient des *rakkhāmanta* «charmes de protection» contre les démons et les serpents (§ 1982, 1998).

§ 1957. **Suttapiṭaka II; Majjhimanikāya.** Les textes du «Corpus des moyens» ont les mêmes caractères que ceux du «Corpus des longs», mais sont seulement plus brefs. Ils sont répartis en trois livres qui en comprennent respectivement 50, 50 et 52. Un certain nombre de sujets sont repris du *Dīghanikāya,* d'autres sont traités plusieurs fois. Il existe assez souvent, côte à côte, deux *sutta* ayant le même titre et distingués selon leurs longueurs respectives en *mahā* «grand» et *cūḷa* «petit».

Liste des *sutta* du *Majjhimanikāya :*

1. *Mūlapariyāya.*
2. *Sabbāsava.*
3. *Dhammadāyāda.*
4. *Bhayabherava.*
5. *Anaṅgana.*
6. *Ākaṅkheyya.*
7. *Vatthūpama.*
8. *Sallekha.*
9. *Sammādiṭṭhi.*
10. *Satipaṭṭhāna.*
11. *Cūḷasīhanāda.*
12. *Mahāsīhānāda.*
13. *Mahādukkhakkhandha.*
14. *Cūḷadukkhakkhandha.*
15. *Anumāna.*
16. *Cetokhila.*
17. *Vanapattha.*
18. *Madhupiṇḍika.*
19. *Dvedhāvitakka.*
20. *Vitakkasanthāna.*
21. *Kakacūpama.*
22. *Alagaddūpama.*
23. *Vammīka.*
24. *Rathavinīta.*
25. *Nivāpa.*
26. *Ariyapariyesana.*
27. *Cūḷahatthipadopama.*
28. *Mahāhatthipadopama.*
29. *Mahāsāropama.*
30. *Cū'asāropama.*
31. *Cūḷagosiṅga.*
32. *Mahāgosiṅga.*
33. *Mahāgopālaka.*
34. *Cūḷagopālaka.*
35. *Cūḷasaccaka.*
36. *Mahāsaccaka.*
37. *Cūḷataṇhāsaṅkhaya.*
38. *Mahātaṇhāsaṅkhaya.*
39. *Mahā-assapura.*
40. *Cūḷa-assapura.*
41. *Sāleyyaka.*
42. *Verañjaka.*
43. *Mahāvedalla.*
44. *Cūḷavedalla.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

45. *Cūḷadhammasamādāna.*
46. *Mahādhammasamādāna.*
47. *Vīmaṃsaka.*
48. *Kosambiya.*
49. *Brahmanimantaṇika.*
50. *Māratajjaniya.*
51. *Kandaraka.*
52. *Aṭṭhakanāgara.*
53. *Sekha.*
54. *Potaliya.*
55. *Jīvaka.*
56. *Upāli.*
57. *Kukkuravatika.*
58. *Abhayarājakumāra.*
59. *Bahuvedaniya.*
60. *Apaṇṇaka.*
61. *Ambalaṭṭhikārāhulovāda.*
62. *Mahārāhulovāda.*
63. *Cūḷamāluṅkya.*
64. *Mahāmāluṅkya.*
65. *Bhaddāli.*
66. *Laṭukikopama.*
67. *Cātuma.*
68. *Naḷakapāna.*
69. *Gulissāni.*
70. *Kīṭāgiri.*
71. *Tevijjavacchagotta.*
72. *Aggivacchagotta.*
73. *Mahāvacchagotta.*
74. *Dīghanakha.*
75. *Māgandiya.*
76. *Sandaka.*
77. *Mahāsakuludāyi.*
78. *Samaṇamaṇḍikā.*
79. *Cūḷasakuludāyi.*
80. *Vekhanassa.*
81. *Ghaṭikāra.*
82. *Raṭṭhapāla.*
83. *Makhādeva.*
84. *Madhura.*
85. *Bodhirājakumāra.*
86. *Aṅgulimāla.*
87. *Piyajātika.*
88. *Bāhitika.*
89. *Dhammacetiya.*
90. *Kaṇṇakatthala.*
91. *Brahmāyu.*
92. *Sela.*
93. *Assalāyana.*
94. *Ghoṭamukha.*
95. *Caṅkī.*
96. *Esukāri.*
97. *Dhānañjāni.*
98. *Vāseṭṭha.*
99. *Subha.*
100. *Saṅgārava.*
101. *Devadaha.*
102. *Pañcattaya.*
103. *Kinti.*
104. *Sāmagāma.*
105. *Sunakkhatta.*
106. *Āṇañjasappāya.*
107. *Gaṇakamoggallāna.*
108. *Gopakamoggallāna.*
109. *Mahāpuṇṇama.*
110. *Cūḷapuṇṇama.*
111. *Anupada.*
112. *Chabbisodhana.*
113. *Sappurisa.*
114. *Sevitabba-asevitabba.*
115. *Bahudhātuka.*
116. *Isigili.*
117. *Mahācattārīsaka.*
118. *Anāpānasati.*
119. *Kāyagatāsati.*
120. *Saṃkhāruppatti.*
121. *Cūḷasuññata.*
122. *Mahāsuññata.*
123. *Acchariyabbhutadhamma.*
124. *Bakkula.*
125. *Dantabhūmi.*
126. *Bhūmija.*
127. *Anuruddha.*
128. *Upakkilesa.*
129. *Bālapaṇḍita.*
130. *Devadūta.*
131. *Bhaddekaratta.*
132. *Ānandabhaddekaratta.*
133. *Mahākaccānabhaddekaratta.*
134. *Lomasakaṅgiyabhaddekaratta.*
135. *Cūḷakammavibhaṅga.*
136. *Mahākammavibhaṅga.*
137. *Saḷāyatanavibhaṅga.*
138. *Uddesavibhaṅga.*
139. *Araṇavibhaṅga.*
140. *Dhātuvibhaṅga.*
141. *Saccavibhaṅga.*
142. *Dakkhiṇāvibhaṅga.*
143. *Anāthapiṇḍikovāda.*
144. *Channovāda.*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

145. *Puṇṇovāda.*
146. *Nandakovāda.*
147. *Cūḷarāhulovāda.*
148. *Chachakka.*
149. *Mahāsaḷāyatanika.*
150. *Nagaravindeyya.*
151. *Piṇḍapātapārisuddhi.*
152. *Indriyabhāvanā.*

§ 1958. **Suttapiṭaka III, Saṃyuttanikāya.** Les *sutta,* groupés selon les occasions d'énoncé, les catégories d'interlocuteurs ou les sujets, sont répartis comme suit en groupes (*vagga*) subdivisés en petits recueils où ils sont rassemblés (*saṃyutta*).

I. *Sagāthavagga* «Groupe de ceux où il y a des stances» :

1. *Devatāsaṃyutta* «Rassemblés sous le chef des divinités».
2. *Devaputta–* «– des êtres divins».
3. *Kosala–* «– du Kosala».
4. *Māra–* «– de Māra».
5. *Bhikkhunī–* «des nonnes».
6. *Brahmā–* «de Brahmā».
7. *Brāhmaṇa–* «des brâhmanes».
8. *Vaṅgīsa–* «de Vaṅgīsa(thera)».
9. *Vana–* «de la djangle».
10. *Yakkha–* «des yakkha».
11. *Sakka–* «de Sakka (Indra)».

II. *Nidānavagga* «Groupe (qui commence par celui) sur les (douze) occasions» :

12. *Nidānasaṃyutta* «Rassemblés sous le chef des occasions».
13. *Abhisamaya–* «de la pleine pénétration».
14. *Dhātu–* «des éléments».
15. *Anamatagga–* «de ce dont on n'imagine pas le sommet (*? saṃsāra*)».
16. *Kassapa–* «de Kassapa».
17. *Lābhasakkāra–* «de profit et honneur».
18. *Rāhula–* «de Rāhula».
19. *Lakkhaṇa–* «de Lakkhaṇa».
20. *Opamma–* «de Ressemblance».
21. *Bhikkhu–* «des moines».

III. *Khandhavagga* «Groupe (qui commence par celui) sur les ensembles» :

22. *Khandha–* «des ensembles».
23. *Rādha–* «de Rādha».
24. *Diṭṭhi–* «des vues (opinions)».
25. *Okkantika–* «de ce qui renaît».
26. *Uppāda–* «des venues à l'existence».
27. *Kilesa–* «des vices».
28. *Sāriputta–* «de Sāriputta».
29. *Nāga–* «des serpents».
30. *Supaṇṇa–* «des oiseaux».
31. *Gandhabbakāya–* «des génies».
32. *Valāha–* «des nuages».
33. *Vacchagotta–* «de Vacchagotta».
34. *Jhāna–* ou *Samādhi–* «de la méditation» ou «position d'esprit».

 CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

IV. *Saḷāyatanavagga* «Groupe (qui commence par celui) sur les six domaines» :

35. *Saḷāyatana*– «des six domaines».
36. *Vedanā*– «des sensations».
37. *Mātugāma*– «de la femme».
38. *Jambukhādaka*– «de Jambukhādaka».
39. *Sāmaṇḍaka*– «de Sāmaṇḍaka».
40. *Moggallāna*– «de Moggallāna».
41. *Citta*– «de l'esprit».
42. *Gāmaṇi*– «du chef de village».
43. *Asaṅkhata*– «de l'incomposé».
44. *Avyākata*– «de l'indéterminé».
45. *Magga*– «du chemin».
46. *Bojjhaṅga*– «des parties constituantes de l'Éveil».
47. *Satipaṭṭhāna*– «des mises en jeu de présence d'esprit».
48. *Indriya*– «des facultés».
49. *Sammappadhāna*– «des efforts corrects».
50. *Bala*– «des pouvoirs».
51. *Iddhipāda*– «des bases de pouvoirs merveilleux».
52. *Anuruddha*– «d'Anuruddha».
53. *Jhāna*– «des méditations».
54. *Ānāpāna*– «de l'inspiration et de l'expiration».
55. *Sotāpatti*– «de la mise en train».
56. *Sacca*– «des vérités».

§ 1959. Suttapiṭaka IV ; Aṅguttaranikāya. Les *sutta* rangés d'après les choses dont ils traitent qui vont par une, deux, trois, etc., jusqu'à onze sont répartis en autant de *nipāta* «choses tombant côte à côte, groupement, ensemble».

1. *Ekanipāta* traitant de l'esprit dans ses états utiles ou nuisibles.
2. *Dukanipāta,* sur deux sortes de péchés, de pouvoirs, de dons.
3. *Tikanipāta,* sur les péchés du corps, de la parole et de l'esprit.
4. *Catukkanipāta,* sur quatre choses saintes nécessaires, quatre états de dispositions et de conduite, quatre éléments de vie ascétique, etc.
5. *Pañcakanipāta,* sur cinq vertus du disciple, cinq pouvoirs du Tathāgata, les péchés, vices et mauvaises dispositions allant par cinq.
6. *Chakkanipāta,* sur toutes choses qui doivent être cultivées ou évitées par un moine et qui vont par six.
7. *Sattakanipāta,* sur les sept richesses de l'éthique bouddhique, les sept sortes d'épouses, etc.
8. *Aṭṭhakanipāta,* réunissant un nombre particulièrement grand de choses allant par huit, huit étant un des nombres principaux de l'arithmologie indienne.
9. *Navakanipāta,* sur les neuf catégories de personnes classées par rapport à leur situation dans le chemin de la sainteté.
10. *Dasakanipāta,* où le Buddha répond à des questions d'Upāli sur les causes de schismes, les dix pouvoirs d'un Buddha, les dix prises de conscience (*saññā*), les dix totales purifications, etc.
11. *Ekādasakanipāta,* sur les conditions d'accession au *nibbāna,* d'acquisition des connaissances, etc.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les onze *nipāta* sont divisés à leur tour en *vagga* «groupes» de *sutta* arrangés par sujets. Ces *sutta* résolvent une infinité de points précis de doctrine et de discipline pratique. Par ce dernier trait, ils rappellent le *Suttavibhaṅga* du *Vinaya* (§ 1948) et il n'est pas impossible que certains éléments de cette section du *Vinaya* proviennent de l'*Anguttaranikāya* (B. C. Law). Par ses énumérations et classifications d'éléments doctrinaux l'*Aṅguttaranikāya* rappelle aussi l'*Abhidhamma*. Certains *sutta* contiennent des détails intéressant l'histoire de la communauté, comme de nombreuses données sur les disciples éminents du Buddha (*Ekanipāta*).

§ 1960. Suttapiṭaka V; Khuddakanikāya. Le «Corpus des Petits» contient non pas des *sutta* plus courts encore que ceux des autres corpus, mais des groupements de morceaux divers qui ne sont pas nécessairement des *sutta*. Il est essentiellement un corpus de morceaux annexes aux *sutta* proprement dits, et il y a lieu de croire que, selon un usage très répandu, son titre se réfère à celui de son morceau initial, le *Khuddakapāṭha*, et non pas à des *sutta* s'opposant par leur brièveté à ceux des autres corpus.

Le *Khuddakapāṭha* «Les petites leçons», est ainsi nommé à cause des quatre petites leçons placées en tête, qui contiennent la formule d'adhésion au bouddhisme, les dix commandements, les trente-deux parties du corps, éléments de son caractère périssable (car tout composé est sujet à la décomposition), et les questions des novices sur les choses qui vont par une, deux, etc., jusqu'à 10. Il comprend à la suite cinq *sutta* : *Maṅgalasutta* «Texte sur les choses auspicieuses»; *Ratanasutta* «Texte sur les joyaux» (le Buddha, la Loi et la Communauté); *Tirokuḍḍasutta* «Texte sur l'au-delà des murs», c'est-à-dire sur le monde des trépassés et le culte à leur rendre; *Nidhikaṇḍasutta* «Texte sur la portion mise en réserve», parabole du trésor mis de côté par prévoyance auquel se compare le mérite accumulé; et *Karaṇīyamettasutta* «Texte de ce qui est à faire et ce qui est amical».

§ 1961. Dhammapada. Les «vers sur la Loi» constituent un des plus célèbres ouvrages bouddhiques, formé de stances à quatre pieds (*pada*) de sujets édifiants et d'une très haute valeur littéraire. Le recueil est de 423 stances réparties en 26 groupes (*vagga*) selon les sujets concernés, les thèmes de méditation proposés ou les éléments de comparaison employés :

1. *Yamakavagga* «g. sur les couples de contraires».
2. *Appamāda*– «sur la vigilance».
3. *Citta*– «sur l'esprit».
4. *Puppha*– «sur les fleurs».
5. *Bāla*– «sur l'idiot».
6. *Paṇḍita*– «sur le sage».
7. *Arahanta*– «sur le saint».
8. *Sahassa*– «où il est question de milliers».
9. *Pāpa*– «sur le péché».
10. *Daṇḍa*– «sur le châtiment».
11. *Jarā*– «sur la vieillesse».

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

12. *Atta*– «sur le Soi».
13. *Loka*– «sur le monde».
14. *Buddha*– «sur le Buddha».
15. *Sukha*– «sur le plaisir».
16. *Piya*– «sur l'agréable».
17. *Kodha*– «sur la colère».
18. *Mala*– «sur la souillure».
19. *Dhammaṭṭha*– «sur ce qui se tient dans la Loi».
20. *Magga*– «sur le chemin (du nibbāna)».
21. *Pakiṇṇaka*– «de choses diverses».
22. *Niraya*– «sur l'enfer».
23. *Nāga*– «sur l'éléphant».
24. *Taṇhā*– «sur la soif (le désir)».
25. *Bhikkhu*– «sur le moine».
26. *Brāhmaṇa*– «sur les brâhmanes».

Exemple de stances du *Dhammapada :*

pupphāni heva pacinantaṃ vyāsattamānasaṃ naraṃ |
suttaṃ gāmaṃ mahogho va maccu ādāya gacchati || (Puppha–, 4).

«Les fleurs, oui, tandis qu'il les cueille, l'homme, l'esprit captivé — comme une avalanche un village endormi — la Mort l'emporte».

Un certain nombre de ces stances font partie de la sagesse indienne commune et on en retrouve des équivalents et parfois des formes presque identiques dans les ouvrages jaina et dans les textes classiques comme le *Mahābhārata,* le *KuRaḷ* (B. C. Law).

§ **1962. Udāna.** Les «Élévations de voix» qui donnent leur nom à l'ouvrage sont des sentences en vers ou, plus rarement en prose, placées dans la bouche du Buddha et concluant de petits *sutta.* Ces *sutta* sont groupés par dix en huit *vagga :*

1. *Sambodhi*– «g. sur le complet Éveil».
2. *Mucalinda*– «sur le serpent Mucalinda».
3. *Nanda*– «sur Nanda», le moine aux pensées mondaines.
4. *Meghiya*– «sur Meghiya», serviteur du Buddha qui a mal suivi ses conseils.
5. *Soṇathera*– «sur le doyen Soṇa».
6. *Jaccandha*– «sur l'aveugle-né».
7. *Cūḷa*– «des petits (sujets variés)».
8. *Pāṭaligāmiya*– «sur les gens de Pāṭaligāma».

Un certain nombre de ces *sutta* concernent des faits de la vie du Buddha, particulièrement après le complet Éveil et peu avant l'Extinction.

§ **1963. Itivuttaka.** Les «Ainsi-a-t-il-été-dit» sont les dires propres du Buddha, en prose et en vers, sur la morale principalement. Les parties en prose et celles en vers font souvent, mais non toujours, double emploi, une idée étant d'abord exprimée en prose puis reprise en vers avec plus ou moins de développement. Le recueil comprend 112 morceaux en quatre *nipāta,* comprenant eux-mêmes un certain nombre de *vagga.*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

§ 1964. **Suttanipāta.** Le *Suttanipāta* est un «ensemble de Textes» particulièrement remarquables pour leur valeur poétique, formés de discours généralement en vers, souvent du type des *ākhyāna,* qui sont comparables à des ballades, et la plupart du temps encadrés dans un récit en prose. Selon le commentaire de Buddhaghosa, les types littéraires représentés dans ces textes sont les *gāthā* «stances», les *geyya,* mélanges de prose et de vers et les *vyākaraṇa* «annonces» ou «notifications», qui sont les énoncés en prose du Buddha. Le *Suttanipāta* est généralement considéré comme contenant des morceaux de poésie bouddhique des plus anciens. Il est riche en données sur la vie de la société où est né le bouddhisme, sur la vie du Buddha et sur les aspects éthiques de la doctrine. Il est rendu populaire presque à l'égal du *Dhammapada* par les stances dont il est émaillé et qui sont du même type que celles qui constituent ce recueil (comparer exemples § 108 et 1961).

Le *Suttanipāta* est divisé en cinq *vagga :*

1. *Uragavagga* «g. (commençant par le *sutta*) du serpent», en 12 *sutta.*
2. *Cūlavagga* «g. des petits (*sutta*)», au nombre de 14.
3. *Mahāvagga* «g. des grands (*sutta*)», au nombre de 12.
4. *Aṭṭhakavagga* «g. de (ceux qui contiennent) huit (stances)».
5. *Pārāyanavagga* «g. de ceux qui marchent au suprême (ou à l'autre rive)», formé de 16 morceaux qui ne sont pas appelés *sutta,* mais qui portent le premier le titre de *Vatthugāthā* et les autres des titres finissant par *pucchā* «question», tous étant les récits de circonstances au cours desquelles le Buddha répond successivement aux questions de seize ascètes brahmaniques appelés les seize Pārāyana et figurés au Gandhāra.

§ 1965. **Vimānavatthu et Petavatthu.** Les histoires «ayant pour sujets (*vatthu*) les palais divins» ou «les trépassés» sont édifiantes par l'exemple, car elles montrent respectivement comment on obtient, en rétribution des actes que l'on commet, une existence de dieu ou au contraire de fantôme misérable, hantant l'au-delà infernal ou cherchant à revenir auprès des hommes. Ces deux recueils sont en vers. Certains morceaux sont des récits placés d'après la tradition même longtemps après la mort du Bouddha.

§ 1966. **Thera- et Therīgāthā.** Les «stances des Doyens» et «des Doyennes» sont attribuées à des disciples éminents du Buddha qui les ont prononcées pendant la vie du Maître ou peu après sa mort, et dont les noms sont indiqués. Ces stances sont souvent de grande valeur littéraire et aussi de style relevé, parfois complexe, voire obscur. Elles manifestent bien la variété de leurs auteurs quoique animées d'un même esprit orthodoxe. Un des sujets dominants est le *nibbāna,* considéré tant dans les renoncements nécessaires à sa recherche que dans les efforts qu'il exige et la perfection du but qu'il réalise. Les *Theragāthā* comprennent 1279 stances en 107 poèmes, les *Therīgāthā* 522 en 73 poèmes. Ces poèmes sont rangés par ordre de longueur croissante.

§ 1967. **Jātaka.** Le recueil des «Naissances», c'est-à-dire des récits

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

des existences antérieures du Buddha (alors *bodhisatta* «être destiné à l'Éveil») et des personnages mêlés à sa vie, s'oppose, dans son enseignement d'ensemble, aux recueils d'histoires au sujet des palais divins et au sujet des trépassés, en ce qu'il montre, par des exemples nombreux, comment, au cours de renaissances innombrables, par de bonnes actions répétées, par des dévouements sublimes, et qui en même temps attestent le détachement de l'existence, le Bienheureux lui-même s'est acheminé vers l'état de Buddha. Le souvenir intégral de ses naissances antérieures attribué au Buddha permet de placer dans sa bouche les récits qui mettent en scène, sous mille formes humaines ou animales, des êtres bons ou mauvais dont la conclusion du récit révèle que le meilleur était alors le futur Buddha, le pire son célèbre rival Devadatta, et les autres ses principaux disciples, tous déjà réunis dans ces anciennes naissances et se comportant, selon les penchants qu'on leur a connu dans la dernière. L'extrême popularité des *Jātaka* s'exprime non seulement par le grand nombre des manuscrits en lesquels ils sont conservés, en totalité ou isolément pour les plus célèbres (§ 1972), mais encore par la fréquence de leurs représentations dans l'art bouddhique. Ce ne sont pas seulement des histoires édifiantes à l'usage des fidèles bouddhistes; ils constituent un cycle particulièrement riche du folklore indien général. Beaucoup de leurs thèmes se retrouvent dans le *Pañcatantra,* dans maints autres recueils de contes et à travers toutes les littératures indiennes. Ils illustrent bien, par leurs contes d'animaux parlant et agissant comme les hommes, et qui sont des hommes déchus ou en puissance, le sentiment populaire de la transmigration indienne, par lequel l'ensemble des êtres vivants forme un tout où l'homme se place, simple vivant parmi les autres, quoique privilégié. Par ailleurs, leur intérêt pour la connaissance de l'Inde ancienne est le même que celui des fabliaux pour celle du moyen âge.

Le recueil, dont le texte est mal dégagé des commentaires qui s'y rapportent, comprend 547 textes, dans la recension classique, répartis en 22 *nipāta,* d'après le nombre de stances qui forment l'armature de chacun (*ekanipāta, dukanipāta,* etc.). Mais le nombre de stances effectivement contenu dans chaque *jātaka* ne correspond pas toujours à la place qui est assignée à ce *jātaka* dans le recueil; indice de changements intervenus dans les *gāthā* après la fixation du recueil.

§ **1968. Niddesa.** L'«Index» est une sorte de commentaire des *vagga* 4 et 5 du *Suttanipāta* (*Aṭṭhaka-* et *Pārāyana*) ainsi que d'un des *sutta* de l'*Uragavagga,* le *Khaggavisāṇasutta.* Il est divisé en deux parties le *Mahāniddesa,* le «Grand Index», qui glose en dix chapitres les seize *sutta* de l'*Aṭṭhakavagga,* et le *Cullaniddesa,* le «Court Index», qui vise tout le reste. Il est essentiellement formé d'explications verbales, précisant l'acception des termes techniques et énumérant, le cas échéant, les choses auxquelles ils correspondent. Par exemple, à propos du mot *loka* «monde», une liste des mondes est donnée. Une liste géographique du *Mahāniddesa,* comprenant des noms de ports d'Extrême-Orient, correspond à un état de choses datable des IIe-IIIe siècles de notre ère (Sylvain Lévi), indice d'addition tardive au canon.

§ **1969. Paṭisaṃbhidāmagga.** Le «Chemin de la complète discri-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

mination» approfondit un certain nombre de points importants de la doctrine. A cet égard il se présente sous l'aspect de la littérature d'*Abhidhamma;* il n'y est toutefois pas rattaché, une partie de ses chapitres commençant à la mode des *sutta.* Ses chapitres sont intitulés selon la «question» (*kathā*) traitée en chacun, par exemple : *Ñāṇakathā* «Question de la Connaissance». Ils sont au nombre de 30 répartis en trois groupes de 10 : le *Mahāvagga* «Grand groupe», le *Yuganandhavagga* «Groupe des harmonies», et le *Paññāvagga* «G. de l'Intelligence». Le premier traite principalement de la question de la connaissance, qui est de 73 sortes, des opinions pernicieuses, des exercices respiratoires favorisant la mémoire et la présence d'esprit, des facultés, de l'action, des perturbations de l'esprit et des idées. Le second des vérités saintes, des parties constituantes de l'Éveil, de 68 sortes de pouvoirs. Le troisième des aspects, éléments et conditions de la conduite efficace, des miracles et modes d'enseignement du Buddha.

§ **1970. Apadāna.** Les «Exploits» (skr. *avadāna*) sont un recueil analogue aux *Jātaka,* donnant comme eux des exemples d'actions édifiantes, mais surtout relatif aux actes des saints dans des existences antérieures ou dans l'existence même où ils ont acquis la sainteté. Le premier *apadāna* est consacré à l'éloge des exploits du Buddha lui-même, le second à celui des *paccekabuddha* «buddha à part soi», suivi de la répétition d'un *sutta* du *Suttanipāta,* le *Khaggavisāṇasutta,* ou «du rhinocéros», les *paccekabuddha,* qui vivent seuls sans guider de disciples, étant comparés à cet animal solitaire. L'essentiel du recueil est formé par les Exploits des thera et therī, «doyens et doyennes», ceux des thera étant arrangés en 55 groupes de 10, ceux des therī en 4 groupes de 10. Tous sont en vers. Les exploits célébrés sont surtout des manifestations d'absolu détachement et de pieuse générosité.

§ **1971. Buddhavaṃsa.** «Lignée des Buddha» contient en vers les légendes de vingt-quatre Buddha qui sont censés avoir, dans les âges antérieurs du monde, précédé le Buddha du monde actuel et auxquels font pendant les vingt-quatre Tīrthakara, «Faiseurs de gués», c'est-à-dire sauveurs, des Jaina. Le Buddha lui-même expose ces légendes en indiquant quelle existence était la sienne sous chaque Buddha depuis le premier Dīpaṅkara. Sa biographie résumée s'ajoute à celle des autres et il est question du Buddha futur, Metteyya. Les six derniers des vingt-quatre prédécesseurs du Buddha historique sont seuls connus par d'autres textes canoniques de grande autorité, comme le *Mahāpadānasutta* (§ 1956), ce qui donne à croire que la multiplication des anciens Buddha dans le *Buddhavaṃsa* est l'indice d'une transformation secondaire de la tradition première sur ces Buddha.

§ **1972. Cariyāpiṭaka.** La «Corbeille de la Conduite» est un recueil de 35 histoires édifiantes en vers, dont 34 reprennent les thèmes d'autant de *jātaka,* afin d'illustrer la possession par le Buddha, dans ses existences antérieures de bodhisatta, des dix «summums» de vertu (*pāramitā*), dont la pratique constitue la bonne conduite par excellence. Mais dans ce recueil les récits des *jātaka* sont très abrégés et très décolorés. On retrouve la plupart des *jātaka* les plus célèbres, comme le *Sasa-*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

jātaka, où le Bodhisatta, alors lièvre, se jette dans le feu pour offrir sa chair à manger à un brâhmane mendiant auquel il n'avait rien à donner; le *Temiyajātaka,* où, fils d'un roi de Bénarès, pour échapper aux plaisirs de la vie princière et remplir un vœu de fermeté, il se fait muet, paralytique et sourd et ne se départit point de sa fermeté au moment d'être enterré vivant; le *Vessantarajātaka,* où né comme prince royal sous le nom de Vessantara, il donnait tout en aumône, jusqu'à ses enfants et sa femme pour atteindre le «summum en donation», la *dānapāramitā.* Dans les récits de ce genre, il est fréquent que ce soient des dieux, Inda principalement, qui, déguisés sous forme humaine, provoquent les exploits du héros, et la plupart du temps les mêmes dieux rétablissent un heureux dénouement. Les 34 *jātaka* repris dans le *Cariyāpiṭaka* paraissent répondre à un nombre consacré de *jātaka* dans une partie de la tradition (Winternitz). L'histoire qui s'ajoute aux 34 thèmes de *jātaka* est la 5e du *Cariyāpiṭaka,* celle de Govinda, chapelain royal et héros de générosité, histoire qui se rapporte au sutta 19 du *Dīghanikāya* (B. C. Law).

§ 1973. **Abhidhammapiṭaka I; Dhammasaṅgaṇi.** La *Dhammasaṅgaṇi* «Classification des choses», est un catalogue de ce qui, selon la doctrine bouddhique, est contenu dans l'univers considéré non pas comme objet extérieur à l'homme, mais bien comme l'ensemble des représentations que l'homme se fait, ensemble auquel s'ajoutent les éléments psychiques mêmes qui élaborent ces représentations. C'est donc un inventaire détaillé des constituants et du contenu de l'esprit, non une description du monde qui n'y est représenté que par les éléments matériels perceptibles aux sens. C'est strictement un inventaire psychologique total mais qui laisse de côté l'ontologie, la question de savoir si les phénomènes inventoriés sont fondés ou non en réalité. Il ressort de cet inventaire que tout est composé et par conséquent sujet à décomposition, «impermanent» (*anicca*), à l'exception du *nibbāna* qui est «non-composé» (*asaṅkhata*) et qui est le but définitif, l'état permanent vers lequel on doit tendre. La fin poursuivie selon ce texte, comme selon les autres textes d'*Abhidhamma,* n'est pas la connaissance de l'esprit pour elle-même, mais la démonstration, par l'évidence des nomenclatures et des classements, du caractère composé de toutes choses qui occupent la pensée et qui doivent être quittées en vue du *nibbāna* où on tend par la conduite bouddhique. Il s'agit donc d'une psychologie à fin éthique. Ceci explique la forme énumérative et non discursive du texte, forme qui exclut tout embellissement littéraire et qui prend même un caractère fastidieux, mais exerce le fidèle à la maîtrise dans la méditation réglée de la doctrine.

L'ouvrage est introduit par une sorte de table dite *mātikā,* proprement «mère», terme employé ailleurs dans le canon pour désigner tout l'ensemble de l'Abhidhamma. Il est divisé en trois sections :

1. *Cittuppādakaṇḍa* «section de la production des pensées», qu étudie successivement les pensées bonnes (*kusala*), mauvaises (*akusala* ou indéterminées (*avyākata*). — 2. *Rūpakaṇḍa* «section de l'apparence» c'est-à-dire du sensible. — 3. *Nikkhepakaṇḍa* «section des dépôts» au titre obscur, considérant les choses du point de vue de leur valeu

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

éthique et de leur efficacité rétributive, les vices, les souillures, etc. A la troisième section fait suite un supplément qui reprend les principales questions posées dans cette section et y répond à nouveau. Il est intitulé *Atthuddhāra* «Extraction du sens» et passe pour l'œuvre de Sāriputta, le disciple du Buddha spécialisé dans l'*Abhidhamma,* qui aurait voulu mettre à portée plus aisée des moines le texte difficile du *Nikkhepakaṇḍa.* Buddhaghosa le caractérise comme *aṭṭhakathākaṇḍa* «section de l'exposé du sens», donc comme un commentaire.

Il a paru possible d'assigner un intervalle chronologique à la composition de la *Dhammasaṅgaṇi,* qui suppose l'existence des *Nikāya* du *Suttapiṭaka* et qui ne contient pas les subtilités du *Kathāvatthu,* ce qui le placerait à une époque moins avancée de l'élaboration des doctrines (Mrs. Rhys Davids qui précise le tiers du IVe siècle av. J.-C.) Mais l'argument n'est pas décisif, les subtilités du *Kathāvatthu,* dont la date est d'ailleurs incertaine, étant le fait d'hérétiques et non d'un développement progressif des doctrines.

§ **1974. Abhidhammapiṭaka II; Vibhaṅga.** Les «Divisions» auxquelles se réfère le titre du texte sont celles, au nombre de 18, dont il est formé :

1. *Khandhavibhaṅga* «Division des agrégats».
2. *Āyatana* «des domaines».
3. *Dhātu* «des éléments».
4. *Sacca* «des vérités».
5. *Indriya* «des facultés».
6. *Paccayākāra* «des formes de causes».
7. *Satipaṭṭhāna* «des mises en jeu de la présence d'esprit».
8. *Sammappadhāna* «des efforts corrects».
9. *Iddhipāda* «des pouvoirs merveilleux».
10. *Bojjhaṅga* «des parties constituantes de l'Eveil».
11. *Magga* «du Chemin».
12. *Jhāna* «de la méditation».
13. *Appamaññā* «des vertus sans mesure».
14. *Sikkhāpada* «des points d'enseignement».
15. *Paṭisambhidā* «de la complète discrimination».
16. *Ñāṇa* «de la Connaissance».
17. *Khuddakavatthu* «des petits sujets».
18. *Dhammahadaya* «du cœur des choses».

Chaque division comprend elle-même trois parties : *suttantabhājaniya* «portion relevant des textes», reprenant la matière des données des *sutta; abhidhammabhājaniya* «portion relevant de l'Abhidhamma», qui revient plus analytiquement sur les mêmes sujets; *paññāpucchaka* «demandes pour l'intelligence», correspondant à une sorte de catéchisme. Le *Vibhaṅga* répète fréquemment la *Dhammasaṅgaṇi.*

§ **1975. Abhidhammapiṭaka III; Kathāvatthu.** Le texte «Qui a pour sujet des questions» ou «des exposés», est un dialogue polémique sur des questions soulevées par des hérétiques. Il est attribué au thera Tissa qui a présidé le concile de Pāṭaliputra sous Aśoka, ou du moins

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

c'est Tissa qui est censé soutenir la doctrine orthodoxe sur chaque point traité. Une proposition hérétique étant donnée, le thera affirme qu'elle implique une conséquence devant laquelle l'hérétique recule, se trouvant ainsi ne pas pouvoir rester logique avec lui-même. Des citations des paroles du Buddha dans le *Vinaya* et les *Sutta* sont produites de part et d'autre, celles sur lesquelles se fonde la doctrine du thera étant reçues comme conclusives. Les discussions sont rendues difficiles à suivre par les répétitions incessantes qui exercent la maîtrise de la pensée et par l'absence d'indications de changements d'interlocuteurs. On y trouve l'application d'une logique propositionnelle (Schayer). Dans le texte se rencontrent des magadhismes (§ 104 et 1944). Les questions agitées sont telles que les suivantes : la personne est-elle une réalité, le saint peut-il déchoir, les animaux peuvent-ils renaître dieux? etc. Le *Kathāvatthu* cite les deux premiers livres de l'*Abhidhamma* mais non les autres.

§ **1976. Abhidhamma IV; Puggalapaññatti.** La «Description des personnalités» classe les différents types d'hommes d'après leurs états ou leurs comportements moraux. Un premier chapitre traite de six sortes de *paññatti*. Dix autres traitent des personnalités selon les nombres, allant de 1 à 10, de choses qu'on peut en dire relativement à leur état ou de catégories en lesquelles on peut les classer de divers points de vue. Une partie du texte reprend des passages du *Saṅgītisutta* du *Dīghanikāya* (§ 1956) et de *sutta* de l'*Aṅguttaranikāya*.

§ **1977. Abhidhammapiṭaka V; Dhātukathā, Yamaka, Paṭṭhāna.** Ces trois livres de l'*Abhidhamma* sont moins populaires que les précédents. La *Dhātukathā* «Exposé sur les éléments», traite en fait des mêmes matières que la *Dhammasaṅgaṇi* et le *Vibhaṅga* qu'elle catalogue sèchement. Elle double donc en partie ces œuvres en les abrégeant et ceci justifie la place qui lui est souvent donnée à leur suite, dans le classement des sept traités d'*Abhidhamma*, le *Kathāvatthu* étant alors renvoyé au cinquième rang.

Le *Yamaka*, proprement «Les Paires», ainsi nommé semble-t-il, parce qu'il traite des questions par doubles réponses, est un des ouvrages d'*Abhidhamma* les plus difficiles. Il est divisé en sections dites elles-mêmes *yamaka* et qui sont les suivantes :

1. *Mūla* «y. sur les choses fondamentales».
2. *Khandha* «sur les agrégats».
3. *Āyatana* «sur les domaines».
4. *Dhātu* «sur les éléments».
5. *Sacca* «sur les vérités».
6. *Saṃkhāra* «sur les constructions psychiques».
7. *Anusaya* «sur les inclinations».
8. *Citta* «sur les pensées».
9. *Dhamma* «sur les choses».
10. *Indriya* «sur les facultés».

Le *Paṭṭhānapakaraṇa* «Livre des mises en jeu», le plus volumineux de tous, étudie les relations causales en vertu desquelles une chose en

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
suit une autre (*paccaya*, skr. *pratyaya*) ou est mise en jeu par cette autre. Ces relations sont au nombre de 24 :

1. *Hetupaccaya* «relation causale».
2. *Ārammaṇa* «r. avec les substrats».
3. *Adhipati* «avec le prédominant».
4. *Anantara* «avec le contigu».
5. *Samanantara* «avec le complètement contigu».
6. *Sahajāta* «avec le contemporain».
7. *Aññamañña* «réciproque».
8. *Nissaya* «avec le support».
9. *Upanissaya* «avec le sous-support».
10. *Purejāta* «avec l'antécédent».
11. *Pacchājāta* «avec le subséquent».
12. *Āsevana* «d'habitude».
13. *Kamma* «par action».
14. *Vipāka* «par maturation».
15. *Āhāra* «par entretien».
16. *Indriya* «par les facultés».
17. *Jhāna* «des méditations».
18. *Magga* «du Chemin».
19. *Sampayutta* «de ce qui est associé».
20. *Vippayutta* «de ce qui est dissocié».
21. *Atthi* «de ce qui est présent».
22. *Natthi* «de ce qui n'est pas présent».
23. *Vigata* «de ce qui est passé».
24. *Avigata* «de ce qui n'est pas passé».

§ **1978. Formation du canon pāli.** La critique des sources a été pratiquée chez les bouddhistes avec activité (Lamotte) et appliquée fréquemment aux textes canoniques en pāli. Cette critique est généralement conservatrice, tendant à accepter ou à défendre la tradition. La critique occidentale a adopté des attitudes très diverses, tantôt favorables, tantôt systématiquement négatrices, souvent nuancées, vis-à-vis de la tradition. Aucune attitude n'a encore abouti à des résultats certains.

Selon la tradition la plus ancienne les textes du *Vinaya* et des *Sutta* ont été recueillis au même concile de Rājagaha. La plupart des auteurs occidentaux rejettent cette opinion, bien des textes paraissant d'époques différentes. La théorie la plus suivie veut que le *Vinaya* se soit formé d'abord par additions successives à la liste des manquements du *Pāṭimokkha*, laquelle pourrait remonter au temps du Buddha en grande partie (Oldenberg). Le *Pāṭimokkha*, en tant que texte indépendant ne fait pas partie du canon et pourrait n'être qu'un extrait récapitulatif des livres disciplinaires, au lieu d'avoir été leur noyau. Mais il peut avoir été en usage dès le temps du Buddha de réciter les formules qui l'ont finalement constitué. Les principales parties du *Vinaya*, en tout cas, peuvent avoir été établies à un concile d'auditeurs compétents aussitôt après la mort du Maître, les formules disciplinaires étant fixées avec circonstances, détails et développements par déductions, ces développements étant ceux des idées reçues dans la Communauté sur l'ensei-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

gnement du Buddha et pas seulement ceux d'un texte déjà arrêté du *Pāṭimokkha*. Le *Parivāra* seul se présente indubitablement comme d'une couche littéraire plus récente (§ 1950, 2223).

Quant aux *sutta*, il n'y a pas de raison décisive de croire qu'ils n'ont pas été l'objet d'une première rédaction en même temps que le *Vinaya*. La conservation de l'enseignement général du Buddha n'importait pas moins que celle des règles disciplinaires. Il ne s'ensuit pas que, dans leur forme actuelle, les *sutta* soient tous contemporains les uns des autres et tous entrés d'un seul bloc dans le canon. Le contraire résulte de la teneur de beaucoup d'entre eux. Ils comprennent à travers tous les recueils des répétitions exactement littérales, textes entiers ou passages, ce qui indique peut-être un travail d'uniformisation secondaire, mais aussi bien l'existence d'un fonds ancien commun. La théorie voulant voir dans certaines parties l'œuvre d'un même auteur, spécialement dans les *Dīgha-* et *Majjhimanikāya* (Franke), est à peu près unanimement rejetée quoique certains enchaînements de *sutta* signalés par Franke soient vraisemblables. Les *sutta* se présentent bien comme inspirés d'une même doctrine, mais en même temps comme péniblement classés, ce qui convient à des textes rendant compte d'entretiens occasionnels et sans suite du Buddha avec ses disciples, tels que les veut la tradition. Mais cet état de choses a certainement favorisé au cours du temps les additions et les reclassements.

§ **1979.** L'*Abhidhamma* apparaît comme plus récent que les autres parties du *Tipiṭaka*. Non seulement il comprend des parties comme le *Kathāvatthu* qui sont attribuées par la tradition même à un temps très postérieur au Buddha, mais encore il présente un aspect scolastique qui l'oppose aux autres *piṭaka* et rend peu vraisemblable qu'il représente au même titre qu'eux la parole attribuée au Buddha. De plus la tradition des diverses écoles n'est pas unanime, dans le récit du concile de Rājagaha, à relater sa constitution en même temps que celle des autres *piṭaka* et c'est là un indice très important du caractère relativement tardif de la notion de sa contemporanéité avec ceux-ci. Par ailleurs les *Abhidharma* des diverses écoles diffèrent très notablement entre eux, ce qui est un indice de leur formation postérieure à la division de ces écoles.

D'une manière générale, en l'absence de critères absolument sûrs pour apprécier l'authenticité et l'antiquité des textes, les données de critique les plus précieuses se tirent de la comparaison des recueils de textes acceptés par les diverses écoles bouddhiques. Les textes dont les versions se retrouvent partout et dont les teneurs s'accordent ont toutes chances de remonter au bouddhisme primitif, au moins pour les parties qui concordent exactement, car il serait bien difficile de supposer, à travers des sectes rapidement devenues rivales et disséminées, une uniformisation secondaire des sources.

Nombre de passages des *Vinaya-* et *Suttapiṭaka* font ainsi partie du fonds bouddhique commun. Mais les comparaisons nécessaires sont loin d'être achevées. De toute façon, elles ne donnent pas de certitudes dans tous les cas. Lorsqu'un texte ou un passage ne se retrouve pas partout où on l'attendrait, il ne s'ensuit pas qu'il est une addition secondaire là

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

où il figure; il peut tout aussi bien, en principe, avoir été perdu ou supprimé dans la tradition littéraire où il manque. Lorsqu'il y a des divergences, il est généralement difficile de déterminer si l'une des formes est plus authentique que les autres.

La mise par écrit du canon pāli aurait eu lieu, selon la tradition, sous Vaṭṭagāmaṇi Abhaya (§ 2223).

B. *Littérature pāli paracanonique*

§ **1980.** On divise parfois la littérature pāli en canonique et post-canonique, ce qui convient mal, certains textes non-canoniques étant antérieurs à d'autres du canon. Mieux vaut distinguer littérature canonique et non-canonique, mais il y a lieu de faire une place à part à des ouvrages qui sont étroitement liés au canon, soit parce qu'ils sont formés d'éléments qui figurent dans le canon, soit parce qu'ils sont traités comme canoniques et éventuellement incorporés au canon. Ces ouvrages sont d'une part le *Pāṭimokkha,* le *Kammavāca* et le *Paritta;* d'autre part le *Milindapañha,* le *Nettipakaraṇa,* le *Peṭakopadesa* et le *Suttasaṅgaha* qui tous quatre sont incorporés au *Khuddakanikāya* par la tradition birmane.

§ **1981. Pāṭimokkha et Kammavāca.** Ces deux textes sont fondamentaux dans la discipline bouddhique. Le premier contient la liste des prescriptions disciplinaires avec sanctions des manquements, prescriptions dites *sikkhāpada* «formules d'instructions», au nombre de 152, mentionnées en chiffres ronds comme étant 150 dans l'*Aṅguttaranikāya* (Winternitz) et complétées par 74 *sekhiya dhamma,* ce qui porte à 227 l'ensemble des formules du *Pāṭimokkha* par ailleurs figurant au *Suttavibhaṅga* (§ 1948). Le *Pāṭimokkha* passe souvent pour le noyau primitif du texte du *Vinaya* (§ 1978). Le *Bhikkhunīpāṭimokkha* (§ 1948) forme avec le *Pāṭimokkha* proprement dit, ou *Bhikkhupāṭimokkha,* les *dve mātikā* «deux mères», c'est-à-dire textes fondamentaux (mais le terme s'applique plus ordinairement aux textes d'Abhidhamma). Le sens du nom de *Pātimokkha* (ou *Pāṭimokkha*) est incertain. On l'a interprété comme signifiant «éminent» (Buddhaghosa), «ce qui doit être liant, obligatoire» (Childers, Rhys Davids-Stede), «délivrant» (Oldenberg), «cuirasse» (Kern), «ce qui est à racheter» (Winternitz). L'équivalent sanskrit, *prātimokṣa* est interprété par les Tibétains comme signifiant «délivrance». Les formules du *Pāṭimokkha* sont récitées aux Nouvelle et Pleine Lunes par la communauté, assemblée afin de récapituler les fautes commises par chacun (§ 2375-2376).

Le *Kammavāca* (§ 1949) est le recueil des *kammavāca* «formules des actes», employées dans tous les actes officiels de la communauté, ordination, prise d'habit, célébrations de fêtes, etc., en 7 chapitres. Il est d'usage en Birmanie de faire du *Kammavāca* des copies particulièrement luxueuses en caractères anciens.

§ **1982. Paritta.** Le recueil des *Paritta* (ou *Parittā*) «protections» est formé de courts *sutta* extraits du *Suttapiṭaka* et destinés à être récités au cours de cérémonies conjuratoires des démons et de diverses

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

influences pernicieuses. Au cours de ces rites, le double sens du mot *sutta* «texte» et «fil» est souvent concrétisé par l'emploi d'un cordon délimitant une aire de protection pendant la récitation des textes. Le recueil est de composition légèrement variable. Trois formes en sont plus répandues tant à Ceylan qu'au Siam (Damrong Rajanubhab), le *Bhāṇavāra,* le *Mahā-* et le *Cūlarājaparitta.* Les *sutta* principaux qui y sont contenus sont les *Āṭānāṭiya-* (§ 1956), *Mahāsamaya-* (§ 1954), *Mahāmaṅgala-, Sūrya-, Candra-, Girimānanda-* (appelé *Gilāna-* dans l'*Aṅguttaranikāya* où il figure), *Metta-, Mettaanisaṃsa-, Karaṇīyametta-.* Le *Mettasutta* est extrait du *Temiyajātaka* (§ 1972). La popularité de ces textes est illustrée par le fait que plusieurs d'entre eux ont été traduits du pāli en tibétain (§ 2039).

§ **1983. Milindapañha.** Les «Questions de Milinda» sont un dialogue entre un roi et un religieux sur le savoir et la sagesse, selon un type fréquent dans les *Upaniṣad* et les *sutta* bouddhiques. Ici le roi est le souverain indo-grec Ménandre (§ 419) et le religieux est le moine bouddhiste Nāgasena. Le roi pose à Nāgasena pour l'éprouver une foule de questions auxquelles le religieux répond habilement, mais le roi n'est pas un questionneur facile à satisfaire et le dialogue est très animé. Il l'est plus que ne le sont d'ordinaire les dialogues bouddhiques, excepté quelques-uns (§ 1955). Il rappelle par là les dialogues des *Upaniṣad* (§ 587). On a même songé à ceux de Platon (Weber, Finot). Tandis que dans les *Upaniṣad,* les princes l'emportent souvent dans les discussions, dans le *Milindapañha,* le roi, sans essuyer de défaite, convient de l'habileté de Nāgasena et de la valeur de sa doctrine, à laquelle il s'est très probablement converti (Foucher). L'ouvrage, qui peut reposer sur un noyau de faits réels, paraît être la version en pāli d'un petit manuel de bouddhisme par demandes et réponses, primitivement rédigé en pays indo-grec pour la propagande parmi les Grecs et Eurasiens (Foucher). Ce manuel a mérité en tout cas de devenir en la plupart des pays bouddhiques un texte classique d'instruction doctrinale, soit sous sa forme pāli, soit dans d'importantes versions chinoises faites non sur le texte pāli mais sur des textes sanskrits voisins (Demiéville). Dans sa forme pāli, il apparaît comme ayant subi par rapport à une version première des additions considérables (§ 2148). Il comporte actuellement sept livres, dont seuls, le deuxième et le troisième, ainsi qu'une petite partie du premier, apparaissent comme authentiques. Il n'est pas surprenant qu'un ouvrage de son genre ait été complété, en raison de son succès, pour donner des enseignements de plus en plus étendus. Dans toutes ses parties il suppose existant l'ensemble du *Tipiṭaka.* Il est pour les grands commentaires une autorité déjà considérable, et sa rédaction première en pāli se place vraisemblablement aux débuts de l'ère chrétienne, mais un noyau primitif doit remonter à l'époque même de Milinda, peu après le milieu du IIe siècle av. J.-C. Mrs Rhys Davids a supposé assez gratuitement une édition rédigée entre 90 et 40 av. J.-C., d'après des procès-verbaux du dialogue réel conservés au palais de Milinda, supplémentée par l'éditeur, puis refondue à Ceylan dans un cadre nouveau.

§ **1984. Nettipakaraṇa, Peṭakopadesa et Suttasaṅgaha.** Le

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Nettipakaraṇa «Livre conducteur», ou *Netti* «Le Conducteur», et le *Peṭakopadesa* «Instruction pour ceux qui étudient les Corbeilles», sont traditionnellement attribués tous deux à Mahākaccāna ou Kaccāyana, disciple du Buddha. Ils traitent, de manière concordante mais sous des formes différentes, de méthodologie à l'usage de ceux qui étudient la doctrine bouddhique et poursuivent la recherche du salut. Leur exposé est l'occasion de repasser en revue et de classer tous les éléments de la doctrine. Ils comportent un grand nombre de citations. Le *Netti* paraît antérieur au *Paṭṭhāna* parce qu'il diffère de ce texte d'*Abhidhamma* dans son enseignement sur les relations causales et qu'il semble vraisemblable qu'il n'aurait pu s'écarter d'un texte canonique si celui-ci avait déjà existé avant lui (Mrs. Rhys Davids). Cette conclusion n'est toutefois pas absolument nécessaire, la divergence pouvant être interprétée comme signe que le *Paṭṭhāna* n'avait pas paru à l'auteur avoir une autorité absolue.

Le *Suttasaṅgaha* est simplement une anthologie de *sutta*, composée à Anurādhapura à Ceylan par un thera dont le nom n'a pas été retenu.

C. *Littérature pāli non-canonique*

§ **1985.** La littérature pāli non-canonique comprend essentiellement des commentaires du canon et des œuvres paracanoniques, des manuels et recueils religieux et des chroniques ecclésiastiques, sans compter les textes purement littéraires, ou techniques (grammaticaux, médicaux, etc.). Les chroniques ont déjà été étudiées § 206-210, les ouvrages de techniques dans les chapitres afférents à ces techniques. Nous devons considérer ici comme sources bouddhiques seulement les commentaires et les écrits proprement religieux.

§ **1986. Les commentaires perdus du canon.** Le travail des commentateurs, toujours actifs dans tous les domaines des littératures indiennes, a commencé tôt pour le canon pāli et certainement des ouvrages de ce canon ont été commentés bien avant qu'il soit lui-même fermé, des commentaires y ont même été incorporés. Mais la plupart des plus anciens commentaires ont disparu parce qu'ils ont été remplacés par d'autres qui les traduisent ou qui les ont utilisés et qui les mentionnent ou les citent. Ces commentaires sont généralement appelés en pāli *aṭṭhakathā* «exposés du sens, explications». Leurs auteurs sont désignés habituellement, dans les commentaires classiques qui se réfèrent à eux, comme les *Porāṇa*, les «Anciens». Le plus important de ces Anciens est Mahinda, l'introducteur du bouddhisme à Ceylan au milieu du IIIe siècle av. J.-C., qui aurait traduit en singhalais des commentaires déjà existants, fait très vraisemblable puisqu'il voulait répandre le bouddhisme parmi les Singhalais. Les principaux des commentaires disparus qui sont mentionnés sont la *Mahā-* ou *Mūla-aṭṭhakathā* «Grande» ou «Fondamentale explication», du Mahāvihāra, ou Grand Couvent d'Anurādhapura, la *Mahāpaccarī-* «du grand radeau (?)», la *Kurundī-* du Kurundaveḷuvihāra de Ceylan, une *Aṭṭhakathā* de l'Uttaravihāra, «Couvent du Nord», d'Anurādhapura,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

une *Andha-aṭṭhakathā* «Explication des Andhra», de Kāñjīpuram, en pays dravidien, région de Madras, et la *Saṅkhepa-aṭṭhakathā* «Explication abrégée», qui est mentionnée à côté de la précédente et peut avoir appartenu comme elle au Sud de l'Inde (Mrs. Rhys Davids). Nous ne savons si l'Explication des Andhra était en pāli, en une autre forme d'indo-âryen ou en dravidien. Un autre texte perdu, le *Vinayavinicchaya* «Décisions sur la Discipline», a été abrégé dans un ouvrage de même titre par le commentateur Buddhadatta (§ 1988), selon les propres indications de ce dernier. Il était dû à un certain Buddhasīha, moine d'un monastère du pays tamoul, érigé dans le delta de la Kāveri par un homme au nom brahmanique, Veñhudāsa ou Kañhadāsa («Serviteur de Viṣṇu ou de Kṛṣṇa»). Une *Jātakaṭṭhakathā* perdue est mentionnée par le commentaire classique des Jātaka (§ 1993). Une *Āgamaṭṭhakathā* «Explication des Livres», mentionnée par Buddhaghosa, doit avoir été un commentaire des *Nikāya,* dont les équivalents dans le bouddhisme de langue sanskrite s'appellent précisément *Āgama.*

§ **1987. Les commentaires classiques.** Les commentaires dont l'autorité a éclipsé les précédents et les a fait disparaître sont dus les uns à des auteurs singhalais, les autres, les plus célèbres, à des moines de l'Inde, mais qui ont travaillé à Ceylan, Buddhadatta, Buddhaghosa et Dhammapāla, ce qui prouve que le bouddhisme des Theravādin n'a pas été strictement confiné à Ceylan. La plupart de ces commentaires sont en prose, quelques-uns en vers. Ces derniers sont plutôt des exposés nouveaux du sujet traité dans le canon. Les commentaires en prose suivent le texte en général de très près, glosant les expressions techniques et illustrant les données par des récits de circonstances et de nombreuses indications historiques et légendaires. Les indications grammaticales sont également fréquentes comme dans tous les commentaires indiens. Beaucoup de commentaires ont été à leur tour l'objet de commentaires nouveaux et la plupart ont inspiré les interprétations courantes dans la communauté, tant en Indochine qu'à Ceylan. Nous possédons nombre d'indications biographiques sur les principaux commentateurs.

§ **1988. Buddhadatta.** Le thera Buddhadatta était un Tamoul, né à la fin du IVe siècle à Uragapura (URei yūr), capitale des Cola, sur la Kāveri. Devenu moine au Kelāsavihāra, couvent du Kailāsa (nom brahmanique, § 1059), proche d'Uragapura, il s'est rendu ensuite à Ceylan, à Anurādhapura, où il a étudié au Mahāvihāra. Puis il est rentré dans son pays, rencontrant miraculeusement en mer Buddhaghosa en route pour Ceylan. C'est en son pays qu'il a écrit, au début du Ve siècle, ses ouvrages, fondés sur les commentaires singhalais et sur ceux de Buddhaghosa que celui-ci lui avait envoyés. Il a composé en vers deux traités commentant le *Vinaya,* le *Vinayavinicchaya* (§ 1986) en 3183 vers, et l'*Uttaravinicchaya* «Décisions ultérieures», en 969 vers seulement. Le premier a été écrit dans un couvent construit par un certain Piṇḍidāsa, près de Bhūtamaṅgala sur la Kāveri, sous le règne du roi Acyutavikrama du clan des Kādamba, qui avait donc conquis en ce temps le pays sur les Cola. Ces deux commentaires ont

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

été à leur tour commentés par Vācissara Mahāsāmi, respectivement dans la *Vinayasāratthadīpanī* «Celle qui éclaire le sens essentiel de la Discipline», et dans l'*Uttaralīnatthapakāsinī* «Celle qui rend lumineux le sens qui s'attache à l'(ouvrage) ultérieur». Le roi de Ceylan, Parakramabāhu II (1240-1275 A.D.) aurait fait un commentaire singhalais, aujourd'hui perdu, du premier. En outre, Buddhadatta est l'auteur de deux ouvrages d'éclaircissement de l'*Abhidhamma*, l'*Abhidhammāvatāra* «Descente dans l'Abhidhamma», et le *Rūpārūpavibhāga* «Distinction du formel et du sans-forme», ainsi qu'un commentaire sur le *Buddhavaṃsa*, la *Madhuratthavilāsinī* «L'Amusante sur le sens de ce qui est doux».

§ **1989. Buddhaghosa.** De tous les commentateurs du canon pāli Buddhaghosa est le plus illustre. Notre connaissance de sa vie est rendue assez incertaine par les développements légendaires auxquels sa célébrité même a donné lieu. Les principales sources de sa biographie sont des allusions faites par lui-même, le début du *Cūlavaṃsa* (§ 208), la *Buddhaghosuppatti*, du moine Mahāmaṅgala (XIIIe ou XIVe siècle), singhalais selon les uns, birman selon les autres, texte fondé sur les sources précédentes et d'une autorité très faible par ailleurs, enfin le *Saddhammasaṃgaha* «Compendium de la Bonne Loi», datant de 1400 environ (Finot), sans compter des sources birmanes tardives et accessoires qui, en contradiction avec les autres, remplacent le Magadha comme patrie de Buddhaghosa par Thatôn en Birmanie.

Buddhaghosa, né dans une famille brahmanique du Magadha, près du lieu où le Buddha atteignit la Bodhi, passe pour avoir été de bonne heure très savant dans les Veda et pour avoir été converti au bouddhisme par le thera Revata. Il se serait rendu à Ceylan sur le conseil de son maître pour étudier les commentaires singhalais de Mahinda qui n'étaient pas connus au Magadha. Ce voyage se placerait sous le règne de Mahānāma, donc au début du Ve siècle (§ 469). Arrivé au Mahāvihāra, il aurait étudié et été mis à l'épreuve par les moines. Il aurait alors composé, pour attester sa maîtrise, le *Visuddhimagga* «Chemin de la complète purification». On lui aurait alors livré tous les commentaires de Mahinda pour les traduire. La traduction faite, les œuvres de Mahinda, devenues inutiles, auraient été brûlées. Buddhaghosa passe en Birmanie non seulement pour y être né, mais encore pour y être allé après son séjour à Ceylan et y avoir apporté, outre ses ouvrages, la grammaire pāli de Kaccāyana et le code de Manu.

§ **1990. Authenticité.** On a mis en doute la plupart des données de cette biographie et jusqu'à l'existence de Buddhaghosa (Finot surtout), alléguant que le bouddhisme des thera de Ceylan devait être trop peu répandu au Magadha pour que Buddhaghosa ait pu s'y convertir en ce pays, que les pèlerins chinois qui ont visité le Magadha par la suite n'ont pas mentionné l'enfant du pays qui serait allé à Ceylan acquérir tant de gloire, enfin que la *Samantapāsādikā* attribuée à Buddhaghosa a été traduite en chinois en 489, donc quelque 30 ou 50 ans à peine après le moment où il l'aurait composée, sans que pourtant cette traduction indique le nom de l'auteur. Ces objections ne sont pas décisives. Ceylan, au temps de Mahānāma, avait des rela-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tions lointaines, comme l'atteste l'envoi d'une ambassade en Chine en 428, et pouvait en avoir suffisamment avec la terre sainte du bouddhisme qu'était le Magadha (elle en a eu d'attestées plus tard, § 300) pour qu'un bouddhiste magadhien fût tenté de s'y rendre. Par ailleurs, Buddhaghosa, plein de gloire à Ceylan, a pu ne pas devenir prophète en son pays et n'y point être vanté aux pèlerins bouddhistes. En revanche, s'il a écrit à Ceylan la *Samantapāsādikā* sous Mahānāma, il est possible que son œuvre ait été connue en Chine et bientôt traduite, grâce aux relations de ce prince avec la Chine. L'absence du nom de l'auteur dans la traduction n'est qu'une lacune d'information et ne peut rien prouver. La tradition relative à Buddhaghosa reste donc acceptable dans l'ensemble, abstraction faite, du moins, des traits manifestement romanesques qu'elle contient.

Une difficulté accessoire tient à ce que la langue en laquelle a écrit Buddhaghosa est le pāli que les ouvrages attribués à Buddhaghosa appellent *māgadhī*, alors que, si Buddhaghosa était Magadhien, il devait connaître l'impropriété de ce nom. Selon Finot, il aurait été arbitrairement supposé originaire du Magadha parce qu'on appelait *māgadhī* la langue en laquelle il était censé avoir écrit. Mais pareille supposition arbitraire n'eût guère été possible à Ceylan où le pāli, tenu pour la māgadhī mais couramment manié par les moines du pays, ne pouvait passer pour propre aux hommes du Magadha. Il est plus probable que Buddhaghosa a employé le pāli comme māgadhī ancienne tout en sachant que, naturellement, la langue du Magadha était de son temps toute différente (§ 1944).

§ **1991. Œuvres.** Le *Cūlavaṃsa* attribue à Buddhaghosa avant son voyage à Ceylan un *Ñānodaya* «Lever de la Connaissance», perdu, l'*Atthasālinī* «La Douée de sens», commentaire de la *Dhammasaṅgaṇi*, et une *Parittaṭṭhakathā* «Explication des Protections», perdue. Si ces données sont exactes, l'*Atthasālinī* a été remaniée à Ceylan car elle cite le *Visuddhimagga*, la première œuvre rédigée à Ceylan. Ce *Visuddhimagga* est donné comme un exposé fait pour commenter deux stances indiquées par les moines du Mahāvihāra pour éprouver les dons de commentateur de Buddhaghosa. Mais c'est en fait un traité systématique, détaillé et clair de toute la doctrine bouddhique menant au nibbāna, fruit de la «complète purification» (*visuddhi*) [§ 2147].

Les commentaires proprement dits qui lui sont attribués par les vers introductifs de ses propres ouvrages sont :

sur le *Vinaya*, la *Samantapāsādikā* «Celle qui donne toute sérénité»;

sur le *Dīghanikāya*, la *Sumaṅgalavilāsinī* «L'Amusante sur ce qui est bien auspicieux»;

sur le *Majjhima-*, la *Papañcasūdanī* «Destructrice de la dissipation»;

sur le *Samyutta-*, la *Sāratthappakāsinī* «Celle qui rend lumineuse la signification essentielle»;

sur l'*Aṅguttara-*, la *Manorathapūranī* «Celle qui comble les désirs».

En outre, le *Gandhavaṃsa* (§ 210) lui attribue :

sur les *Pāṭimokkha*, la *Kaṅkhāvitaraṇī* «Celle qui surmonte les doutes»;

une *Khuddakapāṭhaṭṭhakathā* qui est la *Paramatthajotikā* «Celle qui

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

illumine le sens suprême», laquelle commente aussi le *Suttanipāta;*
des *aṭṭhakathā* sur le *Dhammapada,* le *Jātaka* et l'*Apadāna;*
une *Paramatthaṭṭhakathā* «Explication du sens suprême», sur l'*Abhidhamma.* Cette dernière paraît représentée par l'ensemble de l'*Atthasālinī,* sur la *Dhammasaṅgaṇi,* de la *Sammohavinodanī* «Celle qui écarte la stupidité», sur le *Vibhaṅga,* et de la *Pañcappakaraṇaṭṭhakathā* «Explication sur les cinq livres», décomposée en cinq *aṭṭhakathā,* sur chacun des cinq autres livres.

L'attribution à Buddhaghosa des commentaires du *Dhammapada* et du *Jātaka* (§ 1993) est généralement rejetée, en raison de grandes différences de style entre ces ouvrages et ceux qui sont authentiques.

Dans ces derniers les explications grammaticales et des termes techniques sont très nombreuses, ainsi que les récits légendaires ou historiques. De ce dernier point de vue la *Samantapāsādikā* est particulièrement précieuse. Tous attestent la maîtrise de Buddhaghosa dans la culture indienne générale.

§ 1992. **Dhammapāla.** Comme Buddhadatta, le grand commentateur Dhammapāla était un Tamoul (*damiḷa*) ayant séjourné à Padaratittha en pays tamoul et au Mahāvihāra de Ceylan. Un peu postérieur à Buddhaghosa, il appartient à la fin du ve siècle (Burlingame). Le *Gandhavaṃsa* lui attribue treize commentaires, mais plusieurs sont des parties d'un seul, la *Paramatthadīpanī* «Celle qui éclaire le sens suprême», qui porte sur l'*Udāna,* l'*Itivuttaka,* les *Vimāna-* et *Petavatthu,* les *Thera-* et *Therīgāthā* et le *Cariyāpiṭaka.* Un autre est une *Nettipakaraṇaṭṭhakathā,* d'autres des sous-commentaires sur les *aṭṭhakathā* des quatre premiers *Nikāya* et sur la *Jātakaṭṭhakathā.* Ces ouvrages comprennent d'abord une introduction donnant des renseignements sur la constitution des textes qu'ils visent et glosent ensuite ces textes mêmes en détail et clairement. Dhammapāla complète souvent Buddhaghosa avec lequel il s'accorde en doctrine étroitement, en sorte que manifestement tous deux relèvent bien d'une même école (T. W. Rhys Davids).

§ 1993. **Jātakaṭṭhavaṇṇanā et Dhammapadaṭṭhakathā.** Des deux commentaires attribués, faussement semble-t-il, à Buddhaghosa, sur le *Jātaka* et le *Dhammapada,* le premier est intitulé *Jātakaṭṭhavaṇṇanā* «Description du sens du *Jātaka*». Il repose sur une ancienne *Jātakaṭṭhakathā* qui aurait été composée en pāli avant l'introduction du bouddhisme à Ceylan, puis traduite et conservée là en vieux singhalais. La *Jātakaṭṭhavaṇṇanā* donne pour chaque *jātaka* une introduction (*paccuppannavatthu* «ayant pour sujet ce qui est arrivé présentement», à savoir les circonstances dans lesquelles le Buddha a été amené à exposer le *jātaka*), ensuite le récit même du *jātaka* (*atītavatthu* «ayant pour sujet le passé»), puis des *gāthā* qui paraissent être la partie canonique que le commentaire développe dans sa prose environnante puis un exposé (*veyyākaraṇa*) du sens des *gāthā,* enfin la clé du récit par l'identification des personnages de la naissance antérieure avec ceux du moment où parle le Buddha. L'ensemble du texte est précédé d'une sorte d'introduction; la *Nidānakathā* «Exposé des occasions», c'est-à-dire des «ensembles de circonstances réalisées jadis» (*dūrenidāna*), du temps où le Bodhisatta transmigrait encore sous les Buddha du passé, «naguère» (*avidūrenidāna*) .

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pendant la dernière vie du Bodhisatta jusqu'à l'Éveil, et «récemment» (*santikenidāna*), depuis l'Éveil jusqu'au moment des récits par le Buddha. La *Nidānakathā* constitue ainsi une histoire des antécédents et de la vie du Buddha. Cette histoire s'arrête à la donation par Anāthapiṇḍika du Jetavana (§ 2198).

Le commentaire du *Dhammapada* définit les groupes de vers du texte comme des *dhammadesanā*, des «montres de la Loi», et expose dans quelles conditions ces vers ont été prononcés, servant de conclusions à des sermons en prose, sermons en exemples ou en paraboles pour la plupart. De la sorte, la *Dhammapadaṭṭhakathā* est dans une certaine mesure comparable aux *Nikāya* dont les *sutta* sont eux aussi des exposés de circonstances et des sermons souvent conclus par des formules en vers. On peut dire qu'elle rétablit, fictivement ou non, les *sutta* dont les vers du *Dhammapada* pourraient avoir été tirés.

Les deux commentaires du *Jātaka* et du *Dhammapada* contiennent l'essentiel des thèmes de folklore qui sont communs au bouddhisme et aux divers cycles de contes de l'Inde. Ils ont une grande importance pour l'interprétation des figurations des monuments bouddhiques, figurations illustrant dans certains cas, par exemple à Bharhut pour le *Jātaka*, les légendes mêmes qu'ils contiennent (Lüders) ou, mieux, les légendes très populaires dont ils contiennent des versions (Foucher). Selon Burlingame, le premier est le plus ancien et tous deux sont postérieurs à Buddhaghosa et antérieurs à Dhammapāla ; ils se placent donc dans le cours du ve siècle.

§ 1994. **Commentaires divers.** Il existe des sous-commentaires composés en pāli par les moines de Ceylan et d'Indochine sur les précédents commentaires, comme la *Sārattīhadpanī* «Celle qui éclaire le sens essentiel», sur la *Samantapāsādikā;* quatre *Sāratthamañjūsā*, ou «Corbeilles du sens essentiel», sur la *Sumaṅgalavilāsinī*, la *Papañcasūdanī*, la *Sāratthappakāsinī* et la *Manoratthapurāṇī* et trois *Paramatthappakāsinī* «Celle qui rend lumineux le sens suprême», sur l'*Atthasālinī*, la *Saṃmohavinodanī* et la *Pañcappakaraṇaṭṭhakathā*. L'ensemble de ces textes a été élaboré à la suite d'un concile tenu sous Parakkamabāhu Ier (1153-1186) et sous le thera Mahākassapa par Sāriputta et toute une école de commentateurs. En dehors de ces sous-commentaires, on en possède encore d'autres sur les écrits canoniques. Tels sont, sur le *Niddesa*, la *Saddhammapajjotikā* «Celle qui illumine la Bonne Loi», par Upasena ; sur le *Paṭisaṃbhidāmagga*, la *Saddhammappakāsinī* «Celle qui rend lumineuse la Bonne Loi», par un thera Mahānāma, et, sur l'*Apadāna*, la *Visuddhajanavilāsinī* «L'Amusante pour les gens purs», d'auteur inconnu.

§ 1995. **Manuels et poèmes religieux.** La littérature canonique et ses commentaires forment une masse si considérable que la composition de manuels condensés et systématiques s'est imposée. Deux auteurs singhalais, Dhammasiri et Mahāsāmi, ont composé respectivement la *Khuddakasikkhā* «Petites instructions», et la *Mūlasikkhā* «Instructions fondamentales», qui sont des manuels de Vinaya, en vers, de dates incertaines mais probablement anciens. Le *Sārasaṅgaha* «Compendium de l'essentiel», par Siddhattha, élève de Buddhapiya, lui-même auteur du XIIIe siècle, et le *Dhamma-* ou *Saddhammasaṅgaha* «Compendium de

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

la Loi» ou «de la Bonne Loi», par Dhammakitti, de la fin du XIIIe ou du début du XIVe siècle, sont deux manuels de doctrine générale. L'*Abhidhammatthasaṅgaha* «Compendium du sens de l'Abhidhamma», par Anuruddha, moine singhalais, de date incertaine entre les VIIIe et XIIe siècles, est un sommaire très estimé et souvent commenté du troisième *piṭaka*. Du même auteur on a aussi, sous forme de poème, un *Nāmarūpapariccheda* «Section sur le nom et la forme», philosophique, et un *Paramatthavinicchaya* «Décision sur le sens suprême». Un *Nāmarūpasamāsa* «Le composé nom et forme», par Khema, un *Saccasaṅkhepa* «Abrégé des vérités», par Culladhammapāla de Ceylan (attribution toutefois incertaine, Malalasekera) sont à mentionner. Il existe aussi des manuels techniques comme le *Sīmālaṅkārapakaraṇa* «Livre de l'ornement des limites», sur les limites des emplacements consacrés aux cérémonies, par le moine birman Saddhammajotipāla ou Chapaṭa de la fin du XIIe siècle, qui a travaillé à Ceylan, fondé son travail sur celui d'un thera singhalais du nom de Vācissara, et composé aussi bon nombre d'autres ouvrages.

Maintes œuvres de caractère à la fois littéraire et religieux ont été composées au moyen âge, d'ordinaire avec des matériaux anciens. Certaines même remontent à une littérature édifiante des premiers siècles de l'ère chrétienne.

Les plus populaires concernent les légendes du ou des Buddha. Tels sont l'*Anāgatavaṃsa* «Histoire de Celui qui n'est pas encore arrivé», c'est-à-dire du Buddha futur Metteyya, développant des idées déjà attestées dans le *Dīghanikāya* (sutta 26, § 1956), le *Jinālaṃkāra* «L'Ornement du Vainqueur», poème en style ampoulé, du type *kāvya*, écrit en 1156 par Budharakkhita, le *Jinacarita* «Vie du Vainqueur», par Vanaratna Medhaṃkara, du XIIIe siècle, le *Buddhālaṃkāra* «L'Ornement du Buddha», par Sīlavaṃsa d'Ava, du XVe siècle, le *Mālālaṃkāravatthu* «Ce qui a pour sujet l'ornement en guirlande», écrit en Birmanie en 1773 d'après des matériaux anciens et utilisé par Bigandet dans sa célèbre *Vie de Gaudama*.

D'autres sont des poèmes de louange au Buddha, comme le *Pajjamadhu* «Le miel des vers», en pāli sanskritisé, par Buddhapiya, du XIIIe siècle; aux extrêmes de vertu, comme le *Pāramīmahāsataka* «La Grande centurie sur les extrêmes», également en pāli sanskririsé, par Dhammakitti, peut-être le même que l'auteur du *Saddhammasangaha* cité plus haut; à la doctrine en général, comme le *Saddhammopāyana* «Cadeau d'introduction à la Bonne Loi», par un «brahmacāri», Buddhasomapiya, de Ceylan. Ceux dont le pāli est émaillé de formes sanskrites sont en même temps d'une rhétorique très élaborée en honneur particulièrement dans la littérature générale singhalaise inspirée du sanskrit. Un texte bouddhique en poésie savante de même veine, l'*Anuruddhaśataka* «Centurie d'Anuruddha», qui fait partie des bibliothèques bouddhiques de Ceylan jusqu'au Cambodge, est même rédigé en sanskrit.

D'autres poèmes religieux encore contiennent des légendes édifiantes, telle la *Rasavāhinī* «La porteuse de goût», révision par Vedeha, de la fin du XIIIe ou du début du XIVe siècle, d'une plus ancienne traduction en pāli par un thera Raṭṭhapāla du Mahāvihāra, d'une composi-

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

tion primitivement en singhalais. Telles encore les *Telakaṭāhagāthā* «Stances de la chaudière d'huile», contenant les exhortations en vers d'un saint injustement condamné à périr dans une chaudière d'huile bouillante.

§ 1996. Chagatidīpanī et Lokapaññatti. Une place à part doit être faite à des textes pāli d'édification qui tirent une importance toute particulière du fait qu'ils ne viennent pas de la tradition pāli commune des Theravādin, mais bien de la tradition sanskrite des Sarvāstivādin et de traditions voisines (Mus).

La *Chagatidīpanī* ou *Pañcagatidīpanī* «Celle qui éclaire les six (ou cinq) destinations», dépeint les cinq ou six sortes d'existences auxquelles sont livrés les êtres transmigrant (§ 2266). Ce texte est la traduction en pāli de stances sanskrites, les *Ṣaḍgatikārikā* de Dhārmika Subhūti, déjà citées dans l'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu (IVe siècle) et par ailleurs deux fois traduites en chinois au Xe siècle et deux fois insérées un peu plus tard, en version tibétaine, dans la collection du *Bstan-'gyur*. Les traductions chinoises et tibétaines, ainsi que la *Chagatidīpanī* elle-même, attribuent la composition du poème original à Aśvaghoṣa, au lieu de Dhārmika Subhūti qu'indique Vasubandhu, peut-être par une confusion facilitée par une variante Dhārmika Subhūti-ghoṣa du nom de l'auteur. La version pāli est réputée l'ouvrage d'un certain Saddhammaghosa de Thatôn en Birmanie, d'époque inconnue mais antérieure à 1442, date où une inscription de Pagan mentionne la *Chagatidīpanī*. De plus, l'ouvrage primitif est souvent donné, mais à tort, comme extrait du *Saddharmasmṛtyupasthāna*.

Une *Chagatidīpanī-aṭṭhakathā* commente et développe la *Chagatidīpanī* et une grande partie de sa substance est commune avec celle d'une *Lokapaññatti* pāli, existant en Birmanie et attribuée elle aussi au moine Saddhammaghosa. C'est en fait la traduction en pāli d'une *Lokaprajñapti* «Description du monde», en sanskrit. Celle-ci est par ailleurs représentée par une version chinoise par Paramārtha, datant de 558. La *Lokapaññatti* pāli suppose un texte primitif très légèrement différent de celui qui a été traduit par Paramārtha. Une *Lokaprajñapti* ou *Lokasthiti* «État du monde», représentée par une traduction tibétaine, constitue une rédaction plus différente mais encore apparentée. L'ensemble de ces textes voisins les uns des autres relève de la littérature d'*Abhidharma* des Sarvāstivādin. Une partie de la *Lokapaññatti* concorde en outre avec des passages du *Mahāvastu* (§ 2002), portion du *Vinaya* des Lokottaravādin, branche des Mahāsāṅghika, lequel présente par ailleurs des concordances avec des textes du canon pāli (Mus). Elle contient aussi des légendes qui se retrouvent (§ 2001) dans les *Sūtra* et *Vinaya* des écoles du groupe Sarvāstivādin et Mūlasarvāstivādin, comme celle de Māra et Upagutta, en sanskrit Upagupta (Duroiselle).

Il résulte de ces faits que, loin de pouvoir être considérés comme des déviations tardives et locales de la tradition pāli de Ceylan, les textes pāli de Birmanie ont des sources sanskrites anciennes. La littérature bouddhique pāli ne s'est donc point développée en vase clos, d'abord à l'intérieur de Ceylan et plus tard de l'Indochine. Les milieux bouddhiques de langue pāli ont largement communiqué avec les milieux

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

bouddhiques de l'Inde, car les résultats obtenus par l'étude de la *Chagatidīpanī* et de la *Lokapaññatti* sont à rapprocher d'autres faits dont les principaux sont l'origine péninsulaire des trois plus grands commentateurs du canon pāli, l'existence d'un bouddhisme pāli dans l'Inde du Sud et la traduction de textes pāli en chinois et en tibétain.

2° Littérature bouddhique en sanskrit

§ 1997. Généralités. Les textes bouddhiques sanskrits nous sont conservés d'une façon très sporadique et très partielle. Nous ne possédons aucun canon intégralement ni même dans la majorité de ses textes. Les traductions tibétaines et chinoises sont le complément indispensable de notre information sur la littérature bouddhique sanskrite. Les textes originaux qui nous sont cependant parvenus, soit fragmentairement soit entiers, proviennent de trois sources principales : l'Asie Centrale, le Kaśmīr et le Népâl. L'Asie centrale, par des trouvailles occasionnelles ou par celles des missions Aurel Stein, Pelliot, von Lecoq, Grunwedel et Otani-Tachibana, nous a fourni des fragments d'ouvrages canoniques ou d'ouvrages littéraires et religieux anciens. Le Kaśmīr, grâce à la découverte en 1931 d'une bibliothèque bouddhique dans un stūpa ruiné de Gilgit, a livré des textes canoniques assez étendus, et d'autres textes plus tardifs, relevant en partie du bouddhisme réformé mahāyānique. L'Afghanistan a fourni lui aussi, par une trouvaille faite à Bāmiyān en 1930 par Hackin, quelques fragments bouddhiques sanskrits. Au Népâl, où le bouddhisme a survécu, un texte canonique, le *Mahāvastu*, et un grand nombre de textes importants, philosophiques, rituels et légendaires, pour la plupart mahāyāniques, ainsi que des ouvrages dits tantriques, appartenant aux dernières couches littéraires du bouddhisme dans l'Inde orientale, ont été conservés et un certain nombre d'entre eux ont été recueillis à partir de 1833 par B. H. Hodgson, résident anglais au Nepâl, et aussitôt magistralement étudiés par Eug. Burnouf. Le Nepâl demeure le conservatoire essentiel des sources bouddhiques sanskrites. Accessoirement le Tibet, la Chine et le Japon ont fourni des textes bouddhiques sanskrits, qui sont le plus souvent des *dhāraṇī*, conservées en caractères indiens ou en transcriptions phonétiques, sous formes de manuscrits ou d'inscriptions, comme textes à valeur magique.

Comme il n'y a pas de tradition régulière conservée indiquant pour les diverses écoles de langue sanskrite quels ouvrages composent les canons, nous appelons canoniques ceux qui correspondent à des textes reconnus comme tels par la tradition de langue pāli. Mais il semble que le caractère de «parole du Buddha», qui définit le caractère canonique, ait été encore plus libéralement attribué aux ouvrages religieux dans les écoles de langue sanskrite que dans celle de langue pāli. Tel est le cas du moins dans le canon traduit en tibétain (§ 2035).

a. *Littérature canonique et paracanonique en sanskrit*

§ 1998. Fragments du canon des Sarvāstivādin. Les fragments retrouvés du canon des Sarvāstivādin proviennent des oasis du bassin

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

du Tarim, où au VIIe siècle le pèlerin chinois Hiuan-tsang attestait l'existence de moines de cette école, dans les royaumes de Kucā et d'Agni. L'appartenance au canon de cette école des fragments retrouvés est confirmée, pour ceux de ces fragments qui appartiennent au *Vinaya*, par leur concordance avec la traduction chinoise du *Sarvāstivādavinaya*, le *Che-song-liu*. Les fragments en question correspondent à des passages du *Suttavibhaṅga* pāli et il en existe en outre un assez grand nombre contenant la plus grande partie de *Prātimokṣa* des *bhikṣu* et des *bhikṣuṇī* qui font pendant aux *Pāṭimokkha* pāli.

Le sanskrit est correct mais présente des formes et parfois l'application de règles grammaticales qui appartiennent au moyen-indien et sont proches de celles du pāli ou identiques à elles (§ 98). Les formules stéréotypées de ce *Vinaya* sanskrit et du *Vinaya* pāli se recouvrent souvent de façon exacte.

Il existe en outre des fragments de textes dont les équivalents appartiennent au *Suttapiṭaka* pāli, notamment de petits sutta, *Daśabalasūtra* «Texte des dix pouvoirs», *Nidānasūtra* «Texte des Occasions», *Āṭānāṭikasūtra*, correspondant à l'*Āṭānāṭiyasutta* pāli (§ 1956), etc., et une collection de stances correspondant à celles du *Dhammapada* et de l'*Udāna* pāli et appartenant à un recueil, l'*Udānavarga*, compilé par Dharmatrāta, conservé en traductions chinoises et tibétaine, correspondant aussi en partie avec un recueil analogue en moyen-indien du Nord-Ouest (J. Bloch) contenu dans le manuscrit Dutreuil de Rhins-Petrovsky, en écriture araméo-indienne, trouvé à Khotan. Les collections Stein et Grünwedel ont fourni quelques fragments d'un *Saṃyuktāgama* conservé en chinois, correspondant au *Saṃyuttanikāya* pāli et appartenant vraisemblablement à la section des *Sūtra* du canon des Sarvāstivādin. Un texte étendu, dont l'équivalent pāli est dans le *Majjhimanikāya* (*sutta* 135), et qui fait lui-même partie du *Madhyamāgama*, le *Mahākarmavibhaṅga* «Grande Classification des actes» ou «Grande division concernant les actes» (spécimen § 98), a été conservé au Nepāl en sanskrit. Très populaire, traduit en tibétain et plusieurs fois en chinois, il a été l'objet en Asie Centrale d'une recension en koutchéen et ses légendes ont été illustrées par des bas-reliefs au Barabudur de Java (S. Lévi). Bāmiyān a livré un fragment d'un des sept livres d'*Abhidharma* des Sarvāstivādin, l'*Abhidharmasaṃgītiparyāya*.

Le *Lalitavistara*, biographie du Buddha, se rattache à l'école des Sarvāstivādin mais sous la forme où il nous est parvenu il appartient au Mahāyāna (§ 2004).

§ 1999. **Fragments du canon des Mūlasarvāstivādin.** Une portion assez étendue du *Vinayavastu* de cette école a été conservée dans la collection des manuscrits de Gilgit. Elle couvre, pour la partie déjà publiée (N. Dutt), les sections 7 à 15 (*Cīvara-* à *Cayanāsanavastu*) occupant, dans la traduction du *Vinaya* en tibétain la majeure partie d'un volume sur les 4 du *Vinayavastu* et les 13 de l'ensemble du *Vinaya*. Des fragments d'un *Mahāparinirvāṇasūtra* correspondant à des passages du même *Vinaya* ont été trouvés par les missions allemandes à Turfan en Asie Centrale (Waldschmidt). D'autre part un dictionnaire sanskrit-tibétain de termes techniques bouddhiques rangés par matières, la

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Mahāvyutpatti, en tibétain *Bye-brag-rtogs-byed-čhen-po,* contient, entre autres collections de mots, les formes et expressions sanskrites, voire les formules, usitées dans le *Vinaya* par les Mūlasarvāstivādin dont le *Vinaya* a été traduit en tibétain. Nous pouvons donc étudier le langage original d'une portion de ces textes et nous faire une idée de l'ensemble de leur vocabulaire. Le sanskrit des Mūlasarvāstivādin est correct comme celui des Sarvāstivādin avec moins de prākritismes. Il en ressort que le canon des premiers, plus récent, paraît marquer une tendance à la sanskritisation dans le sens classique.

D'autres textes, mais conservés dans des manuscrits nepâlais modernes, sont très probablement d'origine mūlasarvāstivādin. Ils appartiennent à la catégorie des récits d'*avadāna* «exploits», correspondant comme type littéraire à l'*Apadāna* pāli qui fait partie de la classe des *sutta* (§ 1947, 1970). Les deux principaux sont l'*Avadānaśataka* et le *Divyāvadāna.*

§ 2000. Avadānaśataka. L'*Avadānaśataka* «La Centaine d'exploits», dont une traduction tibétaine figure dans la section *Mdo,* c'est-à-dire *Sūtra,* présente dix décades d'exemples d'actes conduisant à devenir buddha, pratyekabuddha, preta, deva, arhant et arhatī. Certains des *avadāna* de ce recueil sont prophétiques en ce qu'ils donnent l'annonce (*vyākaraṇa*) de la destinée de buddha obtenue par un personnage en récompense de ses bonnes œuvres (en général une offrande pieuse). D'autres sont des *jātaka* en ce qu'ils concernent une existence antérieure du Buddha lui-même. Tel est le cas où le Buddha raconte avoir été un lièvre compagnon d'un ermite pour qui il a obtenu d'Indra une pluie salvatrice par ses prières, en conséquence de quoi l'ermite a fait le vœu de devenir son disciple lorsqu'il serait devenu Buddha, ce qui vient de se réaliser par la conversion du fils d'un homme d'affaires qui était jadis cet ermite (n° 37). L'*Avadānaśataka* contient quelques-unes des légendes les plus célèbres du bouddhisme, par exemple celle de Maitrakaṇyaka (n° 36), correspondant à plusieurs *jātaka* du canon pāli (*Mittavindakajātaka*) un peu différents. Maitrakaṇyaka, orphelin d'un marchand de mer disparu dans un naufrage, est élevé par sa mère dans l'ignorance du métier de son père que la règle de la caste lui imposerait d'embrasser. Il donne pieusement à sa mère l'argent qu'il gagne en d'autres métiers mais, apprenant ce qu'était réellement son père, il veut s'embarquer et il frappe sa mère qui veut le retenir. Il aborde dans un pays merveilleux où il est accueilli par des apsaras; c'est l'heureuse rétribution de ses premières bontés envers sa mère. Mais ensuite, une roue de fer rouge va couper et recouper sa tête qui sans cesse reprendra sa place. C'est la punition de son crime envers sa mère. Ce supplice aurait une fin, mais il fait le vœu de l'endurer jusqu'au salut de tous les êtres, par là il devient un bodhisattva et il est aussitôt sauvé. Le Buddha indique qu'il a été ce Maitrakaṇyaka. Cette histoire est particulièrement importante en ce qu'elle marque dans un texte d'inspiration ancienne l'idéal rendu célèbre dans le Mahāyāna (§ 2325) du bodhisattva dévoué à tous les êtres. Le dernier récit se place au temps d'Aśoka et c'est le shavira Upagupta qui explique au roi par quelle bonne action le jeune Sundara a obtenu la beauté.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

§ 2001. Divyāvadāna. Le *Divyāvadāna* «Les divins exploits», est un recueil non-canonique en lui-même mais formé d'éléments dont beaucoup sont canoniques. Une partie des récits qu'il contient se retrouve dans le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin (S. Lévi-E. Huber), mais d'autres sont inclus à part, en version tibétaine, parmi les *Sūtra* (*Śārdūlakarṇāvadāna*), ou sont parallèles à des morceaux du *Sutta-piṭaka* pāli. Il contient aussi des éléments empruntés aux grandes compositions littéraires pieuses des débuts de l'ère chrétienne, des éléments mahāyāniques et des traits tardifs. Parmi ses parties les plus anciennes il faut compter celles qui dérivent d'un légendaire perdu d'Aśoka dont la teneur est conservée dans des versions chinoises : l'*A-yu wang king* et l'*A-yu wang tchouan* (§ 2152), et où le saint Upagupta joue un rôle de premier plan, notamment en convertissant le Tentateur même, Māra (cf. § 1996). Un fragment du *Mahāparinirvāṇasūtra* qui y est inséré est également de contenu ancien, d'après sa concordance avec les textes sur le même sujet dans les divers canons. Comme l'*Avadāna-śataka* il contient des légendes qui sont parmi les plus remarquables de la tradition bouddhique, en particulier la touchante légende également connue par les *sutta* pāli, de Pūrṇa, l'apôtre qui, ne reculant devant rien pour prêcher la doctrine aux Śroṇāparāntaka barbares parviendra à la sainteté, pour y entraîner les autres. Le *Śārdūlakarṇāvadāna* «Les exploits d'Oreille-de-Tigre», plusieurs fois et de bonne heure traduit en chinois, conte comment le Buddha, ayant converti et admis parmi les nonnes une fille de caste impure, une *caṇḍālī*, qui était devenue amoureuse de son disciple Ānanda, et recevant les protestations des castes supérieures de Śrāvastī, narre l'histoire du savant chef de *caṇḍāla*, Triśaṅku, qui demande pour son fils Śārdūlakarṇa, la main de la fille du brâhmane Puṣkarasārin. Ce dernier ayant refusé, Triśaṅku lui fait un long exposé contre la distinction des castes et fait montre en toutes matières, notamment en astronomie, d'une science accomplie, en sorte que le brâhmane finit par reconnaître la dignité de la famille *caṇḍāla* de Triśaṅku et accorde sa fille. Le Buddha était alors ce même Triśaṅku.

Une *Divyāvadānamālā* «Guirlande d'exploits divins», proche du *Divyāvadāna* mais différente, est de composition plus récente. Selon Przyluski les deux textes reposeraient sur une ancienne *Avadānamālā* des Sarvāstivādin et le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin aurait fait des emprunts au *Divyāvadāna* au lieu de l'avoir inspiré.

§ 2002. Fragments des canons des Mahāsāṅghika. Mahāvastu. De menus morceaux du *Vinaya* et des *Āgama* (*sūtra*) des Mahāsāṅghika ont été trouvés par Hackin à Bāmiyān (S. Lévi). Mais le plus important vestige de canon Mahāsāṅghika est un texte considérable conservé au Nepâl, le *Mahāvastu* «Le Grand Sujet» ou *Mahāvastvāvadāna* «Exploits selon le Grand Sujet», qui se donne pour appartenant au « *Vinayapiṭaka* selon la lecture des habitants de l'Inde centrale, Lokottaravādin d'entre les nobles Mahāsāṅghika» (*āryamahāsāṅghikānāṃ lokottaravādināṃ madhyadeśikānāṃ pāṭhena vinayapiṭakasya mahāvastu*). Il s'agit donc d'une portion d'une recension particulière du *Vinaya* des Mahāsāṅghika. Cependant il ne traite pas de discipline mais concerne principalement

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

toute l'histoire du Buddha depuis ses existences antérieures de bodhisattva commençant sous le Buddha Dīpaṃkara, et souvent rappelées chemin faisant pour donner, par référence à un précédent dans une existence ancienne, l'explication d'événements de sa vie. Celle-ci, en revanche, n'est pas contée entièrement et s'arrête après les principales conversions de disciples, qui constituent la fondation de la communauté. C'est donc une histoire des antécédents de formation de cette communauté que constitue le *Mahāvastu* et c'est seulement à ce titre qu'il se rattache à la section traitant des règles disciplinaires établies pour cette communauté par le Buddha en vertu de son acquisition de l'Éveil et de sa longue préparation dans ses existences de bodhisattva. L'inclusion de données de ce genre dans la section du *Vinaya* est d'ailleurs normale du point de vue des compilateurs bouddhiques puisqu'elle se retrouve dans des *Vinaya* d'autres écoles, celle des Theravādin (*Mahāvagga*, § 1949) et celle des Mūlasarvāstivādin (§ 1999) où les titres des divisions finissent en *-vastu* et où une portion considérable (le quart) du *Vinayavastu* est consacrée à l'histoire de la race des Śākya et de la carrière du Buddha. D'autre part, une liste de titres des biographies du Buddha de diverses écoles, liste donnée par la version chinoise, datant de 587, d'un *Abhiniṣkramaṇasūtra* et qui désigne la biographie du Buddha appartenant aux Mahāsāṅghika sous le titre de *Ta-che* «Grands événements» (titre qui correspond à *Mahāvastu*), appelle celle des Mahīśāsaka *P'i-ni-tsang-ken-pen*, c'est-à-dire *Vinayapiṭakamūla* «Base de la corbeille de la discipline» (Lin Li-Kouang).

Le *Mahāvastu* contient de nombreuses inclusions de *sūtra*, *vyākaraṇa*, *avadāna* et *jātaka*, parfois répétées sous des formes différentes et juxtaposés sans transition. Ce *Vinaya* a donc absorbé, comme l'a fait le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin, une grande quantité de matière légendaire dont l'équivalent se trouve, chez les Theravādin, dans la classe des *sutta*. Ce foisonnement rend le *Mahāvastu* comparable aux *Purāṇa* brahmaniques. Il fait aussi apparaître clairement des couches de provenances diverses, par la juxtaposition de plusieurs versions d'un même sujet, distinctes par la forme et les idées et émanant nécessairement de temps ou de milieux différents, comme c'est le cas, par exemple, pour deux *Abhiniṣkramaṇasūtra* qui s'y trouvent simultanément (Byōdō). Certains passages sont relativement tardifs; l'un d'eux mentionne les Yogācāra mahāyāniques, un autres les Huns, parus dans l'Inde au ve siècle. Il a été soutenu, toutefois, que le terme de *yogācāra* n'était pas employé dans le *Mahāvastu* par allusion aux Yogācāra mahāyāniques mais dans un sens banal n'impliquant pas l'existence de l'école des Yogācāra (Haraprasad Sastri). La mention des Huns reste en tout cas décisive, au moins comme preuve d'interpolation. Mais, dans l'ensemble, l'ouvrage remonte aux tout premiers siècles de l'ère chrétienne et concorde en maints passages littéralement avec des textes pāli et sanskrits correspondants, ce qui prouve que les uns et les autres remontent à une tradition commune plus ancienne.

Le *Mahāvastu* n'a pas été traduit en chinois ni en tibétain, mais nombre d'éléments qu'il a incorporés ont été traduits séparément dans ces deux langues.

La langue du *Mahāvastu* n'est pas le sanskrit classique, quoiqu'elle en

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

soit proche. Elle est mêlée de prâkritismes et constitue le «sanskrit mixte» (§ 99), surtout dans des portions versifiées (*gāthā*), intercalées dans la prose qui forme le corps de l'ouvrage, doublant souvent les récits contenus dans cette prose. Les différences d'état linguistique entre la prose et les vers indique une différence d'âge ou d'origine entre elles, mais peut être due en partie au fait que le mètre défendait les vers contre une sanskritisation éventuelle que la prose a pu subir dans la transmission du texte, connu seulement par des manuscrits modernes. Oldenberg distinguait deux couches de style dans la prose. De toute manière, l'écart de la langue du *Mahāvastu* par rapport au sanskrit classique paraît bien justifier les indications traditionnelles d'après lesquelles le canon des Mahāsāṅghika aurait été en «langue intermédiaire ou en prākrit» (§ 1942).

§ 2003. **Les textes de Mahāyāna.** La réforme qui a abouti à la constitution d'une doctrine bouddhique se jugeant plus efficace pour conduire au salut que la doctrine ancienne et s'intitulant fièrement *Mahāyāna* «Grand Véhicule» et qualifiant l'ancienne doctrine de *Hīnayāna* «Véhicule Inférieur», a produit une masse considérable de textes. Beaucoup sont donnés pour parole du Buddha, sont devenus les Bibles de la réforme et doivent être considérés comme canoniques ou paracanoniques. Une classification traditionnelle distingue dans l'ensemble des textes bouddhiques sanskrits, y compris les textes mahāyāniques, douze sortes de «proclamations de la Loi» (*dharmapravacana* dont huit correspondent aux *aṅga* que connaissent les livres canoniques pāli) [§ 1946] :

1. *Sūtra.*
2. *Geya.*
3. *Vyākaraṇa.*
4. *Gāthā.*
5. *Udāna.*
6. *Nidāna,* introductions indiquant les occasions de production.
7. *Ityukta* (pāli *itivuttaka*).
8. *Jātaka.*
9. *Vaipulya,* textes développés.
10. *Adbhūtadharma,* de choses merveilleuses.
11. *Avadāna* «exploits».
12. *Upadeśa,* instructions, exposés didactiques.

Cette classification, comme celle, moins développée, qui lui fait pendant en pāli, ne correspond pas aux divisions des collections de textes. La plupart des ouvrages mahāyāniques sont qualifiés individuellement de *mahāyānasūtra, vaipulyasūtra* ou *dhāraṇī* et se répartissent en collections des *Sūtra* proprement dits, des *Prajñāpāramitā* «Extrêmes d'intelligence», du *Buddhāvataṃsaka* «Le Panache du Buddha» (ou en abrégé *Avataṃsaka* «Le Panache»), et du *Ratnakūṭa* «L'Amas de joyaux».

Les *mahāyānasūtra* sont appelés *vaipulyasūtra* quand ils ont pris une grande étendue par suite d'amplification des données traditionnelles, amplification de style et d'affabulation. Les *dhāraṇī,* propre-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

ment «porteuses», sont des *sūtra*, comme leurs titres l'indiquent souvent dans les manuscrits, et surtout des *vidyārājñī* «reines de savoir magique» contenant des formules de charmes dites elles-mêmes *dhāraṇī* ou plus proprement *vidyāmantra* «formules de savoir magique». La dénomination de *dhāraṇī* est parfois remplacée par celle de *vidyādhāraṇī* «porteuse de savoir magique». Cette dernière expression paraît être la forme complète dont le terme de *dhāraṇī* serait l'abréviation.

Un certain nombre de textes, sans former de classes spéciales, ont en commun des dénominations qui les rapprochent, leurs titres se terminant par *-nirdeśa* «montre, index, exposé», *-vyūha* «développement», *-parivarta* «tour d'horizon, tour autour d'une question», *-paripṛcchā* «enquête, interrogatoire, interrogation».

Une classification népâlaise moderne groupe, sous la dénomination de *dharma*, abréviation probable de *dharmaparyāya* «circuit autour de la Loi», neuf textes particulièrement vénérés : l'*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*, le *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, le *Lalitavistara*, le *Saddharmalaṅkāvatārasūtra*, le *Suvarṇaprabhāsottamasūtra*, le *Gaṇḍavyūha*, le *Tathāgataguhyaka*, le *Samādhirāja* et le *Daśabhūmīśvarasūtra*.

La plupart de ces textes se présentent comme des *sūtra* indiquant de la même manière que les *sutta* pāli l'occasion des événements relatés. Ils sont introduits par une formule exactement superposable à celle des *sutta* pāli (§ 1952) : *evam mayā śrutam ekasmin samaye bhagavān...* nom de lieu au locatif... *viharati sma* ||. La formule finale est, de même, du type : *idam avocad bhagavān | āttamanās te bhikṣavas... (bodhisattvāḥ, śrāvakāḥ*, etc.)... *bhagavato bhāṣitam abhyanandann iti* ||

L'invocation initiale la plus fréquente est : *oṃ namaḥ sarvabuddhabodhisattvebhyaḥ* ||.

§ 2004. **Principaux sūtra. Lalitavistara.** Le «Développement du Jeu» [que constitue la manifestation humaine du Buddha] est une légende du Buddha depuis sa dernière existence antérieure jusqu'au sermon de Bénarès par lequel il a inauguré son enseignement. Comme ouvrage, il est intermédiaire entre les textes du Hīnayāna et ceux du Mahāyāna. D'une part, il est considéré comme la Vie du Buddha de l'école des Sarvāstivādin, faisant pendant à des Vies du Buddha d'autres écoles hīnayānistes (selon la version chinoise, faite en 587, d'un *Abhiniṣkramaṇasūtra*). D'autre part, il se donne lui-même comme un *Mahāyānasūtra*. Dans sa forme actuelle, il faut donc le considérer comme tel, mais par adoption. Il repose manifestement sur l'ancienne tradition commune aux écoles antérieures au Mahāyāna, car il concorde fréquemment, et parfois jusqu'au détail des expressions, avec des textes de *sutta* du canon pāli et avec le *Mahāvastu*. Mais ces concordances mêmes posent des problèmes délicats.

Le texte du *Lalitavistara* est en prose sanskrite assez régulière, entremêlée de stances isolées ou de suites de stances reprenant d'ordinaire les données de la prose et composées en sanskrit mixte comme le *Mahāvastu*. C'est surtout dans ces stances, quoique aussi dans la prose, qu'apparaissent les concordances textuelles avec les *sutta* pāli et avec le *Mahāvastu*. Il semble donc qu'on ait affaire dans ces stances en sanskrit mixte aux éléments les plus anciens du texte. D'autre part, les passages

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

contenant des descriptions particulièrement merveilleuses ou bien l'exaltation du texte même, passages qui donnent à l'œuvre son caractère mahāyānique, sont en sanskrit plus classique. Dès lors, il apparaît que le texte original était en sanskrit mixte ou même en moyen-indien et qu'il a été sanskritisé à son adoption par le Mahāyāna, excepté dans les parties dont le mètre garantissait les formes premières. Cela est d'autant plus vraisemblable que la prose elle-même peut reposer sur une plus ancienne prose en sanskrit mixte (Weller). Mais, dès lors, on ne comprend plus que le texte ait pu appartenir aux Sarvāstivādin dont le canon authentique était en sanskrit assez pur (§ 1998). Si l'appartenance du texte aux Sarvāstivādin est réelle, diverses hypothèses doivent être envisagées. Les Sarvāstivādin seraient responsables de la sanskritisation du texte primitif, emprunté par eux à une école archaïque à canon moyen-indien, mais on comprendrait mal qu'ils aient dû emprunter hors de leur secte un texte aussi fondamental, à moins qu'il ne se soit agi d'une œuvre détachée venant doubler un équivalent canonique déjà possédé. Ou encore, ils auraient eu primitivement un canon moyen-indien, plus tard sanskritisé, mais pourquoi la sanskritisation aurait-elle été plus parfaite dans leur *Vinaya* que dans leur Vie du Buddha? La solution la plus plausible est peut être que le *Lalitavistara* a d'abord appartenu à une catégorie de compositions en moyen-indien analogues à celles perdues que les sources pāli attribuent à des Anciens (*porāṇa,* § 1986). Ceci rendrait bien compte du fait qu'il est parfois qualifié de *purāṇa,* si cette qualification n'était pas suspecte d'être tardive.

De toute façon, le *Lalitavistara* contient maintes données remontant à un fonds commun largement antérieur à l'ère chrétienne et il a été traduit en chinois en 308, pour la première fois. Cependant, la traduction ne correspond pas exactement au texte actuel, qui a pu être remanié plus tard.

§ 2005. Saddharmapuṇḍarīkasūtra. Le «Lotus de la Bonne (ou de la Vraie) Loi» est le plus célèbre des *sūtra* mahāyāniques, en raison de son immense popularité dans le monde bouddhique et de l'importance des données qu'il présente sur la conception mahāyānique des Buddha et Bodhisattva. En outre, il est le premier à avoir été traduit en Europe, par Burnouf, il y a un siècle, dans un ouvrage demeuré classique. Il s'agit d'une prédication en 27 chapitres d'inégale étendue, considérée parfois comme une suite d'enseignements mahāyāniques divers, avec les chapitres XXIII à XXVI formant des additions plus tardives que le reste de l'ouvrage (Kern). Cependant, selon Mus, tout en admettant le caractère surajouté des chapitres XXIII à XXVI, on peut reconnaître dans l'ouvrage un thème continuel, la nature des manifestations du Buddha, de plus, l'essentiel du *sūtra* proprement dit serait contenu dans le chapitre XV, *tathāgatāyuṣpramāṇa* «la mesure de la vie du Tathāgata», exposant l'incalculable durée de cette vie, consacré au salut des créatures. Dans ce chapitre est exposée la vue qu'a le Buddha sur l'univers, niant de lui (comme dans la doctrine de Nāgārjuna, § 2344) tout ce qu'en peuvent affirmer les hommes. Le chapitre II, comme l'a encore montré Mus, préfigure le chapitre XV. Tous deux opposent

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

nettement la doctrine sublime du Grand Moyen de progression à la doctrine ancienne du Moyen de progression inférieur (Hīnayāna). Tous deux insistent, en outre, sur l'habileté dans l'emploi des moyens (*upāyakauśalya*) mise en œuvre par le Tathāgata, pour sauver les hommes par des apparences et des dires à leur portée. La vérité absolue, celle du Mahāyāna, est la transcendance du Tathāgata éternel qui a prêché sous forme humaine passagère afin d'entraîner les auditeurs (*śrāvaka*) à chercher d'urgence leur salut, en considération de la rareté de l'occasion offerte par la présence du Tathāgata parmi eux. Les deux chapitres forment comme un exposé du même *sūtra* à deux degrés, d'abord sous forme enveloppée, ensuite en clair. Les autres chapitres sont une introduction à ce double *sūtra* ou l'exaltation du Tathāgata et des mérites acquis à l'auditeur du texte. La circonstance principale de la mise en scène de la prédication est l'apparition d'un *stūpa* du Tathāgata Prabhūtaratna. Ce *stūpa*, apparu dans les airs, s'ouvre pour laisser voir Prabhūtaratna aux côtés de qui s'assied le Śākyamuni pour que tous deux donnent à l'assemblée qui les contemple un spectacle d'apothéose. Cette description est particulièrement importante pour illustrer la conception mahāyānique du *stūpa* (Mus). Le chapitre XXIV est à la gloire d'Avalokiteśvara.

§ 2006. Le «Lotus» contient de nombreuses paraboles, dont deux particulièrement célèbres, celle de la maison embrasée et celle de l'enfant égaré. Dans la première, un père voit sa maison en feu alors que ses enfants sont à l'intérieur, ne se rendant pas compte du danger imminent. Pour les engager à sortir, il les appelle, leur promettant des chars de trois sortes. Ils sortent et ne voient qu'une seule sorte de char. Le père n'a pas menti, mais a employé un moyen habile pour sauver ses enfants en les attirant par des promesses convenant à leurs goûts différents. De même, le Buddha, voyant les hommes en condition de se perdre, les convie à sortir du monde en leur proposant trois sortes de véhicules (*yāna*), ceux des śrāvaka, des pratyekabuddha et des bodhisattva, qui conviennent à leurs diverses aptitudes, mais se ramènent à un seul, le Mahāyāna.

Dans la parabole de l'enfant égaré, un enfant perdu a grandi misérable tandis que son père devenait riche, et, un jour, se retrouve devant celui-ci, qui le reconnaît mais qu'il ne reconnaît pas. Le père le jugeant abandonné aux choses viles (*hīnādhimukta*), veut lui donner des inclinations meilleures avant de lui révéler qui il est. Il le prend à son service, lui fait d'abord nettoyer les ordures et l'amène graduellement à la révélation de la fortune qu'il lui lègue. De même, le Tathāgata reconnaît pour son fils l'homme misérable qui ne le reconnaît pas lui-même. Il lui fait considérer l'impureté à détruire et le conduit peu à peu à l'Éveil à la vérité.

§ 2007. **Laṅkāvatārasūtra.** Le *sūtra* de la «descente à Ceylan», *Laṅkāvatārasūtra* ou *Saddharmalaṅkāvatārasūtra*, est un des plus importants par son contenu doctrinal. Il est divisé en neuf chapitres (*parivarta*) en prose mêlée de *gāthā*, auxquels s'ajoute une dizième partie, dite *sagāthaka* et uniquement composée de *gāthā*. Il contient des enseignements donnés à Laṅkā (Ceylan), sur l'invitation de Rāvaṇa (§ 810,

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

227), par le Buddha, au sortir d'un séjour au palais du roi des Nāga de l'Océan. Il consiste en exposés faits en réponse à une série de 108 questions du bodhisattva Mahāmati. Ces questions concernent l'épuration du raisonnement, l'erreur, la délivrance, l'état et le jeu des choses dans le monde et toutes sortes d'autres points de croyance ou de doctrine. Les exposés de réponse ne concordent pas exactement avec les questions énumérées à l'avance toutes ensemble. Ils n'en sont pas moins d'un grand intérêt pour la connaissance des idées doctrinales du milieu où le *sūtra* a été composé. Ces idées sont apparentées de près à celles de l'école des Vijñānavādin.

§ 2008. Samādhirāja. Le *sūtra* connu sous le titre usuel de *Samādhirāja* était anciennement désigné comme *Candrapradīpasūtra,* en l'honneur de Candraprabha, principal interlocuteur. Son titre complet est *Sarvadharmasvabhāvasamatāvipañcita samādhirāja* «Roi des positions de psychisme où est développée l'identité de nature propre de toutes choses», ce qui caractérise sa doctrine générale. Il contient de 40 à 42 chapitres (*parivarta*), selon les manuscrits (certains détriplant le chapitre 38), dont les 16 premiers ont été retrouvés à Gilgit (N. Dutt et S. N. Sharma). Il est en prose entremêlée de *gāthā* en sanskrit mixte. Il est réputé avoir été traduit en chinois au IIe siècle ap. J.-C. par Ngan-Che-kao (§ 2070), mais l'a été (en tout cas en abrégé ou avant qu'il ait reçu son étendue actuelle), au Ve siècle, sous les Song. Selon Regamey, il se rapproche de l'époque des *Prajñāpāramitā,* aux doctrines desquelles la sienne est apparentée, n'a pas été composé plus tard que le IVe siècle, a pris sa forme définitive au VIIe siècle probablement et l'avait, en tout cas, au IXe. Selon Dutt et Sharma, il se place entre Kaniṣka (car il mentionne trois conciles, dont probablement celui qui a eu lieu sous Kaniṣka) et le Ve ou VIe siècle.

§ 2009. Suvarṇaprabhāsa. Le *Suvarṇaprabhāsa,* ou *-prabhāsottama* «Éclat (ou Suprême Éclat) d'or», ou encore, d'après des fragments retrouvés en Asie Centrale (Nobel), *Suvarṇabhāsottama,* est un *sūtra* en 21 chapitres, en prose et vers, traduit en chinois pour la première fois au début du Ve siècle. Le bodhisattva Ruciraketu est interlocuteur principal. Comme dans le *Saddharmapuṇḍarīka,* la longueur infinie de la durée réelle de vie du Tathāgata est proclamée, en dépit des apparences de sa vie mondaine de 80 ans, d'où impossibilité qu'il y ait de véritables reliques du Tathāgata, dont le véritable corps est le *dharmakāya.* Comme dans le *Saddharmapuṇḍarīka* encore, une bonne partie de l'ouvrage est consacrée à l'exaltation des mérites attachés au *sūtra,* et à des formules magiques (*dhāraṇī*). En outre, plusieurs déesses telles que Sarasvatī, Mahādevī, apparaissent, promettant protection aux possesseurs du *sūtra.* Des légendes merveilleuses et édifiantes sont rapportées, par exemple celle de Jalavāhana, tentant de sauver des poissons privés d'eau, puis leur assurant renaissance divine en leur faisant entendre avant leur mort une formule d'hommage au Buddha Ratnaśikhin. L'abondance des formules magiques et des prescriptions rituelles a fait rapprocher l'ouvrage des *Tantra* (Burnouf). Doctrinalement, il professe surtout la doctrine de la vacuité universelle. Sa popularité a été extrême dans les pays d'expansion bouddhique (t. III).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

§ 2010. Sūtra sur Amitābha, Avalokiteśvara, etc. Deux *Sukhāvatīvyūha* «Développement sur l'Heureuse (Terre)», l'un en recension fort courte, l'autre en recension plus longue, décrivent la terre du Buddha Amitābha appelée Sukhāvatī «Heureuse», et exaltent ce Buddha. L'*Amitāyurbuddhānusmṛti*, perdu en original mais conservé en chinois, traite de la méditation sur Amitāyus, qui fait renaître dans la Sukhāvatī. Un *mahāyānasūtra* ou *dhāraṇī* très populaire du même cycle est l'*Aparimitāyus* ou *Aparamitāyurjñāna*. A l'exaltation d'Avalokiteśvara et de la formule *oṃ maṇi padme hūṃ* sont spécialement consacrés un *Kāraṇḍavyūha* «Développement sur la cassette» (tib. *Za-ma-tog bkod-pa*), en prose, et un autre texte plus étendu, en vers, portant un titre développé qui explique le précédent : *Guṇakāraṇḍavyūha* «Développement sur la cassette des qualités». Ces deux textes sont très postérieurs aux précédents *sūtra* sur Amitābha. La recension en prose paraît la plus ancienne, celle en vers rappelle le style des *Purāṇa* (Burnouf). Ils relatent les mérites et les miracles d'Avalokiteśvara pour le salut des êtres : entrée dans l'enfer pour soulager ceux qui y souffrent, prise de la forme du cheval volant Balāha pour tirer de l'île des *rākṣasī* anthropophages le naufragé Siṃhala. Avalokiteśvara y apparaît aussi en transfiguration cosmique qui rappelle celle de Kṛṣṇa en qui se voit tout l'univers. La recension en vers connaît un Mahābuddha et les cinq Buddha du Mahāyāna tardif. Elle est un exposé fait par Upagupta à Aśoka, exposé qui reproduit d'anciens enseignements du Buddha à ses disciples. Selon Przyluski et de Mallmann, on peut distinguer trois couches de rédaction dans le *Kāraṇḍavyūha* en prose, selon qu'Avalokiteśvara apparaît comme bodhisattva mahāsattva, comme cosmos ou comme une sorte de grand magicien.

Un *sūtra* plus ancien, le *Karuṇāpuṇḍarīka* «Lotus de la Compassion», décrit le continent Padma, du Tathāgata Padmottara, gouverné par le roi Araṇemi, qui a pour chapelain Samudrareṇu, dont le fils devient le Buddha Ratnagarbha. Il est divisé en cinq *parivarta* et contient des exposés du Buddha faits à la demande de Maitreya ou d'un certain Ratnavairocana. La dernière partie relate les renaissances de Samudrareṇu, héros du don, qui, une fois, donne ses yeux et sa peau à un personnage désireux d'accomplir des rites pour devenir *vidyādhara*.

§ 2011. Ratnakūṭa. Le *Ratnakūṭa* «Amas de joyaux», est une collection de 49 *mahāyānasūtra*, connus surtout par leurs versions tibétaines et chinoises (§ 2037, 2113), et conservée par fragments en sanskrit. Un titre d'ensemble paraît avoir été *Mahāratnakūṭadharmaparyāyaśatasāhasrikagrantha* «Les cent mille paragraphes (*grantha* = unité de longueur des textes en prose correspondant au *śloka* des textes en vers) du circuit autour de la Loi (intitulé) Grand Amas de joyaux». C'est du moins comme partie d'un tel recueil qu'est donné dans le *Bka'-'gyur* le *Trisaṃvaranirdeśaparivarta*, premier *sūtra* de la collection. 22 *sūtra* de celle-ci s'intitulent «questions», *paripṛcchā*, au Buddha par divers personnages : Pūrṇa, Rāṣṭrapāla, Ugra, Udayana roi de Vatsa, Upāli, Maitreya, Akṣayamati, etc. La *Rāṣṭrapālaparipṛcchā* est conservée en sanskrit (Finot). Elle est composée de deux parties. Dans l'une, à la demande du vénérable Rāṣṭrapāla, le Buddha expose les

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

choses (*dharma*) concernant les bodhisattva, en donnant pour exemple cinquante *jātaka* du prince Puṇyaraśmi. Un passage remarquable de la première partie est une prophétie sur la décadence de la Communauté par le relâchement moral des moines. Le texte est court, en prose et en vers, les vers reprenant et développant les parties en prose, selon l'usage, dans une langue contenant des formes prākrites. Une partie de l'*Upāliparipṛcchā*, important texte concernant les règles du *Vinaya*, est aussi conservée en sanskrit (N. Dutt). Les autres *sūtra* étaient pour la plupart des *nirdeśa* «exposés», tels que le *Tathāgatācintyaguhyanirdeśa* «Exposé des secrets inconcevables des Tathāgata» (n° 3), le *Maitreyabuddhakṣetraguṇanirdeśa* «Exposé des qualités du champ de Buddha de Maitreya» (n° 15), l'*Acintyabuddhaviṣayanirdeśa* «Exposé du domaine inconcevable des Buddha» (n° 35), etc.; des *vyūha* «manifestations», sur Amitābha (n° 5), Akṣobhya (n° 6); des *vyākaraṇa*, «annonces, prophéties» (*Aśokadattavyākaraṇa* (n° 32), *Bhadramāyākāravyākaraṇa*, n° 21); ou simplement des *parivarta* «développements, chapitres» (tib. *le'u*), tels que le *Kāśyapaparivarta* (n° 43) dont une grande partie a été retrouvée en sanskrit, en Asie Centrale, dans la région de Khotan (Staël-Holstein). Cet ouvrage, déjà traduit en chinois entre 178 et 184, est une conversation entre le Buddha et son disciple Kāśyapa, rédigée en prose et en vers, exaltant les bodhisattva et la doctrine de la *śūnyatā*. Quelques fragments d'un *Ratnarāśi sūtra* (n° 44) sont conservés en sanskrit (F. W. Thomas). L'ouvrage le plus considérable du *Ratnakūṭa* était un *Bodhisattvapiṭaka*. Une version de la *Saptaśatikāprajñāpāramitā* (§ 2013) constitue le *sūtra* 46.

Divers *sūtra* du *Ratnakūṭa* et le *Ratnakūṭa* lui-même sont cités nommément dans des traités mahāyāniques (*Mahāyānasūtrālaṃkāra*, *Śikṣāsamuccaya*). Selon Staël-Holstein, toutefois, les mentions du *Ratnakūṭa* dans ces textes se rapporteraient au seul *Kāśyapaparivarta*, à la fois ouvrage type et noyau primitif de la collection. Il ne pourrait toutefois s'ensuivre que plusieurs au moins des autres *sūtra* de la collection n'auraient pas encore existé à côté du *Kāśyapaparivarta-Ratnakūṭa*, puisqu'il arrive que d'autres *sūtra* de l'actuelle collection du *Ratnakūṭa* soient cités dans les mêmes traités. D'autre part des extraits du *Pitāputrasamāgama* «Rencontre du père et du fils» (c'est-à-dire de Śuddhodana et du Buddha), n° 16, sont cités dans le *Divyāvadāna*.

§ 2012. **Buddhāvataṃsaka.** Tout un groupe de *sūtra* connus par les sources tibétaines et chinoises (§ 2037, 2112), sont groupés sous le titre de *Buddhāvataṃsaka* «Panache des Buddha», ou, en abrégé, *Avataṃsaka*. Certaines parties seulement sont conservées en sanskrit et non sous ce titre. Une portion étendue en est représentée par un très long *mahāyānasūtra*, qualifié de *dharmaparyāya* et intitulé *Gaṇḍavyūha*, assez souvent cité sous ce nom dans le *Śikṣāsamuccaya*. Ce texte est donné pour parole du Buddha installé à Śrāvastī, au jardin d'Anāthapiṇḍada, dans un pavillon appelé Mahāvyūha «Grande Manifestation» (lieu de prédication également traditionnel dans le canon pāli). Récit y est fait de voyages à travers l'Inde entière par un certain Sudhana, parti en quête de la *bodhi* sur le conseil de Mañjuśrī, grâce auquel il obtient finalement cette *bodhi* auprès du bodhisattva Samantaprabha.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le *Gaṇḍavyūha* est, comme à l'ordinaire, en prose mêlée de *gāthā*. Il se termine par les *Bhadracarīpraṇidhānagāthā*, invocations pieuses en langue très prākritisante, formant 63 stances en mètre *dodhaka*, souvent reproduites dans les manuscrits et très populaires.

A la même collection se rattache un important *sūtra*, conservé en sanskrit, le *Daśabhūmikasūtra* ou *Bodhisattvacaryāprasthāna Daśabhūmīśvara*. Dans ce texte, le Buddha étant au ciel d'Indra, le bodhisattva Vajragarbha expose en détail les dix stades de la carrière des bodhisattva (*bhūmi*, § 2334). Le *Mañjuśrīmūlakalpa* a été considéré comme se rattachant aussi au *Buddhāvataṃsaka* (Przyluski, Winternitz), à tort, semble-t-il (§ 2015).

§ 2013. **Prajñāpāramitā.** Le groupe des *Prajñāpāramitā*, qui passe pour originaire du Sud, est constitué par toute une littérature de *sūtra* en prose, se donnant pour exprimer l'«Extrême de l'Intelligence» et formant les sources canoniques de la doctrine de la vacuité qui sert de base principalement à l'école des Mādhyamika. Plusieurs sont distinguées par leur étendue. Celle qui est réputée la plus longue, en 125.000 stances ou périodes en prose de longueur équivalente, n'est pas connue et n'a peut-être eu qu'une existence théorique, mais on en possède dans leurs originaux sanskrits plusieurs autres, en 100.000 périodes, la *Śatasāhasrikā*, en 25.000, la *Pañcaviṃśatisāhāsrikā*, en 8.000, l'*Aṣṭasāhasrikā*, en 2.500, la *Sārdhadvisāhasrikā*, en 700, la *Saptaśatikā*, en quelques syllabes, l'*Alpākṣarā* ou *Svalpākṣarā*. Il en existe d'autres conservées seulement en traductions tibétaines. De plus, on possède en sanskrit une *Vajracchedikā bhagavatī prajñāpāramitā*, plus connue sous le nom de *Vajracchedikā* «Qui fend comme la foudre» ou «Qui coupe comme le diamant», texte très populaire, une *Suvikrāntavikrāmiparipṛcchāprajñāpāramitā*, et un *Prajñāpāramitāhṛdaya*, abrégé de la doctrine en deux recensions. La plus courte *Prajñāpāramitā* est l'*Ekākṣarī* «Celle qui a une syllabe», à savoir la syllabe *a* qui symbolise toute la doctrine en tant que son élémentaire, base de toute expression verbale, et aussi, apparemment, par la valeur privative que, préfixée, elle a en sanskrit et qui convient pour représenter une doctrine négatrice comme l'est celle des *Prajñāpāramitā*.

Certaines, la *Svalpākṣarā*, la *Vajracchedikā*, reçoivent l'épithète de *Bhagavatī* «Bienheureuse», féminin de la désignation courante du Buddha, Bhagavant. La *Śatasāhasrikā* est parfois appelée *Rakṣā Bhagavatī*. La plupart sont données pour prononcées alors que le Buddha était au Gṛdhrakūṭa de Rājagṛha, quelques unes pour prononcées à Śrāvastī, au Jetavana (par ex. *Vajracchedikā*). Subhūti et Śāriputra y figurent généralement comme interlocuteurs principaux. Le fond de ces textes appartient à la plus ancienne couche des *sūtra* mahāyāniques, aux environs de l'ère chrétienne. La plus importante par l'ancienneté et par les exposés doctrinaux paraît être l'*Aṣṭasāhasrikā*. C'est celle qui a donné lieu à la plus vaste littérature d'explication. La *Pañcaviṃśatikā* dans sa formule actuelle paraît une adaptation d'une forme originale aux idées de l'*Abhisamayālaṃkāra*, base de la littérature d'explication de l'*Aṣṭasāhasrikā* (N. Dutt).

§ 2014. **Sūtra divers et dhāraṇī.** Nombre de *sūtra*, la plupart

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

courts, sont conservés en sanskrit, isolément ou dans des recueils de *dhāraṇī*, celles-ci étant souvent désignées alternativement comme *dhāraṇī* ou comme *sūtra*. Un certain nombre représentent des formes de passage entre les sūtra anciens et la littérature tantrique. Les principales *dhāraṇī* se présentant comme des *sūtra* (prêchés aux lieux classiques Rājagṛha, Śrāvastī, etc., parfois en des lieux mythiques, Mahāvajrameruśikhara pour la *Mahāpratisarā*) en même temps que comme des *dhāraṇī* ou des *vidyārājñī*, sont celles du groupe des *sūtra* des «cinq Protections», *Pañcarakṣāsūtra : Mahāmāyūrī, Mahāsāhasrapramardanī, Mahāpratisarā, Mahāmantrānusāriṇī, Mahāśītavatī*, qui enseignent des charmes respectivement contre les serpents, les démons, le péché et la maladie, les maladies, les animaux sauvages et insectes dangereux. La *Mahāmāyūrī* a été traduite en chinois dès la première moitié du IVe siècle. Un fragment s'en est retrouvé en Asie Centrale, dans la région de Kouttcha (Ms. Bower). On rencontre en outre dans les recueils de *dhāraṇī*, notamment un *Amoghapāśahṛdayamahāyānasūtra*, un *Bodhicaryāprasthānadaśabhūmīśvara* beaucoup plus court que le *Daśabhūmīśvara* de l'*Avataṃsaka*, et les parivarta 64 et 65 du *Mahāmeghasūtra*.

Une partie des *dhāraṇī* sont des textes indépendants, présentés en forme de *sūtra*, même quand ils ne sont pas appelés ainsi. Ils sont alors dénommés d'après les Buddha, Bodhisattva ou divinités que les formules doivent déterminer à aider le récitant. Telles sont les *dhāraṇī* des noms d'Akṣobhya, Amitābha, etc. (*Akṣobhyanāmadhāraṇī*, etc.), celles d'Avalokiteśvara (*Avalokiteśvarasya nāmadhāraṇī, Padmahastadhāraṇī*), des divinités Vasudharā, Kurukullā, Mārīcī, etc. Quelques-unes sont dites *pratijñā*, «promesse» de Tārā, Maitreya, etc. (*Āryatārāpratijñā*, etc.). Pour d'autres encore, le titre spécifie qu'elles apaisent les maux dus à une divinité terrible (*Parṇaśabarīmahāmārīpraśamanī, Herukasya sarvarogapraśamanī*). Enfin toute une catégorie de *dhāraṇī* sont des formules extraites de textes plus importants (*Samādhirāja, Gaṇḍavyūha*, grandes *dhāraṇī*, telles que la *Mahāmāyūrī*, etc.).

§ 2015. **Mañjuśrīmūlakalpa.** Plus particulièrement intermédiaire entre les *mahāyānasūtra* et les *Tantra* est le *Mañjuśrīmūlakalpa*, qui se présente comme un *mahāyānavaipulyasūtra*, mais rappelle les *Tantra* par la place qu'il donne aux enseignements rituels techniques et qui, de fait, a été classé par ses traducteurs tibétains parmi les *tantra* et désigné par eux comme un *mūlatantra* et non comme un *mūlakalpa*. Cette divergence de désignation s'expliquerait pour Przyluski par une transformation d'un *mahāyānavaipulyasūtra* primitif en un *tantra*, par suite de modifications et additions successives. Il se donne cependant dans les colophons de sa version tibétaine (Lalou), comme dans la plupart de ceux de l'original sanskrit, pour un *mahāyānavaipulyasūtra* (ou *mahāyānasūtra, theg-pa čhen-po'i mdo*). D'autre part, il est donné dans les uns et les autres pour un *Bodhisattvapiṭakāvataṃsaka* (*byaṅ-čhub-sems-dpa'i sde-snod phal-po čhe*) «Panache de la corbeille des Bodhisattva», ce qui l'a fait prendre pour se rattachant à la collection de l'*Avataṃsaka*, lequel est en réalité un *Buddhāvataṃsaka* (§ 2012). L'occasion de l'exposé du *sūtra* est un séjour du Buddha chez les dieux Śuddhāvāsika et non, comme dans la plupart des *sūtra* anciens, dans un des lieux clas-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

siques de prédication. Ce trait comme le contenu de l'ouvrage tend à faire assigner à celui-ci une date tardive. En tout cas, il ne peut avoir été composé postérieurement au xe siècle, au moins pour celles de ses parties qui ont été traduites en chinois (Przyluski). Il constitue en 55 chapitres une véritable encyclopédie de toutes sortes d'enseignements, rituel, fabrication des images peintes (Lalou), données importantes sur les vidyādhara (Przyluski), astrologie, faits historiques (§ 227). Il est composé en prose et en vers, mais avec une grande prédominance des vers, et en sanskrit classique, malgré la présence de quelques formes de moyen-indien courantes dans les textes bouddhiques. Il fait une large place aux divinités brahmaniques et aux formules.

§ 2016. **Littérature tantrique canonique.** Un grand nombre de textes tantriques se présentent comme des *sūtra* prêchés par le Buddha généralement en des lieux mythiques, et, plus spécialement, en vertu du symbolisme d'union sexuelle qui s'y trouve répandu, dans les «vulves» (*bhaga*) des entités féminines qui représentent l'énergie des Tathāgata. Bien que manifestement apocryphes, ces textes doivent se ranger dans la littérature canonique puisqu'ils en tiennent lieu pour les sectes tantriques. Les textes tantriques sont distingués par l'historien tibétain du bouddhisme, Tāranātha, d'après leurs sujets en *kriyā-*, *caryā-*, *yoga-* et *anuttarayoga-tantra*, mais cette classification ne distingue pas entre les textes à considérer comme canoniques parce qu'ils sont réputés révélés et les manuels d'enseignement tantrique se référant aux premiers. La distinction est, à vrai dire, souvent délicate, sauf dans le cas où les manuels et autres traités sont attribués à des auteurs humains. Quelques *tantra*, cependant, se détachent nettement comme autorités reconnues par leurs adeptes aux lieu et place des *mahāyānasūtra* révérés comme parole du Buddha.

L'un des plus importants de ceux qui nous sont conservés en sanskrit est le *Guhyasamāja* «Rencontre du secret», ou *Tathāgataguhyaka* «Secret des Tathāgata», ou encore *Sarvatathāgatakāyavākcittarahasya* «Secret du corps, de la parole et de l'esprit de tous les T.». Il est en prose et *gāthā* et contient 18 chapitres (*paṭala*), mais le 18e apparaît comme un supplément et n'est pas considéré dans un commentaire attribué à Candrakīrti (Tucci). Un *Tathāgataguhyasūtra* est mentionné dans le *Śikṣāsamuccaya*, ce qui ferait remonter le *tantra* en question avant le VIIe siècle, alors que son commentaire par Candrakīrti le placerait au moins avant le VIe siècle. Ces données concordantes ne sont toutefois pas décisives, car l'attribution du commentaire à Candrakīrti peut être contestée et le *Tathāgataguhyakasūtra* apparaît comme différent du *tantra* homonyme (Winternitz). Il se peut toutefois que le *sūtra* soit à l'origine d'un remaniement qui aurait donné sa forme au *tantra*. Ce dernier a, en tout cas, reçu un supplément considérable en 28 *paṭala*, (ou 10 à 11 kalpa selon les manuscrits), qui se présente aussi à part sous le titre de *Saṃpuṭodbhavatantrarāja*, et dont une section (kalpa VI), intitulée *Vasantatilakā*, est doublée par un autre texte indépendant de même nom.

§ 2017. Le Tantra de Caṇḍamahāroṣaṇa, intitulé *Ekaravīra* ou *Ekallavīra* «L'Unique Héros», traite en 25 *paṭala* de l'établissement des

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

maṇḍala, des rites de consécration, d'union de la *prajñā* et de l'*upāya* (§ 2363), de techniques de création mentale et réalisations rituelles des aspects des divinités, particulièrement Caṇḍamahāroṣaṇa et son groupe d'émanations et d'énergies féminines. Il est en vers, en sanskrit classique; il contient quelques stances en *apabhraṃśa*, chantées par des divinités. Pareillement désignés d'après la divinité de prédilection de leurs auteurs sont le *Hevajratantra*, en deux séries de 10 et 11 *paṭala*, le *Mahākālatantra*, en 28 *paṭala*, le *Vajravārāhīkalpa*, en 35 *paṭala*. D'autres sont nommés d'après le fruit que peut produire leur emploi : *Saṃvarodaya* «L'apparition de Saṃvara», *Bhūtaḍāmara* «Le tumulte des esprits», qui existe sous plusieurs formes et concerne les diverses sortes d'êtres non-humains à évoquer ou conjurer. L'*Abhidhānottarottara* «Le plus que supérieur quant aux désignations», long *tantra* en 68 *paṭala*, décrit une foule de *bīja*, germes d'évocation des Buddha en leurs essences, Vajrasattva, Vajraḍāka, etc., et de créations psychiques (*bhāvanā*).

b. *Littérature non-canonique en sanskrit et autres langues indiennes*

§ 2018. Généralités. La littérature bouddhique sanskrite non-canonique comprend des commentaires des œuvres du canon, des traités divers et nombre d'ouvrages d'édification et de piété. Ces diverses sortes d'ouvrages sont souvent attribuées à des auteurs nommément désignés soit dans les manuscrits des ouvrages eux-mêmes, soit dans leurs traductions tibétaines ou chinoises. Les attributions ne sont pas toujours certaines, car elles font parfois l'objet d'indications contradictoires. Elles n'en permettent pas moins de se faire une idée de l'activité réelle des auteurs bouddhiques, qui apparaissent les uns comme des exégètes, des scholiastes ou des philosophes, les autres comme des poètes voués à l'exaltation et à la propagation religieuse du bouddhisme.

Les traités d'exposition (*upadeśaśāstra*) des enseignements des *sūtra* sont surtout de doctrine dans le Mahāyāna ancien, de rituel et de techniques psychiques dans le Mahāyāna tardif et les Tantra. Les ouvrages d'édification sont principalement des légendes illustrant les malheurs dus au péché et les fruits de la vertu. Les œuvres de piété comprennent surtout des chants de louange (*saṃgīti*) et des hymnes (*stotra*), ainsi que quelques poèmes du type des *mahākāvya* de la littérature brahmanique et quelques drames. Une place à part doit être faite à un genre de littérature développé dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, à une époque où il était d'autre part usuel en Occident et en Orient hellénisé, l'épître (S. Lévi).

En dehors du sanskrit, le bouddhisme tardif a utilisé un prākrit récent, l'*apabhraṃśa* et un vernaculaire de l'Est, un vieux bengali, ainsi que les langues du Nepâl, *nepālī* et *nevarī* pour certains des documents les plus récents.

§ 2019. Commentaires et traités d'exposition de doctrines. La littérature de commentaires des textes bouddhiques sanskrits réputés canoniques paraît avoir été relativement moins développée que celle des commentaires du canon pāli, et elle ne nous est pas parvenue en

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

sanskrit. C'est ainsi que le *Mahāprajñāpāramitāśāstra* de Nāgārjuna, texte capital d'exégèse de la *Pañcavimśatisāhasrikā* ne nous est conservé qu'en chinois. En revanche, nous possédons en sanskrit quelques sommaires métriques (*kārikā*) des doctrines et quelques traités d'exposition (*upadeśaśāstra*) également des doctrines.

Les *kārikā* les plus importantes retrouvées en sanskrit (R. Saṃkṛtyāyana) sont les *Abhidharmakośakārikā* de Vasubandhu (§ 2022), texte qui résume la scolastique de la secte ancienne des Sarvāstivādin, élaborée dans la *Vibhāṣā*, ouvrage d'exégèse d'*Abhidharma*, perdu en sanskrit, qui avait été rédigé au Kaśmīr au temps de Kaniṣka ou plus probablement un peu après (§ 2133). Ces *kārikā* ont été commentées par Vasubandhu lui-même en un *Abhidharmakośabhāṣya* perdu en sanskrit. *Kārikā* et *bhāṣya* forment l'ensemble connu sous le nom d'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu (La Vallée Poussin). Nous en possédons en original une «explication», l'*Abhidharmakośavyākhyā* par Yaśomitra, intitulée *Sphuṭārthā* «Au sens clair». Les *kārikā* sont au nombre de 613 réparties en 9 *kośasthāna* «places de trésor», qui sont les «présentations» (*nirdeśa*) des éléments (*dhātu*), des facultés (*indriya*), des mondes (*loka*), des actes (*karman*), des reliquats (*anuśaya*), du chemin et des abandons (*mārgaprahāṇa*), de la connaissance (*jñāna*), des obtentions psychiques (*samāpatti*) et du problème de la personne (*pudgala*). Elles constituent, glosées par le *bhāṣya*, une somme des idées reçues sur toutes choses dans une des plus importantes sectes bouddhiques anciennes et l'ouvrage fait autorité, même en dehors de cette secte. Il n'est d'ailleurs pas sans originalité critique et constitue pour nous une mine essentielle d'informations précises sur les écoles bouddhiques anciennes face aux écoles mahāyāniques naissantes.

Les *upadeśaśāstra* appartiennent plus spécialement au Mahāyāna et aux Tantra (*upadeśatantra*). Un des plus anciens et des plus importants, qui expose la doctrine de l'*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*, est l'*Abhisamayālaṃkāra* «Ornement de la pénétration (ou intuition de la doctrine)». Il est souvent joint aux manuscrits de la *Pañcaviṃśatisāhasrikā*, qui a été remaniée sous son influence (N. Dutt). Il est attribué à Maitreya ou Maitreyanātha, ce qui signifie soit qu'il est réputé inspiré par le bodhisattva Maitreya, soit qu'il a été composé par un auteur placé sous la protection de ce bodhisattva (§ 2337). Il a pour commentaire l'*Abhisamayālaṃkārāloka* par Haribhadra (xe siècle), également conservé, qui commente, en fait, le texte même de l'*Aṣṭasāhasrikā* en illustrant l'*Abhisamayālaṃkāra*. Mais la plus grande partie des traités conservés d'exposition des doctrines mahāyāniques et de la littérature afférente se répartit selon les écoles mahāyāniques.

§ 2020. **Textes mādhyamika. Nāgārjuna.** Le fondateur de l'école des Mādhyamika, Nāgārjuna (tib. Klu-sgrub), est un personnage en grande partie légendaire mais sur lequel les légendes s'accordent à fournir quelques données plausibles, qui laissent deviner une personnalité de génie exceptionnel, ayant réellement déterminé une des orientations décisives de l'évolution du bouddhisme.

Nāgārjuna passe pour être né et mort dans le Sud de l'Inde, mais non sans avoir passé une partie de sa vie en d'autres régions. Selon une

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

donnée de Hiuan-tsang, il aurait été le soleil qui éclairait l'Occident, en même temps que brillaient au Sud son disciple Āryadeva, au Nord Kumāralāta et à l'Est Aśvaghoṣa. Il aurait, d'autre part, illustré le grand centre intellectuel bouddhique de Nālandā, ce qui paraît un anachronisme, et séjourné au Bengale (Tāranātha). On a même cru que la *Rājataraṅgiṇī* en avait fait un roi du Kaśmīr, mais il ne s'agit que d'une allusion littéraire (S. Lévi). Il est constant que les légendes de sources les plus diverses le mettent en rapport avec un roi Śātavāhana (§ 463) des Andhrabhṛtya et lui attribuent la maîtrise de toutes les sciences, tout particulièrement de l'alchimie (§ 1689-1690). Le fait ne serait pas aussi incompatible qu'il peut sembler à première vue avec son caractère de philosophe bouddhiste champion de la doctrine de la vacuité universelle des choses. Cette vacuité est vacuité de nature propre au regard de l'absolu, elle n'exclut pas la réalité relative de ces choses et la recherche, dans l'ordre empirique, d'une prise intégrale sur elles. En tout cas, la tradition sur ce point est ancienne et un philosophe comme Hiuan-tsang ne voyait aucune incompatibilité entre l'alchimie de Nāgārjuna et sa philosophie. La contemporanéité probable du Śātavāhana patron de Nāgārjuna avec Nahapāna et Kaniṣka (S. Lévi) fixerait l'époque de Nāgārjuna si celle de Kaniṣka était fixée avec plus de certitude, elle donne du moins une raison positive de le placer à la fin du Ier siècle et dans la première partie du second. Nāgārjuna passe pour avoir résidé à la fin de sa vie au Śrīparvata, hauteur surplombant la Basse Kṛṣṇā, dans la région du site qui rappelle son nom, Nāgārjunikoṇḍa (§ 1932). Dans sa légende il faudrait toutefois moins chercher une vérité historique qu'un état significatif de la tradition de bonne heure formée autour de sa personnalité (Lamotte).

Le texte de base de l'école mādhyamika est constitué par ses *Mūlamadhyamakakārikā* ou *Mādhyamikaśāstra*, en 400 *kārikā* et 27 chapitres, dont nous possédons aussi un commentaire développé (*Madhyamakavṛttī*), la *Prasannapadā*, par Candrakīrti. Un commentaire des *kārikā*, attribué, peut-être à tort (Ikeda), à Nāgārjuna lui-même, l'*Akutobhayā*, ne nous est pas parvenu en sanskrit. Il en est de même de la plupart de ses autres œuvres : *Mahāprajñāpāramitāśāstra*, *Daśabhūmivibhāṣāśāstra* (commentaire du *Daśabhūmikasūtra*), *Mahāyānaviṃśaka*, *Pratītyasamutpādahṛdaya*, *Ekaślokaśāstra*, *Vigrahavyāvartanī*, *Svabhāvatrayapraveśasiddhi*, et de sa célèbre «Epître à l'ami», *Suhṛllekha* adressée apparemment au roi Śātavāhana, pour ne citer que des œuvres déjà étudiées dans leurs versions tibétaines ou chinoises. En revanche, une *Ratnāvalī* et un *Catuḥstava* ont été retrouvés en grande partie en original (Tucci).

§ 2021. Auteurs mādhyamika ultérieurs. Āryadeva ou Deva, originaire de Ceylan, est réputé avoir été le disciple de Nāgārjuna. Il aurait commencé une brillante carrière en s'offrant pour aller réfuter des hérétiques de Pāṭaliputra et en s'en montrant d'avance capable, au cours d'une controverse d'essai où Nāgārjuna tenait le rôle d'un hérétique. Son œuvre entière paraît perdue en sanskrit en dehors de quelques fragments (un *Cittaviśuddhiprakaraṇa* par Āryadeva est conservé, mais il est apocryphe ou bien son auteur est un autre Āryadeva, § 2002). Ses ouvrages principaux étaient le *Catuḥśataka* «les Quatre centuries»,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

ou *Bodhisattvayogācāracatuḥśataka*, fragmentairement retrouvé en sanskrit, le *Śataśāstra* «Traité en cent stances», et l'*Akṣaraśataka* (§ 2137 et suiv.).

L'œuvre de Buddhapālita (vers 400-450?), élève de Saṅgharakṣita et fondateur de l'école prāsaṅgika, n'est plus représentée, en dehors de rares citations, que par la version tibétaine d'un commentaire sur le *Madhyamakaśāstra*. Bhāviveka ou Bhavya, lui aussi élève de Saṅgharakṣita et fondateur de l'école svātantrika, avait écrit notamment un commentaire sur le *Madhyamakaśāstra*, intitulé *Prajñāpradīpa*, en partie contre Buddhapālita. Il avait écrit aussi un *Madhyamārthāsaṃgraha*, des *Madhyamakahṛdayakārikā*, avec leur commentaire, la *Tarkajvālā*, toutes œuvres perdues en sanskrit et auxquelles il faut ajouter un traité dont même le titre sanskrit est perdu et qui est connu par une traduction chinoise intitulée *Tchang-tchen-louen* «Gemme dans la main» (§ 2140).

Candrakīrti (vers 600?), originaire du Sud, est l'auteur de la *Prasannapadā* (§ 1994), un chef-d'œuvre de l'école mādhyamika, et du *Madhyamakāvatāra*, ce dernier conservé en tibétain. Candragomin (§ 2025), célèbre par ses ouvrages de grammaire (§ 1530), a été champion contre lui de la doctrine vijñānavādin.

Śāntideva aurait été le fils d'un roi du Surāṣṭra, à l'époque du successeur de Harṣa, donc dans la seconde moitié du VIIe siècle. Il était dévot de Manjuśrī et Tārā, aurait fui la royauté en son pays, été ministre dans l'Est et moine au Madhyadeśa. C'est alors qu'après s'être donné les apparences d'un moine paresseux, il aurait, à l'admiration générale, récité le *Bodhicaryāvatāra* «Descente dans la carrière de l'Éveil». Il se serait ensuite retiré au Kaliṅga. Plusieurs miracles lui sont attribués. Son œuvre comporte, outre le *Bodhicaryāvatāra*, deux compendiums, l'un, perdu, des *sūtra*, l'autre, conservé, de la doctrine, le *Śikṣāsamuccaya*, qui est un ouvrage extrêmement précieux, non seulement par ses exposés, mais encore par ses nombreuses citations d'ouvrages par ailleurs inconnus ou dont le seul fait qu'ils sont cités atteste l'antériorité par rapport au début du VIIe siècle.

De Śāntirakṣita (vers 750-800?), fondateur de l'école svātantrika-yogācāra, nous possédons en sanskrit le *Tattvasaṃgraha* «Compendium des réalités», avec un commentaire (*pañjikā*) par Kamalaśīla. Ses autres ouvrages, notamment les *Madhyamakālaṃkārakārikā*, en 97 stances, sont conservés en tibétain.

§ 2022. Textes des Vijñānavādin. La fondation de l'école des Vijñānavādin ou Yogācāra est attribuée soit à Asaṅga, soit à Maitreyanātha, ce dernier étant le même auquel est exclusivement attribué l'*Abhisamayālaṃkāra* (§ 2019). Les ouvrages proprement vijñānavādin sont plus probablement l'œuvre d'Asaṅga considéré comme inspiré par Maitreya (§ 2337). Le *Mahāyānasaṃgraha*, attribué seulement à Asaṅga et conservé en tibétain et en chinois est une véritable somme du Grand Véhicule (Lamotte). Similaire, mais traitant plus spécialement des Bodhisattva, est le *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, conservé en sanskrit classique, en 21 chapitres de stances expliquées au fur et à mesure en prose (S. Lévi). Ce texte est parfois rapporté à Maitreya. Un autre ouvrage d'Asaṅga-Maitreya, en prose, l'*Abhidharmasamuccaya*, a été en partie

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

retrouvé en sanskrit (R. Saṃkṛtyāyana, Gokhale), ainsi qu'une *Bodhisattvabhūmi*, portion d'une œuvre plus vaste, le *Yogācārabhūmiśāstra*, le *Madhyāntavibhāga* (§ 2145) et quelques fragments d'un *Uttaratantra* (Bailey-Johnston) qui serait toutefois, selon Johnston un ouvrage madhyamaka par un certain Sthiramati antérieur à Asaṅga.

Asaṅga passe pour avoir été le frère aîné d'un Vasubandhu et tous deux seraient originaires de Puruṣapura (Peśāvar), dans le Nord-Ouest de l'Inde. Leur date, très discutée, est le plus vraisemblablement la deuxième moitié du IVe siècle (Péri). Tous deux auraient d'abord appartenu à des écoles anciennes, Asaṅga à celle du Mahīśāsaka et Vasubandhu à celle des Sarvāstivādin où il s'est illustré par la composition de l'*Abhidharmakośa* (§ 2019). Asaṅga aurait passé de bonne heure au Mahāyāna et Vasubandhu aurait eté converti par lui. De fait, un Vasubandhu est l'auteur de plusieurs traités mahāyāniques fondamentaux de l'école vijñānavādin. On a distingué deux Vasubandhu qui auraient travaillé successivement déjà dans le domaine de l'Abhidharma qui est celui de l'*Abhidharmakośa*. Ce dernier paraît être, en réalité, d'un Vasubandhu plus récent, du Ve siècle. (Frauwallner).

Deux textes essentiels de Vasubandhu sur la doctrine des Vijñānavādin nous sont parvenus. Ils ont été rédigés par Vasubandhu vers la fin de sa vie qui a eu lieu à Ayodhyā, alors qu'il avait 80 ans. Le premier comprend 20 *kārikā* et un commentaire en prose de Vasubandhu lui-même, l'ensemble s'intitulant *Viṃśatikāvijñaptimātratāsiddhi* ou, en abrégé, *Viṃśatikā* «Vingtaine». Le second, la *Triṃśikā*, la «Trentaine», comprend 30 *kārikā* sans commentaire de l'auteur, mais il en existe un commentaire par Sthiramati (VIe siècle, § 2228), intitulé *Triṃśikāvijñaptibhāṣya*. En outre, les deux ouvrages ont donné lieu à toute une littérature de commentaires. Un des principaux développements fondés sur la «Trentaine» a été compilé et traduit en chinois par Hiuan-tsang (§ 2145).

§ 2023. **École de Dignāga et des logiciens.** Dignāga (vers 500) aurait été, d'après Tāranātha un disciple de Vasubandhu; son œuvre, capitale dans le domaine de la logique, est perdue en sanskrit, en dehors de fragments et citations (Randle), mais conservée en tibétain et en partie en chinois. Les textes essentiels en étaient le *Pramāṇasamuccaya*, le *Hetucakranirṇaya*, le *Nyāyamukha* et l'*Ālambanaparīkṣā*. Nous possédons en outre de lui, en original, un petit texte sur la *Prajñāpāramitā*, le *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha* (Tucci). Le *Nyāyapraveśa*, conservé, qui lui a été attribué, appartient plutôt à un successeur, Śaṃkarasvāmin (VIe siècle). De son autre successeur plus célèbre, Dharmakīrti (VIIe siècle). sur sept traités qu'il a composés, nous possédons en sanskrit la *Sambandhaparīkṣā* (Frauwallner) et l'important *Nyāyabindu*, commenté au VIIIe-IXe siècle, au Kaśmīr, dans la *Nyāyabinduṭīkā* de Dharmottara, conservée ainsi qu'une *Kṣaṇabhaṅgasiddhi* du même auteur.

§ 2024. **Textes de caractère littéraire.** Une partie remarquable de la littérature sanskrite bouddhique est constituée par des textes souvent de grande valeur artistique en même temps qu'édifiante. Cette littérature est dominée par les noms d'Aśvaghoṣa, Kumāralāta, Mātṛceṭa et Āryaśūra.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

A Aśvaghoṣa, brâhmane de Sāketa (Ayodhyā) converti par un certain Pārśva, et contemporain de Kaniṣka, sont attribuées une foule d'œuvres, mais une partie de ces mêmes œuvres sont également attribuées à d'autres auteurs dans diverses sources. L'historien tibétain Tāranātha pensait qu'Aśvaghoṣa était désigné par des noms variés, ce qui est possible dans les habitudes littéraires indiennes, mais ce qui peut aussi faire soupçonner qu'il a été arbitrairement identifié à des auteurs différents, sa célébrité ayant pu porter à reconnaître abusivement sa marque dans toute œuvre de talent. Un apocryphe chinois, le *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra* lui a ainsi été attribué (§ 2060, 2148) de même que, entre autres, les *Ṣaḍgatikārikā* (§ 1996), en réalité de Dhārmika Subhūti, en qui Tāranātha reconnaît à tort une désignation d'Aśvaghoṣa (Mus). Il apparaît que c'est à date relativement tardive que le nom d'Aśvaghoṣa a été associé à une foule d'ouvrages pour les faire entrer dans un cycle que la tradition constituait autour d'Aśvaghoṣa, sans que sa personnalité en ait formé le centre historique (Mus).

Deux ouvrages essentiels, d'authenticité certaine, permettent toutefois de prendre une vue exacte des idées et du génie poétique d'Aśvaghoṣa, le *Buddhacarita* et le *Saundarananda* (§ 1764-1766). Il en est de même de fragments de drames, dont un au moins, le *Śāriputraprakaraṇa* est bien d'Aśvaghoṣa (§ 1854). Un autre texte, le *Sūtrālaṃkāra,* remarquable recueil de contes du type des *avadāna,* lui est attribué par sa version chinoise exécutée par Kumārajīva vers 405, mais des fragments de ce même texte, retrouvés dans la région de Turfan, en Asie Centrale, le donnent comme une œuvre de Kumāralāta, intitulée *Kalpanāmaṇḍitikā* (ou *Kalpanālaṃkṛtikā*) *dṛṣṭāntapaṅkti* (Lüders), «Série d'exemples ornée par l'imagination». Kumāralāta est considéré avec Aśvaghoṣa comme un des Soleils du monde (§ 2020). Il était originaire de Takṣaśilā, important et ancien centre intellectuel bouddhique, et il est un des principaux docteurs de l'école des Sautrāntika, dans la branche des Dārṣṭāntika (§ 2322). Or, un texte correspondant à celui du manuscrit de Turfan figure en version tibétaine dans le *Bstan-'gyur,* sans nom d'auteur, sous le titre de *Dṛṣṭāntamālya,* équivalent à *Dṛṣṭāntapaṅkti,* et paraît témoigner d'une adaptation par un auteur autre qu'Aśvaghoṣa du texte traduit par Kumārajīva comme étant d'Aśvaghoṣa (S. Lévi). Il se peut donc que l'ouvrage de Kumāralāta soit une reprise, au compte de cet auteur, du *Sūtrālaṃkāra* d'Aśvaghoṣa.

Un autre ouvrage célèbre, la *Vajrasūcī* «Aiguille de diamant», est encore attribué à Aśvaghoṣa, mais avec très peu de probabilité. C'est un court traité contre la caste brahmanique. Il en est de même d'un poème, les *Gaṇḍistotragāthā,* conservé seulement en tibétain et en chinois. S. Lévi a soupçonné un rapport entre l'œuvre d'Aśvaghoṣa et un immense *sūtra* des écoles anciennes, le *Saddharmasmṛtyupasthāna,* conservé en tibétain et en chinois (§ 2039), dont plus de 2500 stances, extraites et placées dans un ordre nouveau, forment le *Dharmasamuccaya,* compilé par Avalokitasiṃha et retrouvé au Nepâl. Il semble qu'Aśvaghoṣa et l'auteur du *sūtra* aient simplement puisé à un fonds commun (Lin Li-kouang).

§ 2025. **Littérature hymnique.** Mātṛceṭa, parfois abusivement

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

dentifié à Aśvaghoṣa par la tradition tibétaine tardive, est l'auteur d'une dizaine d'hymnes de grande valeur littéraire et dont une partie a été retrouvée, d'une *Caturviparyayakathā*, d'une *Kaliyugaparikathā* et d'une «Épître au grand roi Kanika», *Mahārājakanikalekha*, conservées en tibétain. Dans l'épître, il s'excuse sur son âge de ne pouvoir se rendre à la cour et donne des conseils au roi Kanika, alors jeune homme. Celui-ci est un Kaniṣka, plutôt Kaniṣka II (§ 445) que le grand Kaniṣka (Shackleton Bailey). Ses principaux hymnes, qui nous sont parvenus, sont le *Śatapañcāśatka* «Celui en cent cinquante (*śloka*)», divisé en 13 sections, introduction et louange des perfections du Buddha, et le *Varṇārhavarṇastotra* «Hymne d'éloge au digne d'éloge», qui commence en indiquant que précédemment le poète a chanté ce qui n'était pas digne d'éloge, allusion à sa conversion au bouddhisme. Mātṛceṭa était mahāyāniste (Shackleton Bailey). Son *Śatapañcāśatka* a été repris et doublé d'autant de vers nouveaux par Dignāga, dans un *Miśrakastotra* conservé en tibétain. Il n'est pas impossible que Mātṛceṭa soit en réalité l'auteur d'une œuvre attribuée à Aryaśūra (§ 2027). L'épître a, par la suite, été assez largement employée comme genre littéraire, notamment par Candragomin (§ 2021) dans son *Śiṣyalekha* «Épître à un disciple» qui expose les doctrines vijñānavādin en style de *kāvya*, Candragomin ayant, outre de nombreux ouvrages (conservés en tibétain), cultivé les lettres (il a écrit un drame bouddhique le *Lokānanda* conservé en tibétain).

§ 2026. A la suite des œuvres de Mātṛceṭa la littérature mahāyānique de poèmes de louange pieuse, *stuti, stava, stotra, saṅgīti*, a été cultivée jusqu'aux temps modernes. Il existe d'assez nombreux recueils manuscrits de tels textes. Une *saṅgīti* sans nom d'auteur, de date indéterminée et de caractère tantrique, a été particulièrement populaire et figure parfois en tête de ces recueils, comme aussi de recueils de *dhāraṇī*. C'est la *Mañjuśrījñānasattvasya Paramārthā nāmasaṃgīti*, ou, en abrégé *Paramārthā* ou *Nāmasaṃgīti*. Elle est formée de groupes de *gāthā* dites par le Buddha et correspondant à des étapes de l'acquisition des connaissances (*jñāna*), notamment : invite à la prédication (*adhyeṣaṇā*), arrivée à l'éveil à l'égard du filet de l'Illusion (*māyājālābhisambodhikrama*), aire de l'élément de diamant (*vajradhātumaṇḍala*), connaissance des éléments des choses tout à fait pures (*suviśuddhadharmadhātujñāna*), connaissance des cinq Tathāgata (*pañcatathāgatājñāna*). Les chants de louange proprement dits, de types analogues à ceux de Mātṛceṭa, se rapportent aux Buddha et Bodhisattva ou à leur souvenir, aux vertus bouddhiques et aux textes sacrés. Les plus importants sont de la première catégorie, tels le *Suprabhātastotra* «Hymne matinal», au Śākyamuni à l'aurore perpétuelle, en 24 stances *mālinī*, et l'*Aṣṭamahāsthānacaityavandanāstava* «Hymne de révérence aux huit grands lieux saints», conservé en transcription chinoise phonétique par Fa-hian des Song (932-1001) [S. Lévi]. Tous deux sont l'œuvre du roi Harṣavardhana (§ 494), également auteur d'un drame bouddhique le *Nāgānanda*, bien que leur version tibétaine les attribue au roi Harṣa du Kaśmīr, lequel est postérieur à la transcription de Fa-hian (il a régné de 1089 à 1101). Deux *stotra*, *Śākyasiṃha-* et *Śākyastotra* sont attribués à Yaśo-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dharā, épouse du Śākyamuni. Un *Saptabuddhastotra* est célèbre pour avoir été traduit jadis par H. H. Wilson. Un *Jātakāstava* par Jñānayaśas a été retrouvé transcrit en caractères tibétains (Bailey).

Les hymnes en l'honneur d'Avalokiteśvara et Tārā sont nombreux, par exemple, l'*Avalokiteśvarastotra* par Carpaṭi, le *Lokeśvaraśataka* par Vajradatta ou Vajradeva (IXe siècle), le *Sragdharāstotra* ou *Āryatārāsragdharāstotra*, en 37 vers *sragdharā*, non sans valeur poétique, par Sarvajñāmitra (vers 700), un héros de légende d'héroïsme en faveur des êtres (il se vend à un roi qui veut faire un sacrifice humain, afin de pouvoir donner en aumône le prix de sa vie) et de dévotion envers Tārā qui le sauve. De moindre valeur sont l'*Āryatārānāmāṣṭottaraśataka*, 57 vers sur les 108 noms de Tārā et l'*Ekaviṃśatistotra*, simple litanie en 21 vers (de Blonay).

Une *Naipālīyadevatāstuti* «Louange des divinités du Nepâl», ou *Kaṭyāṇaviṃśatikāstuti*, a encore été composée probablement à la fin du XVIIIe siècle au Nepâl par Amṛtānanda. Parmi les hymnes aux vertus bouddhiques, on peut citer le *Ṣaṭpāramitāstotra*, en six vers *dodhaka*. Les hymnes aux textes ou divinités des textes sont, par exemple, des *Prajñāpāramitāstuti*, *Mahāmāyūrīstotra*, *Sītavatīstuti*.

§ 2027. Littérature narrative. La littérature narrative, très abondante, n'est qu'un développement des *jātaka* et *avadāna* qui font partie des ouvrages canoniques et paracanoniques. Une œuvre remarquable, la *Jātakamālā* ou *Bodhisattvāvadānamālā* «Guirlande des récits de naissances, ou des Exploits du bodhisattva», est attribuée à Āryaśūra ou Śūra. Elle a servi en partie de base à une œuvre plus tardive la *Mahajjātakamālā* (S. Lévi, Lang). Elle est comparable à l'ouvrage narratif d'Aśvaghoṣa-Kumāralāta (§ 2024) et conte en vers élégants 34 *jātaka*. La supposition qu'elle est en réalité l'œuvre de Mātṛceṭa est rendue possible par des similitudes de style (Shackleton Bailey). Un *Subhāṣitaratnakaraṇḍaka*, attribué à Āryaśūra se présente comme un recueil des vers qui servent de conclusion aux récits du *Dvāviṃśatyavadāna* (S. Lévi).

Cette dernière composition fait partie de tout un cycle de récits dénommés *avadāna* et présentés comme faits à Aśoka par Upagupta. Le rôle de narrateur d'Upagupta paraît commencer dans l'*Avadānaśataka* (§ 2000). Le cycle où ce narrateur prédomine comprend, outre la composition précitée, le *Bhadrakalpāvadāna*, la *Ratnāvalānamālā*, l'*Aśokāvadāna*, la *Kalpadrumāvadānamālā*, la *Vīrakuśāvadāna*, ainsi que le *Śṛṅgabheryavadāna* et la *Vratāvadānamālā*, apparentés et illustrant des rites de dévotion.

Un *Vicitrakarṇikāvadāna*, mêlé de sanskrit barbare et parfois de pāli (Speyer), repose en partie sur l'*Avadānaśataka* et des textes tels que la *Vratāvadānamālā*. D'autres textes narratifs se présentent comme des *sūtra*, tels le *Sugatāvadāna*, le *Maṇicūḍāvadāna*, le *Saccakraṭāvadāna* et le *Sumāgadhāvadāna*. Un *Saptakumārikāvadāna* est attribué à un certain Gopadatta, dont la version tibétaine du texte traduit le nom Gsañ-bas byin, ce qui représente Guhyadatta. L'*Avadānakalpalatā* «Liane qui exauce tous les désirs au sujet des *avadāna*», de Kṣemendra, est une œuvre remarquable et très célèbre. Achevée en 1052 et comprenant

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

107 légendes, elle a été complétée à 108 légendes, chiffre consacré, par le fils de Kṣemendra, Somendra.

§ 2028. **Textes tantriques.** Un grand nombre de textes tantriques sont des traités de doctrine, souvent brefs, des ouvrages d'exposition de rituel ou de symbolisme (*upadeśatantra*), souvent étendus, des commentaires, des poèmes d'exaltation des Buddha, divinités ou *guru*. Certains sont attribués aux grands docteurs mādhyamika Nāgārjuna et Āryadeva. On admet fréquemment qu'il s'agit en réalité d'auteurs tantriques homonymes. Il se peut aussi que ces attributions visent bien les célébrités mādhyamika elles-mêmes et que les ouvrages en question soient des apocryphes. Si, en effet, il est plausible que Nāgārjuna ait réellement cultivé certaines sciences et techniques en dehors de la philosophie mādhyamika (§ 2020), il ne l'est pas qu'il ait professé en même temps la philosophie tantrique. Il paraîtrait vraisemblable, par contre, que sa réputation ancienne de technicien ait pu lui faire attribuer, ainsi qu'à son élève Āryadeva, des traités techniques tantriques et par suite, mais par suite seulement, les doctrines afférentes. Il apparaît comme plus probable encore que des maîtres tantriques ont eu l'usage de prendre ces noms en raison des réputations anciennes de ceux qui les avaient portés.

Quoiqu'il en soit, le *Pañcakrama*, donné comme tiré du *Guhyasamāja* et traitant de cinq stages dans la voie tantrique, obtenus par le yoga et la connaissance symbolique, est attribué à Nāgārjuna, sauf en ce qui concerne la troisième partie pourtant de même genre et de même style que les autres, laquelle est rapportée à Śākyamitra, auteur connu par Tāranātha et qui se place vers 850. Un commentaire, la *Pañcakramaṭippanī* est dû à Parahitarakṣita, peut-être un Parahita mentionné par Tāranātha sous Mahīpāla (vers 1000). Un *Cittaviśuddhiprakaraṇa*, en 134 vers, sur la «purification de la pensée» est attribué à Āryadeva, un homonyme d'un peu avant le commencement du VIIIe siècle (P. B. Patel). De fait, un *caryāpada* en vieux-bengali de cette période est attribué à un Āryadeva (§ 2030), qui est donc un auteur du Bengale.

Un groupe de traits doctrinaux tantriques relevant du même milieu dont dépendent les Nāgārjuna et Āryadeva précités est caractérisé par le titre de *siddhi* «Perfections», tels la *Jñānasiddhi* «Perfection de la connaissance», par Indrabhūti (vers 687-717), la *Guhyasiddhi* «P. du secret», par son contemporain Padmavajra, l'*Advayasiddhi* «P. de la non-dualité», par sa sœur Lakṣmīṃkarā. La *Prajñopāyaviniścayasiddhi* «P. de la décision sur l'Intelligence et le Moyen», par Anangavajra. Ces textes entrent dans le groupe de ceux des *siddhācārya* «maîtres parfaits» ou *siddha* «parfaits», dont une tradition compte 84 commençant par Lūyipa, supposé contemporain d'Asaṅga. Cette tradition n'a pas été définitivement arrêtée de bonne heure, car elle compte parmi les *siddha* des auteurs du XIe siècle. Les noms des *siddhācārya* sont généralement suivis par formule de respect du mot *pāda* («pieds», «les pieds d'un tel» pour «un tel»), les noms de Nāgārjuna et Āryadeva, auteurs tantriques, sont aussi suivis de *pāda*. Le milieu tantrique des *siddha* est en même temps celui de la doctrine sahajiyā (§ 2367).

Une *Tattvajñānasaṃsiddhi* «Complète perfection de la connaissance

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de la réalité» nous est connue par un commentaire perpétuel (*pañjikā*), intitulé *Marmakālikā*, composé au monastère de Vikramaśīla par Vīryaśrīmitra. D'autres *pañjikā* portent sur des Tantra, comme la *Ratnāvalī*, sur le *Kṛṣṇayamāritantra*, due à l'*avadhūta* (ascète qui a rejeté le monde) Kumāracandra. D'autres encore portent sur des exposés de rituel, comme la *pañjikā* intitulée *Kriyāsaṁgraha* par Kuladatta.

§ 2029. Divers autres rituels nous sont parvenus, un *Caityapuṃgava*, sur le culte des lieux saints, un *Ācāryakriyāsamuccaya* (ou *Vajrācārya-*) par Jagaddarpaṇa, comportant maints détails sur le choix et la préparation des emplacements de fondations rituelles (*maṇḍala*, etc.), un *Ādikarmapradīpa*, contenant des stances accompagnées d'un commentaire perpétuel, par Anupamavajra (XIIe siècle), du monastère de Vikramaśīla. Nous possédons aussi des œuvres diverses d'auteurs tantriques spécifiés, comme la *Niṣpannayogāvali* «Ligne du yoga achevé», par Abhayākaragupta, qui vivait sous Rāmapāla (XIe siècle) et une série d'opuscules d'Advayavajra (XIe et XIIe siècles), d'intérêt surtout doctrinal, ainsi que plusieurs petits traités retrouvés en Chine; *Hevajrasekaprakriyā*, *Śmaśānavidhi* par Lūyipa (*Lūyīpāda*), *Bāhyapūjāvidhi*, *Hastapūjāvidhi*, *Cakrasaṃvarabalividhi* (ces trois par Śāśvatavajra), etc. (Finot).

Aux textes de technique rituelle peuvent se rattacher les *sādhana* «réalisations», qui consistent généralement en exposés précis des caractéristiques iconographiques, des attributs, des syllabes représentatives des Buddha et divinités et des formules qui leur correspondent. La *Sādhanamālā* en est un recueil célèbre, comprenant des *sādhana* de nombreux auteurs allant du VIIe siècle au XIe siècle, époque probable de la compilation. Nous avons, par ailleurs, des *sādhana* séparés, comme l'*Amṛtaprabhāsādhanakalpa*, ou *Nairātmyayoginīsādhana*, par Ḍombīheruka (vers 700), le *Vajravārāhīsādhana* retrouvé en Chine (Finot) mais figurant aussi dans la *Sādhanamālā* et dans d'autres recueils.

Enfin, les textes de l'école du Kālacakra forment une littérature à part, dont les principaux ouvrages qui nous soient parvenus en sanskrit sont le *Kālacakratantra* (Xe siècle) et un grand commentaire, la *Vimalaprabhā*, ou *Laghukālacakratantrarājaṭīkā*, ainsi que la *Sekoddeśaṭīkā*. Ce dernier texte relève d'une branche particulière, spécialiste de la consécration rituelle. Il est dû à Naḍa (Naḍapāda), plus connu sous le nom de Nāropa. Il est important pour une tradition des origines des Tantra du Vajrayāna. Il narre, en effet, que les doctrines de la consécration rituelle ont été révélées une première fois par le Buddha du passé Dīpaṃkara et de nouveau, en notre âge, grâce à l'initiative du roi Sucandra, de la contrée mythique de Śambhala, qui était un corps de phantasme de Vajrapāṇi. Sucandra serait allé au ciel demander au Buddha la révélation que celui-ci aurait faite à Śrīdhanya, après celle de la *Prajñāpāramitā* sur le Gṛdhrakūṭa (Carelli).

§ 2030. **Textes en apabhraṃśa et en bengali.** Une littérature assez petite, mais bien individualisée, existe en partie en apabhraṃśa et en vieux bengali, quelquefois vieux maithilī (§ 940). Elle se compose de courts poèmes en apabhraṃśa dans le mètre *dohā* et désignés sous le terme générique de *dohākoṣa* «trésors de *dohā*», et de chants en vieux bengali, dits *caryāpada*. Des stances en semblable apabhraṃśa se trou-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

vent dans le *Caṇḍamahāroṣaṇatantra* (§ 2017). Ces textes émanent du milieu des siddhācārya et sont attribués à certains de ceux-ci. Dans les formes populaires de leurs noms, *pāda* suffixe se réduit souvent à *pā* ou *pa*.

Une collection d'une cinquantaine de *caryāpada* en vieux bengali nous est parvenue sous le titre de *Caryācaryavininiścaya* (§ 940, ou *Caryāścarya-*, Bagchi). Parmi les auteurs indiqués figurent en tête Lūyipa, et les plus fréquemment cités sont Bhusuku (XIe siècle), Saraha, et Kāhnu, qui apparaît aussi sous les noms de Kṛṣṇācārya ou Kṛṣṇavajra et Kṛṣṇa. Ce dernier nom est la forme sanskrite dont Kāhnu est une forme dérivée. Il se retrouve sous la forme de Kāṇha, intermédiaire, dans les *Dohākośa* attribués au même auteur. Ce Kāṇha est élève de Jālandhari, lui-même élève d'Indrabhūti, ce qui le placerait vers 750 (plutôt que 700, calcul de Shahidullah). Saraha est aussi auteur de *Dohākoṣa*, commentés par Advayavajra dans la *Sahajāmnāyapañjikā*. Il se place très vraisemblablement vers 1000 (Shahidullah). Un recueil, le *Subhāṣitasaṃgraha*, cite des extraits des ouvrages de ces auteurs. D'autres *Dohākoṣa* sont dus à Tillopāda (Bagchi), un des fondateurs d'une secte tantrique ultérieurement propagée au Tibet.

§ 2031. **Critiques d'authenticité et d'interprétation dans le bouddhisme.** La critique d'authenticité d'abord, la critique d'interprétation des textes, ensuite, ont été objets de recherche consciente dans la littérature bouddhique (Lamotte). Les règles de la première sont enseignées dans les recueils canoniques anciens. Il y a quatre grandes allégations d'autorité (*mahāpadesa, mahāpadeśa = mahā + apad.*) : alléguer qu'on a entendu le texte de la bouche du Buddha, ou d'une Communauté régulièrement constituée, ou de nombreux anciens instruits, ou d'un seul ancien instruit. Mais chaque fois, la teneur exacte de l'enseignement examiné doit être confrontée avec le *Sutta* et le *Vinaya* et se trouver en harmonie avec eux, sinon elle est à rejeter.

Il est évident que, la plupart du temps, ces principes n'ont pas été respectés dans les écoles bouddhiques qui ont forgé quantité de *sūtra* apocryphes. Il y a lieu d'observer à cet égard que la plupart de ces *sūtra* émanent de milieux mahāyāniques jugeant de pure apparence la forme prise par le Buddha prêchant et, par conséquent, par sa parole. Ces mêmes milieux recouraient aux exercices de créations psychiques, au cours desquels pouvaient leur apparaître des enseignements non contenus dans les *sūtra*, mais ne revêtant pas à leurs yeux une moindre autorité que celle des *sūtra* anciens auxquels ils n'accordaient qu'une vérité d'apparence. Cependant, des ouvrages composés par des moines ont été parfois consciemment considérés dans les écoles anciennes mêmes comme parole du Buddha en vertu d'une explication donnée par la *Vibhāṣā* à propos du *Jñānaprasthāna* de Kātyāyanīputra : ce dernier écrit en vertu d'un vœu la parole des Buddha entendue dans une existence antérieure (La Vallée Poussin). Les traducteurs des textes bouddhiques en tibétain et en chinois, ainsi que les historiens tardifs, ont toutefois constamment fait des efforts pour déterminer, quand ils le pouvaient, les auteurs réels des textes, en dehors des ouvrages réputés canoniques.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La critique d'interprétation est apparue un peu plus tard que la critique d'authenticité (Lamotte). Elle se montre dans un *sūtra* paracanonique, le *Catuḥpratisaraṇasūtra,* cité ou repris dans les œuvres des écoles Sarvāstivādin-Vaibhāṣika, Mādhyamika et Yogācāra. Les idées que contient ce *sūtra* étaient toutefois en préparation dès les textes canoniques les plus anciens. Il y a quatre refuges (*pratisaraṇa*) : la Loi et non l'homme, l'esprit et non la lettre, le *sūtra* de sens déterminé et non de sens à déterminer, la connaissance (*jñāna*) et non la pensée (spéculations vulgaires, *vijñāna*). Le principe de la légitimité de l'interprétation n'est pas condamné en lui-même, mais toute interprétation conjecturale est subordonnée à la signification déjà établie d'une façon certaine. Elle est, de plus, soumise à une connaissance directe qui, selon la *Bodhisattvabhūmi,* est le fruit des exercices psychiques (*bhāvanāmaya,* «consistant en création psychique»). Les règles rationnelles des critiques d'authenticité et d'interprétation sont donc dûment reconnues, mais dominées, dans le Mahāyāna, surtout, par les données immédiates de la conscience en exercice réglé de yoga.

c. *Sources non-bouddhiques.*

§ 2032. La littérature sanskrite non-bouddhique contient de fréquentes mentions du bouddhisme et des bouddhistes et peut servir de source accessoire pour la connaissance du bouddhisme. Elle sert surtout à faire connaître l'attitude des milieux brahmaniques en face du bouddhisme.

Les *Purāṇa* font du Buddha le 9e *avatāra* de Viṣṇu (§ 1051), parfois présenté comme destiné à perdre les Daitya par de fausses doctrines contraires au *Veda* (*Viṣṇupurāṇa*). Les bouddhistes sont appelés normalement *bauddha,* ou *saugata,* par mépris *nāstika* (en cette qualité ils sont confondus avec beaucoup d'autres «négateurs»). On les nomme encore d'après des particularités de leur aspect extérieur ou de leur habillement, par exemple, *muktakaccha,* «laissant traîner les pans». Les textes littéraires, drames et contes, leur attribuent volontiers un rôle méprisable, c'est ainsi que les nonnes font parfois figures d'entremetteuses. Des textes brahmaniques prescrivent parfois des purifications pour le cas de contact avec des bouddhistes, rarement toutefois et en même temps que pour les cas de contacts avec des adeptes de sectes ailleurs estimées.

Plus importantes sont les allusions aux doctrines bouddhiques faites dans les ouvrages philosophiques du brahmanisme où elles sont le plus souvent combattues. Si les attaques contre elles sont peu importantes dans le Sāṃkhya, avec lequel on a souvent postulé une relation ancienne du bouddhisme (§ 1422), et dans le Yoga, dont le bouddhisme utilise très largement la discipline, elles sont incessantes dans les autres darśana. Le Nyāya-Vaiśeṣika se heurte constamment à la logique et à la représentation des choses que professent les bouddhistes. Les *Nyāyasūtra* combattent déjà des enseignements bouddhiques (§ 1465). La polémique devient plus précise avec Uddyotakara et Vācaspatimiśra (§ 1466) comme, spécialement pour le compte du Vaiśeṣika, avec Praśa-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

stapāda (§ 1484). Les auteurs de la Mīmāṃsā polémiquent vivement contre les bouddhistes, en particulier Prabhākara qui a pu, toutefois, être dans une certaine mesure influencé par leurs idées, et Kumārila, plus radicalement opposé à eux (§ 1373). Enfin les allusions aux doctrines bouddhiques sont nombreuses dans la littérature du Vedānta où reparaît notamment Vācaspatimiśra avec sa grande connaissance du bouddhisme, connaissance qu'il a utilisée dans sa *Bhāmatī* (§ 1396).

En dehors des œuvres sanskrites, celles de la littérature tamoule requièrent un dépouillement en vue d'y rechercher les allusions au bouddhisme, qui a été cultivé au pays tamoul dans les premiers siècles de notre ère. Le poème ancien de *Maṇimēgalei* (§ 1923) est déjà un document intéressant pour l'étude du bouddhisme dans l'extrême-sud de l'Inde (Krishnaswami Aiyangar).

Les mentions de doctrines bouddhiques, trop souvent sans références précises, malheureusement, aux textes et aux auteurs, sont importantes pour les datations respectives des œuvres bouddhiques et brahmaniques. Elles ont, de plus, un intérêt considérable pour l'histoire des réactions réciproques du bouddhisme et du brahmanisme, tout particulièrement dans le cas du Vedānta, en raison des similitudes de conceptions qui existent entre les doctrines des Mādhyamika et des Vijñāvavādin d'une part et les doctrines vedāntiques d'autre part (§ 1395, 1410). Le problème de leurs relations, encore très délicat à résoudre, est facilité par les données que livrent les auteurs brahmaniques sur leurs connaissances en matière de bouddhisme, et il intéresse directement l'histoire de la formation d'éléments essentiels de la pensée indienne. Sa solution dépendra d'abord des progrès du dépouillement des sources bouddhiques qui n'existent plus en sanskrit mais sont conservées en tibétain et en chinois.

3° Littérature bouddhique en traductions tibétaines

§ 2033. Les traductions tibétaines des textes bouddhiques. La propagation du bouddhisme au Tibet à partir du VIIe siècle a donné lieu à l'adoption par les Tibétains non seulement de nombreux textes bouddhiques, mais encore de méthodes philologiques rigoureuses qui ont permis l'établissement de traductions remarquablement fidèles de ces textes. La mission dans l'Inde de Thonmi Saṃbhoṭa, envoyé par le roi tibétain Sroṅ-bcan-sgam-po au VIIe siècle, a eu pour premier résultat de faire connaître au Tibet, outre l'écriture indienne, les principes d'analyse du langage des grammariens indiens et de les faire appliquer, par une transposition très habile, qui est une gloire des savants tibétains, à la fixation de la langue tibétaine en une forme littéraire classique. Un grand travail de traduction où les savants indiens (*paṇḍita*, tib. *mkhas-pa*) ont eu une part fondamentale aux côtés des traducteurs tibétains (*lo-ca-ba*) a artificiellement, mais excellemment, adapté le tibétain à la transposition des textes sanskrits. La pauvreté originelle du vocabulaire tibétain, en face du vocabulaire sanskrit prodigieusement riche qu'il avait à rendre, a été compensée par la création de combinaisons conventionnelles des mots tibétains formant des expressions qui

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

traduisaient régulièrement des expressions sanskrites, et par la détermination des acceptions au moyen du contexte. La langue artificielle des versions tibétaines de textes sanskrits, exprimant le plus de pensée pour le moins de mots, s'est constituée ainsi en instrument parfait de traduction (Bacot). Il en résulte que les versions de textes bouddhiques en tibétain, langue de structure tout à fait étrangère au sanskrit, sont d'une fidélité qu'il est rarement possible de soutenir aussi perpétuellement, même dans nos langues indo-européennes modernes, fixées pour de tout autres emplois. Cette fidélité permet souvent de restituer, à partir des versions tibétaines, la forme même d'originaux sanskrits réputés perdus, avec une exactitude parfois démontrée par la découverte ultérieure de ces textes. Le calque rigoureux des originaux a cependant l'inconvénient, dans bien des cas, de n'ajouter aucun élément d'interprétation nouveau à ceux qu'offre directement le texte primitif. Mais, fort heureusement, il n'en est pas toujours ainsi et les traductions tibétaines sont infiniment précieuses, non seulement pour confirmer ou rétablir la forme des originaux, mais encore pour découvrir l'interprétation des traducteurs. Or, cette interprétation est d'une importance considérable, car les traducteurs, indiens et tibétains associés, étaient la plupart du temps des spécialistes de la tradition qu'ils exprimaient.

§ 2034. **Les interprétations tibétaines et la philologie bouddhique.** Il est vrai que, fréquemment, les valeurs assignées aux termes sanskrits dans les versions tibétaines sont linguistiquement inadmissibles. Les étymologies que les traducteurs avaient en vue étaient donc souvent fausses, mais elles correspondaient généralement à des interprétations effectivement admises dans les milieux indiens d'où le texte émanait. Elles attestent des sens réellement reconnus dans ces milieux et qui seraient pour nous insoupçonnables, précisément parce qu'ils ne sont pas linguistiquement légitimes.

Les interprétations tibétaines ont donc toujours une grande importance. Mais leur utilisation impose une critique très délicate, car on doit constamment rechercher si elles correspondent à des valeurs primitives dans les textes originaux, remontant aux auteurs mêmes de ces textes, ou seulement à des valeurs secondaires, procédant simplement de conjectures, formées dans les écoles ou chez les traducteurs, en présence d'expressions dont le sens propre était oublié.

En principe, lorsque aucune solution de continuité ne se révèle dans la tradition, l'hypothèse d'un oubli du sens originel est peu probable. Mais il faut compter avec la longueur parfois grande du temps écoulé entre la composition du texte et sa traduction, avec les solutions de continuité qui ont pu se produire dans la tradition sans se révéler, avec les périodes de relâchement dans l'étude des textes, avec les renaissances d'intérêt pour des œuvres délaissées, avec l'esprit d'innovation ou de dégagement de sens cachés chez certains docteurs, dont l'autorité a pu s'imposer indûment. Or, nous ignorons le plus souvent l'histoire précise des transmissions de textes. Par contre, la comparaison des interprétations tibétaines avec les données des traditions indiennes et avec les traductions chinoises, comparaison constituant le travail propre de la philologie bouddhique, permet souvent de juger de

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

l'extension réelle à travers le bouddhisme et de l'ancienneté probable de ces interprétations.

§ 2035. **Les collections tibétaines de traductions.** Les principales traductions de textes indiens forment au Tibet deux grands recueils, le *Bka'-'gyur* (*Kanjur*), «Traduction des mandements (du Buddha)», constituant en principe la collection de la parole du Maître, et le *Bstaṅ-'gyur* (*Tanjur*), «Traduction des instructions», contenant les versions des commentaires, des ouvrages de piété et de nombreux traités indépendants, voire de traités techniques non bouddhiques et de spécimens de littérature profane indienne. Un troisième recueil, parmi les plus importants, beaucoup moins étendu mais très populaire, comprend les traductions de textes considérés comme des *sūtra* (*mdo*) et s'intitule *Mdo-maṅ*, «Sūtra nombreux».

Le processus de constitution de ces divers recueils est encore obscur et les débuts de leur formation sont mal connus. On possède cependant sur la plupart des traductions qui les composent des renseignements détaillés. Leurs colophons indiquent, en effet, habituellement le nom de l'auteur et ceux des traducteurs indiens et tibétains, ainsi que le lieu de la traduction et souvent les noms des autorités qui l'ont fait exécuter. Il est fréquemment possible, dans ces conditions, et surtout il le sera par des études encore à faire, de déterminer la date approximative de ces traductions, quand les personnages nommés dans les colophons sont historiquement connus (Csoma, Huth, Cordier, etc.). Mais le rassemblement des versions en collections reste plus obscur.

Il apparaît que la constitution définitive du *Bka'-'gyur* n'est pas antérieure au XIIIe siècle, car les traductions qu'il contient s'échelonnent du VIIe au XIIIe siècle, la plupart appartenant au IXe (Csoma). Des collections partielles d'ouvrages d'un genre déterminé ont toutefois été formées avant le XIe siècle, l'une d'elles, prise d'abord pour un *Bka'-'gyur*, mais paraissant n'avoir contenu que des *Prajñāpāramitā* (Lalou), ayant été retrouvée dans une grotte murée à Touen-houang dans la première moitié du XIe siècle (Pelliot). D'autre part, un certain nombre d'*Āgama* (*luṅ*) avaient été rassemblés dans la bibliothèque d'un palais de Lhan-dkar, dans la région de Touen-houang, où ils ont été inventoriés et étudiés sous le roi Khri-sroṅ-lde-brcan, au VIIIe siècle, par le maître Nam-ka'i-sñiṅ-po (Ākāśagarbha) [Lalou]. Les plus anciens exemplaires du *Bka'-'gyur* connus jusqu'ici ne paraissent pas antérieurs au XVe siècle.

Le *Bstan-'gyur* est de formation plus récente encore dans son contenu actuel, car l'incorporation d'ouvrages n'y a été arrêtée que sous le cinquième dalai-lama, Ngag-dbaṅ-blo-bzaṅ (1617-1682; Cordier).

La réunion des *Mdo-maṅ*, dont le groupement et le nombre diffèrent d'ailleurs légèrement dans les recensions multiples inventoriées (Lalou), est de date indéterminée. L'usage de constituer des recueils factices de textes est toutefois assez ancien. Un même manuscrit sanskrit d'Asie centrale (Pelliot), en écriture koutchéenne des VIIe-IXe siècles, contenait lui aussi des œuvres variées (*Udānavarga*, hymne de Mātṛceṭa, *sūtra* divers; S. Lévi).

Les textes des trois collections précitées sont précédés du titre ori-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

ginal transcrit en caractères tibétains et de la traduction de ce titre. Le titre indien est annoncé par les mots *rgya-gar-skad du,* «en langue de l'Inde», et il s'agit généralement du sanskrit. Le titre tibétain est précédé de *bod-skad du,* «en langue du Tibet». Quelques titres sont en chinois (*rgya-nag-skad*) ou en d'autres langues d'où les textes sont éventuellement traduits (§ 2040, 2044).

§ 2036. Le Bka'-'gyur. Le *Bka'-'gyur* existe en manuscrit (Berlin) et en éditions diverses, imprimées au moyen de planches de bois (xylographie) gravées, oblongues comme les feuilles des livres indiens et de grandes dimensions (80 × 25 cm. et plus). Plusieurs éditions ont été exécutées en Chine (en 1410, 1692, 1700). Les principales du Tibet lui-même sont celles des monastères de Snar-thaṅ (Narthang), Kumbum et de Sde-dge (Derge). La Bibliothèque Nationale de Paris possède l'édition de Snar-thaṅ, imprimée en noir, et une édition de Pékin, imprimée en rouge.

Le *Bka'-'gyur* comprend de 100 à 108 volumes, selon les éditions, et environ 700 ouvrages dans celle de Snar-thaṅ (100 vol.). Il comporte habituellement six sections :

1. *'Dul-ba* (*Dulva*), skr. *Vinaya.*
2. *Śer-phyin,* abréviation de *Śes-rab kyi pha-rol tu phyin-pa, Prajñāpāramitā.*
3. *Phal-čhen,* abréviation de *Saṅs-rgyas-phal-po-če, Buddhāvataṃsaka.*
4. *Dkon-brcegs,* abréviation de *Dkon-mčhog-brcegs-pa, Ratnakūṭa.*
5. *Mdo, Sūtra.*
6. *Rgyud, Tantra.*

L'édition de Snar-thaṅ contient, en une section 6, *Myaṅ-'das,* abréviation de *Mya-ṅan las 'das-pa, Parinirvāṇa,* le *Mahādarinirvāṇasūtra.* Celle de Pékin place les *Rgyud* en tête, avec un volume spécial constitué par une longue suite de formules symboliques. Elle place le *'Dul-ba* à la fin et intervertit l'ordre des sections 3 et 4. L'édition de Sde-dge divise la section des *Rgyud* en quatre parties : *Rgyud-'bum* «Cent mille Tantra», *Rñiṅ-rgyud* «Anciens Tantra», *Dus-'khor-'grel-bśad* «Commentaire du Kālacakra» (qui ne contient qu'un ouvrage, la *Vimalaprabhā,* repris du *Bstan-'gyur*), et *Gzuṅs-'dus* «Collections de *dhāraṇī*», les versions de ces derniers textes, au nombre de 263, étant répétées de la section des *Mdo,* à l'exception de quelques-unes qui sont nouvelles.

§ 2037. Contenu des sections. Selon l'édition de Snar-thaṅ, la plus célèbre, par l'analyse que lui a consacrée Csoma, la section du *'Dul-ba* (*Dulva*) contient en 13 volumes le *Mūlasarvāstivādavinaya,* divisé en 7 parties : *'Dul-ba-gži* (*Vinayavastu*), *So-sor-thar-pa'i mdo* (*Prātimokṣasūtra*), *'Dul-ba-rnam-par-'byed-pa* (*Vinayavibhaṅga*), *Dge-sloṅ-ma'i so-sor-thar-pa'i mdo* (*Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra*), *Dge-sloṅ-ma'i dul-ba-rnam-par-'byed-pa* (*Bhikṣuṇīvinayavibhaṅga*), *'Dul-ba-phran-chogs-kyi-gži* (*Vinayakṣudrakavastu*), et *'Dul-ba-gzuṅ-bla-ma* (*Vinayottaragrantha*). Le *Vinayavastu* comprend lui-même 17 sujets, relatifs aux règles

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

de la vie monastique, illustrées par des récits nombreux relatant les occasions en lesquelles elles ont été fixées.

Les traductions du *'Dul-ba* datent du IXe siècle. Le *Vinayavastu* (vol. 1-4) et le *Bhikṣuṇīvibhaṅga* (fin du vol. 9) ont été traduits par Sarvajñadeva et Dharmākara du Kaśmīr, assistés de Vidyākaraprabha et Dpal-gyi-lhun-po; la traduction a été révisée par Vidyākaraprabha et Dpal-brcegs. Le *Prātimokṣasūtra* (début vol. 5), le *Vinayavibhaṅga* (vol. 5-8) et le *Bhikṣuṇīprātimokṣa* (début vol. 9) ont été traduits par Jinamitra, vaibhāṣika du Kaśmīr, et Klu'i-rgyal-mchan; le *Vinayakṣudrakavastu* (vol. 10-11) par Vidyākaraprabha, Dharmaśrībhadra et Dpal-'byor; le *Vinayottaragrantha* (vol. 12-13) par Klu'i-rgyal-mchan, assisté sans doute d'autres savants.

La section des *Prajñāpāramitā* comporte 21 volumes contenant les textes de la série, traduits au IXe siècle par Jinamitra, Prajñāvarman, Vidyākarasiṃha, Śīlendrabodhi, Vimalamitra, Ānandaśrī, Ye-śes-sde, Dpal-brcegs, Rin-čen-sde, Ñi-ma-rgyal-mchan. Certaines traductions ont été reprises et révisées, celle de l'*Aṣṭasāhasrikā*, texte particulièrement important, jusqu'à six fois, à des époques ultérieures.

La section de l'*Avataṃsaka* comprend six volumes et forme un recueil de textes dont seuls les titres tibétains sont indiqués, contrairement à l'usage des autres sections, où ils sont précédés des titres sanskrits, ce qui explique que le titre de *Gaṇḍavyūha*, appartenant à une partie du recueil, n'y figure pas.

La section du *Ratnakūṭa* répartit en six volumes 49 *sūtra* du Mahāyāna qui se présentent aussi en version chinoise dans le même ordre (Lalou). Il a donc existé une collection sanskrite du *Ratnakūṭa* qui a servi de base commune aux versions chinoise et tibétaine (§ 2113). Cependant, selon B. Sakurabe, la version chinoise aurait servi de base à la version tibétaine de la collection, ce qui est en partie exact (§ 2113).

L'ouvrage le plus considérable de celle-ci est le *Byaṅ-čhub-sems-dpa'i sde-snod, Bodhisattvapiṭaka*, qui occupe à lui seul un sixième environ de l'ensemble. Le *Bhadramāyākāravyākaraṇa* a un intérêt particulier comme narrant sans les surcharges habituelles une histoire qui est celle du jongleur Bhadra qui voulait dominer le Buddha par ses tours de force et qui est vaincu par lui et converti (Regamey). Ce texte a en outre servi de base à une œuvre bouddhique khotanaise (Leumann).

La plupart des traductions des *sūtra* du *Ratnakūṭa* sont dues à Yes-śes-sde (= Jñānasena), contemporain du roi Khri-sroṅ-lde-brcan (756-797), associé à divers savants indiens dont les principaux sont Jinamitra, Surendrabodhi, Śīlendrabodhi.

§ 2038. **Mdo; Mahāyānasūtra.** La section des *sūtra* comprend en 30 volumes environ 270 textes (nombre légèrement variable selon les éditions). Plus des deux premiers tiers des volumes contiennent des *mahāyānasūtra* (*theg-pa-čhen-po'i mdo*). La collection s'ouvre par le *Bskal-pa-bzaṅ-po, Bhadrakalpika*, exposé du Śākyamuni, résidant à Śrāvastī, sur les mille Buddha d'heureuse période cosmique (*bhadrakalpa*) dont quatre (Kakutsandha, Kanakamuni, Kāśyapa et Śākyamuni) ont déjà paru, les autres devant succéder au prochain Buddha futur, Maitreya. Viennent ensuite les traductions du *Lalitavistara* (*Rgya-čher-rol-pa*),

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

et de nombreux grands *sūtra*, certains étant des *vyūha* (*bkod-pa*) et des *nirdeśa* (*bstan-pa*), exaltant les domaines des Buddha (*Buddhakṣetranirdeśavyūha*, *Sukhavatīvyūha*) et des Bodhisattva (*Karaṇḍavyūha*, *Za-ma-tog-bkod-pa*). Parmi ces *vyūha* se trouve le *Saddharmapuṇḍarīka*, qui n'est pas un *vyūha* mais exalte des miracles de Buddha et Bodhisattva. D'autres, portant ou non le titre de *vyūha*, traitent de doctrine, tels le *Rgyan stag-po-bkod-pa* (*Ghanavyūha*), le *Sandhinirmocana*, le *Laṅkāvatāra*. Des événements de la mort du Buddha sont décrits dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* et, entre autres sujets, dans le *Karuṇāpuṇḍarīka*. Dans deux volumes consécutifs (9 et 10 éd. Snar-thaṅ) sont groupés plus spécialement des traductions de *sūtra* concernant des *samādhi* (*Samādhirāja*, *Māyopamāsamādhi*, *Śūraṃgamasamādhi*, etc.) Les volumes suivants sont consacrés à des recueils de *dhāraṇī* (*gzuṅs*), à des séries de *paripṛcchā*, de *nirdeśa*, de textes de types variés, jusqu'au volume 22 où se terminent les *mahāyānasūtra*. Dans l'ensemble, les textes de grande étendue sont placés au début de la collection et ceux de petite étendue au milieu et à la fin, à diverses exceptions près qu'il serait intéressant de pouvoir expliquer, car elles peuvent tenir à des affinités de doctrine ou à des appartenances à de mêmes milieux traditionnels.

§ 2039. **Sūtra des écoles anciennes.** Dans le volume 22 commence une série de textes des écoles anciennes avec l'énorme compilation du *Dam-po'i-čhos-dran-pa-ñe-bar-bžag-pa*, *Saddharmasmṛtyupasthāna* «Mise en jeu de la présence d'esprit à l'égard de la Bonne Loi», qui s'étend sur les volumes 23 et 24 et occupe encore en partie le volume 25. Ce texte constitue une encyclopédie du savoir bouddhique (§ 2024). Il est suivi d'une collection de 47 *sūtra* non-mahāyāniques, courts pour la plupart, parmi lesquels figure la traduction de l'*Udānavarga* (*čhed-du-brjod-pa'i čhoms*), correspondant au *Dhammapada* pāli. Cette série se termine par deux recensions du *Karmavibhaṅga*, dont l'une conservée en sanskrit (§ 1998), et elle est suivie par un groupe de recueils célèbres de récits illustrant les conséquences des actes dans les renaissances successives, le *Las-brgya-tham-pa* (*Karmaśataka*), le *'Jaṅs-blun* (ou *Mjaṅs-*) «*Sūtra* du Sage et du Fou» (Schmidt), qui ne correspond pas à un original sanskrit, mais est traduit, avec quelque abrègement, du chinois (Təkakusu), la *Dīrghanakhaparivrajakapariprcchā*, le *Maitrīsūtra* et le *Maitreyavyākaraṇa*. La plupart de ces textes, ainsi rangés en série, à commencer par le *Karmavibhaṅga*, ont servi de base à une importante littérature bouddhique d'Asie Centrale, en khotanais et en koutchéen (tome III). Viennent ensuite l'*Avadānaśataka* (§ 2000), une série d'*avadāna* particuliers dont quelques-uns conservés en sanskrit (*Śārdūlakarṇāvadāna*, § 2001, *Sumagadhāvadāna*, etc.), le *Brahmajālasūtra* correspondant au *Brahmajālasutta* pāli mais différent dans le détail (Feer, Weller).

Enfin, après quelques autres *sūtra*, vient une suite de 13 textes traduits du pāli, et qui, dans l'édition de Sde-dge, sont placés à la fin de la section des *Prajñāpāramitā*. Leurs titres sont donnés sous une forme sanskrite : *Dharmacakrapravartana*, *Jātakanidāna*, *Āṭānāṭiya-*, *Mahāsamaya-*, *Maitrī-*, *Maitrībhāvanā-*, *Pañcaśikṣānuśaṃsa-*, *Giri-*, *Ānanda-*, *Nandopanandanāgarājadamana-*, *Mahākāśyapa-*, *Sūrya-*, *Candra-* et *Mayā*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

maṅgalasūtra. Plusieurs de ces textes font partie de la collection pāli des *Paritta* (§ 1982, Feer). Des recensions correspondantes dans les écoles à canons sanskrits sont, pour plusieurs d'entre eux, traduites dans la section des *Rgyud*.

Les traductions des *Mdo* émanent de savants très divers. Un des traducteurs le plus fréquemment mentionné pour les *sūtra* mahāyāniques est le tibétain Ye-śes-sde, qui paraît souvent aussi comme traducteur dans la section du *Ratnakūṭa* et qui figure associé aux mêmes savants indiens dans les traductions de cette section. Paraissent aussi plusieurs des traducteurs du *'Dul-ba*, tels que Vidyākaraprabha et Dpal-brcegs. Leurs traductions appartiennent donc au IXe siècle. Celle du *Saddharmasmṛtyupasthāna*, faite par un ou plusieurs savants non mentionnés, a été révisée deux fois, la première par un groupe de quatre savants dont Abhayākaragupta mort en 1125 (Lin Li-kouang). Les textes traduits du pāli l'ont été par Ānandaśrī et Ñi-ma-rgyal-mchan.

§ 2040. Rgyud. Dans la section des *Rgyud*, plus de 300 textes sont traduits en 22 volumes. Le premier texte est la *Paramārthā nāma saṃgīti* (§ 2026). Suivent immédiatement une série de textes de l'école du Kālacakra, puis, parmi d'autres relativement secondaires, de grands textes tantriques fondamentaux du Vajrayāna, sur Heruka, Hevajra, Ḍāka, Śaṃvara, l'*Abhidhānottaratantra*, le *Mahākālatantra*, le *Caṇḍamahāroṣaṇatantra*, le *Guhyasamāja*, etc. Dans les huit premiers volumes, les textes sont qualifiés le plus souvent de *tantra* ou *tantrarāja* (*rgyud-kyi rgyal-po*), rarement de *kalpa* (*rtog*). Ensuite, au contraire, ils sont très souvent appelés *kalpa, kalparāja, mahākalpa, mūlakalpa* (*rca'i rtog*), comme l'*Āryātārāmūlakalpa; mahāyānasūtra*, comme le *Suvarṇaprabhāsa* (qui figure deux fois, traduit du sanskrit et aussi du chinois); et surtout *dhāraṇī* (*gzuṅs*); plus rarement *tantra* ou *tantrarāja*. Les textes des *Rgyud* ne sont donc pas réunis au hasard, mais d'après un certain classement. Le détail de ce classement nous échappe encore. Des affinités assez claires apparaissent cependant. C'est ainsi que les volumes 14 à 16, à partir de la version de l'*Aparimitāyurjñānamahāyānasūtra* (n° 30) contiennent une série de textes qui, en dépit de quelques intercalations sans doute étrangères, forment une collection en rapport avec Avalokiteśvara, ses diverses formes et Tārā qui lui est associée, soit que les ouvrages de cette collection soient consacrés à l'exaltation de ces personnages, ou à la description des rites qui les concernent, soit que les enseignements y soient donnés à Avalokiteśvara par le Buddha.

Parmi les nombreux traducteurs reparaissent encore Ye-śes-sde et ses associés indiens habituels, ainsi que Vidyākaraprabha avec Dpal-brcegs. On note en outre fréquemment les noms de Gayādhara et Śākya-ye-śes. Un texte (XX, 2) est traduit de la langue *bru-śa* (ou *bru-ćha, bru-ža*, nord-ouest du Tibet) par Dharmabodhi, Dānarakṣita et Che-bcan-skyes.

§ 2041. Bstan-'gyur. La collection du *Bstan-'gyur* comporte 224 volumes dans l'édition de Pékin conservée à la Bibliothèque nationale de Paris et contient 3626 textes. Elle est divisée en trois sections : *Bstod-chogs*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

«Collection de *stotra*», *Rgyud-'grel* «Commentaires de *tantra*», et *Mdo-'grel*, «Commentaires de *sūtra*». Le *Bstod-chogs* n'occupe qu'un volume. Il est formé de 64 textes courts dont certains sont les commentaires des autres. On y trouve les traductions d'un hymne d'Asaṅga, d'un autre de Vasubandha, de 18 de Nāgārjuna (*Dharmadhātustotra, Catuḥstava, Kāyatrayastotra, Prajñāpāramitāstotra*, etc.), de 6 de Mātṛceṭa, de 2 d'Aśvaghoṣa, 2 de Śrīharṣa. Plusieurs commentaires sont dus à Dharmakīrti et à Śāntirakṣita.

La section des commentaires de *tantra* comprend 3.055 textes en 86 volumes. Elle commence par près d'une cinquantaine de textes de l'école du Kālacakra, en tête desquels est la *Vimalaprabhā* (§ 2029). Les commentaires de la *Paramārthā nāmasaṃgīti*, premier des *Rgyud* du *Bka'-'gyur*, passent ici après ceux du Kālacakra. Puis viennent des commentaires des grands *tantra* du *Bka'-'gyur* et la littérature afférente. En gros, les textes en rapport avec les mêmes personnalités, Saṃvara, Hevajra, etc., sont groupés en séries assez homogènes. Une foule de textes mineurs, concernant le rituel et les réalisations particulières (*sādhana*) en iconographie et en créations mentales, des aspects des Buddha, Bodhisattva et divinités. Il s'y mêle des *stotra* qui n'ont pas trouvé de place dans la première section, quoique étant de caractère analogue et parfois attribués à un même auteur, comme Mātṛceṭa. La collection des *Rgyud-'grel* est donc loin de comprendre seulement des commentaires de textes déterminés, elle représente plus généralement une littérature d'illustration des données contenues dans les *Tantra*. Il s'y trouve même des textes originaux tout à fait indépendants des *Tantra* comme deux *stotra* attribués à Kālidāsa, le *Sarasvatistotra*, et le *Maṅgalāṣṭaka*, la version de ce dernier, accompagnée de son texte sanskrit en écriture tibétaine, formant le dernier ouvrage de la collection.

§ 2042. La section des *Mdo-'grel* contient en principe des commentaires de *sūtra*, mais *mdo* (*sūtra*) s'entend dans un sens fort large de «textes faisant autorité», et non pas seulement des textes contenus dans la section *Mdo* du *Bka'-'gyur* et représentant la parole du Buddha. De plus, les textes faisant autorité qui sont traduits dans les *Mdo-'grel* sont loin d'être tous des commentaires et même d'être tous bouddhistes.

La collection comprend 137 volumes contenant 567 textes (dont certains, indiqués par l'index, font défaut dans l'édition de Pékin). Elle s'ouvre par des commentaires des *Prajñāpāramitā*, qui occupent 16 volumes. Suivent des œuvres essentielles de l'école des Mādhyamika, dues à Nāgārjuna, Āryadeva, Bhavya, Candrakīrti, etc., se terminant par la *Mādhyamakāvatāraṭīkā* de Jayānanda du Kaśmīr (vol. 25). Après deux volumes consacrés au *Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva et à ses commentaires, reparaissent des ouvrages sur le Madhyamaka par Śāntirakṣita (vol. 28). Le volume 29 est occupé par diverses œuvres de Nāgamitra, Jñānacandra, Śrīgupta, Abhayākaragupta, etc. Au volume 30 sont traduits, entre autres, le *Bhāvanākrama* de Nāgārjuna et des œuvres d'Aśvaghoṣa. Au tome 31 de nouvelles œuvres de Śāntideva, dont le *Śikṣāsamuccaya* (aussi reproduit au tome 33). Plus loin sont insérées les «épitres» (*spriṅ-yig, lekha*) de Nāgārjuna (*Suhṛl-*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

lekha, «E. à l'ami»), Candragomin (*Śiṣyalekha*, «E. à l'élève»), Mātṛceṭa (*Mahārājakaniṣkalekha*, «E. au grand roi Kaniṣka», etc., une série de textes rituels (*Maṇḍalavidhi*, etc.) et de textes de yoga, plusieurs autres textes de Nāgārjuna (dont la *Bhāvasaṃkrānti*). Le tome 34 s'ouvre par le commentaire d'Asaṅga sur le *Sandhinirmocanasūtra*, dont d'autres commentaires sont insérés dans des volumes ultérieurs. A partir du tome 36 paraissent notamment des ouvrages de Vasubandhu et Maitreyanātha (Asaṅga) et la littérature afférente, appartenant principalement à l'école des Yogācāra.

Avec le tome 62 se termine le gros de la collection des ouvrages mahāyāniques. La suite est consacrée aux œuvres se rattachant aux anciennes écoles, puis aux textes techniques. Les positions relatives des ouvrages mahāyāniques et de ceux des anciennes écoles sont donc les mêmes que dans le *Bka'-'gyur*, celles du Mahāyāna venant en tête.

§ 2043. Les œuvres se rattachant aux écoles anciennes commencent avec l'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu et sa littérature d'exégèse, qui occupent les volumes 63 à 70. La version de l'*Udānavarga* du *Bka'-'gyur* est reproduite en tête du volume 71 et suivie d'un commentaire considérable par le sarvāstivādin Prajñāvarman du Bengale. Suivent un petit ouvrage de Nāgārjuna, deux *Gāthāsaṃgrahaśāstra* de Vasubandhu, puis commence une série de commentaires du *Prātimokṣa* et du *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin et de traités disciplinaires ou relatifs aux schismes (ces derniers par Vasumitra, Bhavya, Vinītadeva), série terminée par des traités sur les zélateurs laïcs, des *avadāna* et un traité concernant la retraite de la saison des pluies (vol. 75-90). Les volumes suivants contiennent des œuvres littéraires édifiantes, *Jātakamālā* avec commentaires, drames bouddhiques (*Lokānanda* par Candragomin, *Nāgānanda* par Harṣadeva), *Buddhacarita* par Aśvaghoṣa, *kathā* et *nirdeśa* divers, *lekha* reprenant en partie ceux qui figurent précédemment (vol. 91-94). Cette série se termine par deux œuvres sur l'histoire de Khotan, la «Prophétie de l'arhant Saṃghavardhana» et le *Li'i yul-gyi luṅ-bstan-pa* «Prophétie du pays de Khotan», comprenant le *Li-yul-gyi lo-rgyus* «Annales du pays de Kh.». Ces annales sont une œuvre sans doute compilée directement en tibétain (F. W. Thomas) et contenant d'utiles données non seulement pour l'histoire de Khotan mais encore pour celle du bouddhisme ancien dans l'Inde.

La fin du *Bstan-'gyur* est consacrée à des traités techniques, de logique (Dignāga, etc., vol. 95-115), grammaire (Candragomin, *Kātantra*, etc., vol. 116), lexicographie et poétique sanskrite (*Amarakośa* et commentaires, *Kāvyādarśa* de Daṇḍin, *Chandoratnākara* avec texte sanskrit, *Meghadūta* de Kālidāsa, à titre de spécimen d'œuvre poétique, vol. 117), médecine (*Yogaśataka*, *Aṣṭāṅgahṛdaya* et commentaires, etc., vol. 118-122), de chimie et divers (notamment se rapportant aux arts, au *svarodaya*, technique spéciale du souffle, au *nītiśāstra*, etc., vol. 123). Le volume 123 comprend en outre la *Mahāvyutpatti*, dictionnaire sanskrit-tibétain compilé au début du IXe siècle (Tucci) et formé de mots et expressions extraits des textes sanskrits

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et de leurs traductions tibétaines et classés par matières. Ce texte ouvre une série d'ouvrages fort variés, constituant un supplément à la collection une fois arrêtée, ouvrages tibétains anciens ou traductions récentes. On rencontre dans cette partie des œuvres de grammaire tibétaine de Thon-mi Saṃbhoṭa (VIIe siècle), des commentaires du *Sandhinirmocanasūtra*, de plusieurs *Prajñāpāramitā*, du Kālacakra, un traité d'art vétérinaire pour les chevaux (*Śālihotrīya*), des traités grammaticaux (*Sārasvatavyākaraṇa*, Pāṇini, etc., traduits au XVIIe siècle sous le 5e dalai-lama). Le volume 137 est consacré aux index tibétain, mongol, mandchou et chinois. L'index tibétain donne de précieux renseignements sur les intentions qui ont présidé au classement des traductions dans la collection.

§ 2044. **Mdo-maṅ et sources diverses.** Les *Mdo-maṅ* forment un recueil de textes (de 167 à 205 dans les recensions inventoriées, M. Lalou), pour la plupart des *dhāraṇī* ou des *sūtra* d'utilisation analogue aux *dhāraṇī*, c'est-à-dire servant de protections et de charmes, des textes doctrinaux même étant usités comme tels. La collection est de ce fait comparable à celle des *Paritta* pāli (§ 1982). Elle contient d'ailleurs des versions de textes correspondant exactement à certains des *sutta* faisant partie des *Paritta* (*Āṭānāṭīya-, Sūrya-, Candrasūtra*). La plupart des textes des *Mdo-maṅ* sont tirés du *Bka'-'gyur* ou, en tout cas, s'y retrouvent, s'ils ont été collectionnés indépendamment. Ils y figurent dans les *Mdo* et aussi dans les *Rgyud* et dans la section *Ser-phyin*. Le premier texte de la collection est la *Paramārthānā masaṃgīti*, la même qui ouvre la section des *Rgyud* du *Bka'-'gyur*, comme aussi de recueils sanskrits analogues aux *Mdo-maṅ* (Bibl. nat., ms. skr. 62). Quelques textes présentent des titres en langues diverses : chinois, mongol (*hor-gyi skad*), langue dite «des dieux» (*lha'i skad*), langue *žaṅ-žuṅ* (Tibet occidental) et *sum-pa* (Tibet septentrional).

En dehors des collections il existe des traductions isolées d'œuvres bouddhiques et surtout, dans les manuscrits retrouvés en Asie Centrale (Touen-houang, Pelliot, Aurel Stein) des exemplaires précieux de traductions qui plus tard ont été éditées dans le *Bka'-'gyur*, le *Bstan-'gyur* et les *Mdo-maṅ*. Ces manuscrits ont souvent une grande importance parce qu'ils préservent des états anciens des versions et des états successifs permettant l'étude des étapes de la formation des traductions officielles définitives, et de la formation des collections (M. Lalou).

Outre les traductions, les sources tibétaines offrent beaucoup d'informations pour l'histoire du bouddhisme, non seulement au Tibet mais encore dans l'Inde (§ 259-264). Les documents tibétains abondent en légendes et vies de maîtres des sectes tardives, indiens comme tibétains. Tel est le cas d'une œuvre de Tāranātha distincte de son histoire du bouddhisme (§ 261), intitulée *Bka'-babs bdun-ldan* «Aux sept inspirations» (Grünwedel, *Edelsteinmine*) et donnant de précieuses informations sur les maîtres indiens. Telles sont encore les vies des *Siddhācārya* et de divers chefs d'écoles comme Nāropa (Grünwedel), Mar-pa (Bacot). Elles intéressent directement l'histoire de l'expansion du bouddhisme au Tibet (tome III).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

4° Les sources chinoises

§ 2045. **Remarques préliminaires.** Le bouddhisme s'est introduit en Chine au Ier siècle de l'ère chrétienne; son existence y est formellement attestée à la date de 65 ap. J.-C. Les premières traductions de textes datées de manière relativement sûre remontent à la deuxième moitié du IIe siècle ap. J.-C. Ces traductions se multiplièrent peu à peu; mais, pendant deux ou trois siècles, le bouddhisme resta cantonné dans de petites communautés de convertis, groupées autour des propagandistes venus de l'Inde ou de l'Asie Centrale, et qui conservaient un caractère étroitement religieux, et ce n'est qu'à partir du milieu du IVe siècle qu'à la suite d'une lente filtration, favorisée par un réveil du gnosticisme taoïste, les idées bouddhiques pénétrèrent dans l'ensemble du monde lettré et que l'on vit paraître les premières œuvres bouddhiques dues à des auteurs chinois. Ces idées devaient dès lors apporter un bouleversement radical dans la tradition philosophique, religieuse et littéraire de la Chine; durant quelque sept siècles (de 350 à 1050 ap. J.-C. environ), la pensée chinoise allait être dominée par le bouddhisme, jusqu'à ce qu'au début du présent millénaire une réaction tenant à la fois d'une renaissance et d'une réforme finît par le résorber dans le confucianisme.

Bien avant cette résorption, au cours de toute l'époque médiévale, le bouddhisme subit en Chine de profondes modifications, dues à un syncrétisme qui tendait à l'assimiler aux grandes doctrines nationales, taoïsme et confucianisme. Il se constitua ainsi un bouddhisme proprement chinois, dont l'histoire et dont l'importance sont encore mal connues en Occident, où les sources chinoises concernant le bouddhisme n'ont guère été étudiées jusqu'ici qu'en fonction de l'Inde, en tant que documents relatifs au bouddhisme indien ou sérindien. C'est à ce dernier point de vue qu'il en sera traité ici, à l'exclusion de tout ce qui concerne le bouddhisme chinois, son histoire, ses institutions, sa littérature propres : tout cela constitue un autre sujet, qui sera traité dans le tome III. Le présent exposé restera, par ailleurs, de caractère essentiellement bibliographique.

§ 2046. **Importance des sources chinoises.** Même en ne tenant compte que des ouvrages traduits sur des originaux indiens, les sources chinoises sur le bouddhisme l'emportent quantitativement sur toutes les autres sources. Le Canon pāli, sous la forme où nous le possédons, semble avoir été normalisé vers le Ve siècle sous l'influence d'une école particulière du Petit Véhicule, celle des Sthavira (Sthāvirīya, Theravādin). Les sources tibétaines furent traduites à une époque tardive, à partir de la fin du VIIIe siècle; à cette époque certaines écoles, celle des Mūlasarvāstivādin en matière de discipline monastique, celles des Mādhyamika et des Vijñānavādin, ou plus exactement un mélange des deux, en matière de scolastique doctrinale, ainsi que le tantrisme alors en plein essor chez les bouddhistes indiens, avaient pris dans l'Inde une prépondérance qui se reflète dans le choix des textes traduits en tibétain : choix tellement contingent qu'on ne trouve même

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
pas dans le Canon tibétain une version complète des Āgama, les Évangiles du bouddhisme.

Dans le Canon chinois, au contraire, toutes les écoles indiennes sont représentées par des traductions qui s'échelonnent sur près de dix siècles, du IIe au XIe. Dans la plus récente édition du Canon chinois, l'édition japonaise dite de Taishō, publiée de 1924 à 1929, ces traductions occupent 32 volumes grand in-8°, dont chacun compte environ 1.000 pages divisées en 3 registres de 29 lignes de 16 caractères ou mots monosyllabiques : soit un total de quelque 40 millions de mots chinois; le nombre des ouvrages traduits est de 1692 (cf. § 2162).

C'est aux numéros d'ordre sous lesquels ces ouvrages sont rangés dans cette édition qu'il sera référé ci-dessous.

§ 2047. **Données historiques.** Il est vrai qu'un assez grand nombre de ces ouvrages représentent des traductions chinoises successives d'un seul et même ouvrage indien. Mais la comparaison de ces traductions et, à travers elles, des recensions successives de leurs originaux indiens, présentent souvent un vif intérêt du point de vue historique. De manière plus générale, on peut dire que les sources chinoises apportent sur l'histoire du bouddhisme un témoignage d'autant plus précieux qu'à la différence des Chinois, férus d'histoire et de chronologie, l'Inde elle-même n'a jamais su ou jamais voulu se donner une histoire. Les dates des traductions chinoises nous sont en général connues de manière précise, grâce à des colophons ou à d'autres données bibliographiques ou biographiques, qui nous renseignent également sur les conditions dans lesquelles les traductions furent faites et, assez souvent, sur la provenance et sur les auteurs des textes traduits, ainsi que sur les traditions attestées au sujet de ces textes par leurs traducteurs ou par leurs importateurs.

Nombreux sont également les renseignements sur l'histoire du bouddhisme indien qui furent recueillis sur place par les pèlerins chinois, ou notés par les disciples chinois des maîtres indiens venus prêcher le bouddhisme en Chine. Il sera traité ci-dessous successivement de ces deux sources d'information, après quoi l'on trouvera un aperçu du Canon bouddhique chinois.

A. *Pèlerins et traducteurs chinois*

§ 2048. **Les premiers pèlerins.** Un des premiers bouddhistes chinois qui allèrent «chercher la Loi» dans les «régions occidentales» (Si-yu) fut Tchou Che-hing, originaire de la province actuelle du Ho-nan. Il fut aussi un des premiers moines chinois, car il était «sorti de la famille» (*pravrajita*) comme *śramaṇa* et avait même probablement reçu l'ordination plénière (*upasaṃpadā*), le texte nécessaire pour la procédure régulière de cet acte venant alors d'être traduit en chinois (250). Vers la fin de sa vie, en 260, Tchou Che-hing partit pour Khotan, où il mourut à l'âge de 81 ans, sans avoir poussé jusqu'en Inde. Son but n'était pas de faire un pèlerinage proprement dit; ce qu'il voulait trouver à Khotan, c'était le texte original d'une des grandes recensions de la «Perfection de Gnose» (*Prajñāpāramitā*), dont il avait étudié en Chine

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

une traduction incomplète. Il put se l'y procurer et chargea, en 282, un de ses disciples, probablement khotanais, de l'apporter en Chine où ce texte fut traduit entre 295 et 303 (n° 221).

§ 2049. A la même époque Tchou Fa-hou («Dharmarakṣa de l'Inde») alla également «chercher la Loi», c'est-à-dire recueillir des textes sanskrits ou sérindiens, dans les «régions occidentales», peut-être jusqu'en Inde d'après certaines sources. Mais Tchou Fa-hou n'était pas un pur Chinois comme son contemporain Tchou Che-hing, ni un Indien malgré son nom. Il était alors d'usage que, pour avoir un nom du type des anthroponymes chinois, formés d'un nom de famille suivi d'un nom personnel, les moines bouddhistes fissent précéder leur nom religieux personnel du nom du pays ou du peuple auxquels ils se rattachaient ethniquement ou religieusement, ou auxquels appartenait leur maître; cet usage resta en vigueur jusqu'à la fin du IVe siècle, époque où tous les moines chinois commencèrent à adopter comme «nom de famille» celui du Buddha lui-même, Śākya, abrégé en *Che*. En réalité, Tchou Fa-hou descendait d'une famille Yue-tche, établie depuis plusieurs générations à Touen-houang, dans l'extrême Nord-Ouest de la Chine, centre d'une population mêlée où l'on parlait plusieurs langues, aux confins des déserts de l'Asie Centrale. Il y revint peu avant 265, rapportant un grand nombre de textes qu'il passa le reste de sa vie à traduire en chinois, jusque vers 308.

§ 2050. Au cours du IVe siècle, quelques moines chinois mal connus voyagèrent en Occident et en rapportèrent des textes. On trouve les noms de Seng-kien qui, entre 335 et 342, rapporta de chez les Yue-tche des fragments du Vinaya des Mahāsāṅghika, de Seng-tch'ouen et de T'an-tch'ong, qui se trouvaient à Koutcha peu avant 379 et y acquirent un exemplaire du pénitentiel des nonnes (*Bhikṣunīprātimokṣa*), alors utilisé dans certains monastères de cette ville où résidaient des femmes nobles de la Sérinde. Vers 395, T'an-mong, après un long détour qui l'aurait conduit jusque dans l'Orient byzantin (Ta-ts'in), avait gagné Rājagṛha, d'où il revint en Chine par le Dardistān. Ces pèlerins n'ont rien écrit; c'est par hasard que le souvenir de leurs voyages s'est conservé. Il dut y en avoir bien d'autres; et l'on peut supposer que lorsque l'illustre maître chinois Tao-ngan, mort en 385, rédigea son «Mémoire sur les régions occidentales» (*Si-yu tche*), dont il subsiste quelques fragments (dont certains concernent l'Inde elle-même), il y avait incorporé des informations orales provenant non seulement des bouddhistes de l'Inde, nombreux en Chine de son temps, mais aussi de moines chinois qui avaient visité les lieux saints de l'Inde, ou tout au moins les grands centres bouddhiques de la Sérinde.

§ 2051. **Début des grands pèlerinages.** C'est à partir des environs de l'an 400 que les moines chinois commencèrent à voyager nombreux non seulement dans l'Asie Centrale mais, cette fois, jusque dans l'Inde elle-même. Avec l'appui des dynasties barbares qui s'étaient établies dans le Nord de la Chine, les communautés bouddhiques chinoises se développaient alors quantitativement, et aussi qualitativement. De nombreux lettrés commençaient à se faire moines; d'autres, tout en

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

restant laïcs, s'intéressaient à la religion nouvelle ou s'y convertissaient. Les traductions, les prédications de Kumārajīva (mort en 413) dans le Nord, l'école fondée dans le Sud, où se maintenait une dynastie nationale, par le moine chinois Houei-yuan (334-416) qui envoya plusieurs de ses disciples (Fa-tsing, Fa-ling et autres), chercher des textes en Occident, sont à l'origine du grand mouvement de pèlerinages qui se déclencha à cette époque, et qui n'avait plus seulement pour but de rechercher des textes. Désormais les pèlerins se proposent de visiter les lieux saints, et aussi d'étudier le sanskrit et de recueillir, auprès des maîtres qualifiés de l'Inde, des enseignements oraux aptes à compléter ceux dont les maîtres indiens venus en Chine accompagnaient leurs travaux de traduction. Beaucoup de ces pèlerins étaient lettrés, et ils écrivirent, après leur retour en Chine, des relations de voyage. Seule nous est parvenue en entier celle de Fa-hien ; mais on trouve dans les biographies de ses confrères, ou encore dans des préfaces ou des colophons de traductions chinoises rédigées à cette époque, de nombreuses informations sur l'Inde bouddhique. C'est à cette source — assez tardive déjà — que remontent en particulier beaucoup des données relatives à l'histoire des sectes indiennes et de leurs textes scripturaires, dont les indianistes ont fait état, dans leurs travaux, sans toujours tenir un compte suffisant de leur date et de leur provenance.

§ 2052. Parmi les principaux de ces pèlerins, on peut mentionner Houei-jouei (ca. 355-499), qui gagna l'Inde par le Sseu-tch'ouan et y apprit le sanskrit et d'autres langues, et Pao-yun qui, par l'Asie Centrale, alla jusqu'à Puruṣapura (Pešāvar) à la même époque que Fa-hien, le rencontra à plusieurs reprises et fit même avec lui une partie de la route, sans cependant appartenir à son groupe de pèlerins : à la différence de Fa-hien, qui ne semble pas avoir poussé bien loin l'étude du sanskrit, Pao-yun en avait appris assez pour pouvoir traduire un certain nombre de *sūtra*, après son retour en Chine. Tche-mong, parti en 404 avec quinze autres moines, parvint par la Sérinde à Kapilavastu et à Pāṭaliputra, où un brāhmane, adepte du Grand Véhicule, lui procura des manuscrits sanskrits, notamment le texte du *Mahāparinirvāṇasūtra* mahāyāniste (§ 2115) et celui du Vinaya des Mahāsāṅghika ; il ne quitta l'Inde qu'en 424, pour arriver au Sseu-tch'ouan en 437. Un autre pèlerin, Fa-yong, se mit en route en 420, avec un groupe de vingt-cinq moines, et se rendit à Śrāvastī par Turfan, Kučā, Kašgar et le Kaśmīr ; il revint par l'Inde du Sud, puis par mer. Les trois derniers de ces pèlerins, Pao-yun, Tche-mong et Fa-yong, d'autres encore, avaient laissé des relations de leurs pérégrinations ; il n'en subsiste que des bribes.

§ 2053. **Études de Yoga bouddhique au Kaśmīr.** Beaucoup de leurs contemporains s'arrêtèrent au Kaśmīr, où il semble avoir été alors normal que les moines chinois se rendissent pour étudier ce qu'ils appelaient le *dhyāna*, c'est-à-dire en réalité une forme bouddhique du Yoga, épurée et spiritualisée, qu'on cultivait dans ce pays avec prédilection et dont les manuels s'intitulaient *Yogācārabhūmi* («La Terre — ou les Terres — de la pratique du Yoga»). C'est ainsi qu'entre 401 et 404 environ le moine Tche-yen, originaire de Leang-tcheou au Kan-sou,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

séjourna au Kaśmīr où il fut l'élève de Buddhasena, auteur d'une *Yogācārabhāmi*. Désireux de ramener en Chine un spécialiste capable de l'aider à traduire cet ouvrage et d'autres, il s'adressa à la communauté kaśmīrienne, qui lui recommanda un disciple de Buddhasena, nommé Buddhabhadra. Tche-yen et Buddhabhadra arrivèrent en Chine vers 410, après un long voyage qui les conduisit, semble-t-il, par l'Asie Centrale au Tonkin et de là, par mer, sur la côte du Chan-tong; plus tard, Tche-yen devait retourner en Inde par voie de mer, et il mourut au Kaśmīr. C'est au Kaśmīr aussi que Houei-lan, originaire de Sou-tcheou au Kan-sou, et qui vécut de 400 à 460 environ, alla dans sa jeunesse s'instruire auprès d'un certain Dharmabhikṣu, un maître de Yoga qui recevait son inspiration de Maitreya au cours de ses recueillements. A ces pèlerins chinois du début du ve siècle, ainsi qu'à leurs contemporains Kumārajīva (344-413), Buddhabhadra (359-429) et autres représentants de l'école kaśmīrienne venus alors en Chine en très grand nombre, remontent la plupart de ces traditions sur l'histoire des écoles et de la littérature bouddhiques, dont il a été question ci-dessus (§ 2051).

§ 2054. Fa-hien. De cette première génération de pèlerins chinois, le seul dont la relation nous soit parvenue complète est Fa-hien. Plusieurs fois traduit en français et en anglais (Abel-Rémusat, 1836; Beal, 1869 et 1884; Legge, 1886; Giles, 1877 et 1923), puis commenté par les érudits chinois et japonais (Adachi Kiroku, 1936), son livre porte en chinois des titres divers : *Fa-hien tchouan* («Relation de Fa-hien»), *Fo-kouo ki* («Mémoires sur les pays bouddhiques»); le plus ancien paraît être *Li-yeou T'ien-tchou ki-tchouan* («Relation de voyage en Inde»).

La chronologie de la vie et du voyage de Fa-hien n'est pas encore établie de manière définitive. Né aux environs de 340 dans la province aujourd'hui nommée Chan-si, il avait été mis dès son enfance dans un monastère, comme novice (*śrāmaṅera*), par ses parents qui espéraient par là lui éviter le sort de ses trois frères aînés, morts de maladie. Il n'avait pas moins d'une soixantaine d'années lorsqu'en 399, accompagné de quatre ou cinq autres moines dont aucun ne devait revenir avec lui, il quitta Tch'ang-ngan pour gagner le Kan-sou puis, par Touen-houang, le Lobnor, Khotan, Kašgar et le Dardistān. Il arriva en 402 dans l'Uḍḍiyāna, puis descendit au Sud et visita Mathurā et les lieux saints de l'Inde Centrale, s'arrêtant trois ans à Pāṭaliputra (405-407). De là il alla s'embarquer à Tāmralipti, près de Calcutta, pour Ceylan où il resta deux ans (410-411). Après un séjour de cinq mois à Java, il poursuivit sa route vers la Chine. N'ayant pu aborder à Canton, il débarqua en 412 sur la côte méridionale de la péninsule du Chan-tong, d'où il gagna Nankin en 413. C'est là qu'il rédigea aussitôt la relation de son voyage, datée de 414, mais à laquelle il semble avoir apporté des retouches jusqu'en 416.

Fa-hien était pour son époque un moine cultivé, mais il ne possédait pas la connaissance du bouddhisme que, deux siècles plus tard, Hiuan-tsang pourrait acquérir en Chine avant de partir pour l'Inde. Son but principal était, dit-il, d'aller en Inde «chercher le Vinaya», c'est-à-dire étudier les règles disciplinaires de la communauté monastique et s'en

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

procurer les textes originaux. Ceux-ci étaient rares; la tradition restait encore essentiellement orale; le Vinaya était du reste gardé plus ou moins secret, et les communautés qui en possédaient des manuscrits ne les montraient pas volontiers. C'est pour s'en procurer que Fa-hien poussa jusque dans l'Inde Centrale, au lieu de s'en tenir au Nord-Ouest, comme le faisaient alors la plupart des pèlerins chinois; et c'est afin d'apprendre assez de sanskrit pour pouvoir les copier qu'il s'attarda trois ans à Pāṭaliputra. Il en rapporta deux Vinaya, celui de l'école Mahāsāṅghika et celui de l'école Sarvāstivādin, dont il ne traduisit lui-même, après son retour en Chine, que le premier, et encore fut-ce avec l'aide d'un confrère indien, Buddhabhadra.

Fa-hien n'était pas un érudit, et sa connaissance du sanskrit resta toujours médiocre. Ce qu'il recueillit surtout au cours de son voyage, ce sont des traditions ou des légendes sur les lieux saints, et des observations sur les communautés bouddhiques. Mais sa relation, si elle n'a pas la valeur de celles de Hiuan-tsang ou de Yi-tsing, n'en constitue pas moins un document précieux, tant par sa date que par l'ampleur de son itinéraire.

§ 2055. **Song Yun.** Un peu plus d'un siècle après lui, la relation de Song Yun qui, par le Koukounor, le Lobnor et Khotan, puis de là par le Wakhān et le Chitrāl, gagna l'Uḍḍiyāna et le Gandhāra où il séjourna deux ans, nous renseigne sur l'état du bouddhisme dans le Sud de la Sérinde et dans le Nord-Ouest de l'Inde à son époque (518-522). Song Yun était un laïc, originaire de Touen-houang. Sa mission était officielle; une impératrice bigote des Wei du Nord l'avait dûment accrédité auprès des chefs d'État dont il visita les territoires. Mais le but de cette mission était essentiellement religieux : il était chargé de se procurer dans les «régions occidentales» une collection de textes bouddhiques; il rapporta effectivement les manuscrits de 170 ouvrages, tous du Grand Véhicule. Il était du reste accompagné de plusieurs moines chinois dont l'un, nommé Houei-cheng, avait lui aussi écrit un récit du voyage.

Les relations de Song Yun et de Houei-cheng, amalgamées avec quelques informations provenant d'un autre pèlerin chinois du milieu du ve siècle, nous ont été conservées par hasard dans un ouvrage de 547 sur les monastères de Lo-yang, la capitale des Wei du Nord (n° 2092). Ce document (traduit en français par Chavannes) intéresse surtout l'histoire politique; la mission fut reçue par le souverain des Huns hephthalites du Wakhān, qui n'était pas bouddhiste, par le roi de l'Uḍḍiyāna, qui l'était fervemment, et enfin par le *tegin* hephthalite du Gandhāra, persécuteur de la religion. On y trouve aussi nombre de renseignements sur le bouddhisme des régions décrites, notamment sur les monuments, et sur les traditions qui s'y rattachaient.

§ 2056. **Chouei-king tchou.** Au début du vi^e^ siècle, le *Chouei-king tchou*, recueil de géographie historique compilé par un érudit chinois friand de folklore et de légendes locales, Li Tao-yuan (mort en 527), sous la forme d'un commentaire (*tchou*) au «Canon des eaux» (*Chouei-king*), un vieux manuel d'hydrographie chinoise, consacre deux importants paragraphes à l'Inde, à propos des sources du Fleuve Jaune. Ce texte

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(traduit en anglais par Petech) repose essentiellement sur la relation de Fa-hien et sur celles d'autres pèlerins chinois antérieurs au VIe siècle, dont le *Chouei-king tchou* cite de longs passages.

§ 2057. Hiuan-tsang. Le mouvement des pèlerinages chinois en Inde semble s'être ralenti au VIe siècle. De 575 à 581, un groupe de onze moines alla dans les «régions occidentales» et en rapporta 260 ouvrages sanskrits, dont un certain nombre furent traduits à Tch'ang-ngan pendant les année suivantes; mais on ne sait exactement où ils s'étaient rendus, et ils n'ont laissé aucun récit de leur voyage. Il faut descendre jusqu'à l'époque des T'ang (618-907) pour retrouver un pèlerin chinois de taille : mais c'est le plus grand de tous, qui fut aussi le plus fécond de tous les traducteurs de textes sanskrits, et le plus savant de tous les bouddhistes de la Chine.

Hiuan-tsang (602-664), le saint Jérôme du bouddhisme chinois, naquit dans une bonne famille lettrée de la province du Ho-nan. Son père vivait dans la retraite, en raison des troubles de l'époque. Il entra dès l'âge de douze ans dans un monastère de Lo-yang où il commença ses études bouddhiques, qu'à partir de 618 il alla poursuivre à Tch'eng-tou, dans le Sseu-tch'ouan, où il reçut l'ordination complète (*upasaṃpadā*) en 622, puis à Tch'ang-ngan et ailleurs. Ses études portèrent principalement sur la philosophie scolastique (Abhidharma), aussi bien sur celle du Petit Véhicule que sur celle du Grand Véhicule et, dans ce dernier, plus spécialement sur celle de l'école épistémologique (Vijñānavāda), dont il lut notamment le traité d'Asaṅga intitulé «La somme du Grand Véhicule» (*Mahāyāna-saṃgraha*), qui avait déjà été traduit en chinois à trois reprises. Ce sont les difficultés qu'il rencontra dans ces études qui décidèrent Hiuan-tsang à se rendre dans l'Inde afin d'y recueillir sur place les textes et les enseignements qu'il ne trouvait pas en Chine. Il se proposait, en particulier, d'en rapporter le «Traité des dix-sept Terres» (dix-sept étapes du progrès spirituel), somme monumentale de la scolastique de l'école épistémologique, aussi nommée école de la «pratique du Yoga» (Yogācāra). Hiuan-tsang devait effectivement en trouver à Nālandā l'original sanskrit, qu'il traduisit entre 646 et 648, aussitôt après son retour en Chine, sous le titre de «Traité des Terres des Maîtres de Yoga» (*Yogācāryabhūmi-śāstra*), où «maîtres (praticiens) de Yoga» (*yogācārya*) est une variante de «pratique du Yoga» (*yogācāra*) (cf. §§ 2141-2142).

C'est grâce aux traductions de traités de cette école, faites au VIe siècle par Paramārtha (§ 2086), que Hiuan-tsang avait connu l'existence du «Traité des dix-sept Terres» (Paramārtha en avait traduit un petit fragment), et qu'il avait pu, de manière plus générale, acquérir avant son départ pour l'Inde une connaissance solide et approfondie de la scolastique du Grand Véhicule. Il avait été formé dans ce domaine par les spécialistes les plus compétents qu'il put trouver en Chine, jusqu'à l'âge de 25 (ou 27) ans. C'est donc nanti d'une forte préparation, et familiarisé notamment avec les récentes doctrines philosophiques de l'Inde, transmises en Chine au cours du siècle précédent, que Hiuan-tsang partit pour l'Inde en 627 (ou 629), sans avoir obtenu l'autorisation officielle de son gouvernement.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

§ 2058. Il suivit tout d'abord le couloir des oasis du Kan-sou, jusqu'à la Porte du Jade, près de Touen-houang, qui marquait la frontière de la Chine et d'où il traversa la Sérinde par la route du Nord, celle que jalonnaient Kao-tch'ang (Turfan), Agni (Qarašahr) et Kučā, oasis où la culture bouddhique était alors florissante. De là, il pénétra, plus à l'Ouest, chez les Turcs, pour parvenir en pays iranien, dans la Sogdiane. Il prit alors, vers le Sud-Est, le chemin de Bactres et déboucha, par Bāmiyān, dans le Kapiśa, le Gandhāra et le bassin de l'Indus. De Chine en Inde, le voyage avait duré près de deux ans. Hiuan-tsang passa une douzaine d'années à parcourir l'Inde, de l'Uḍḍiyāna et du Kaśmīr, dans le Nord-Ouest, jusqu'au Kāmarūpa, l'actuel Assām, à l'Est, et tout le Dekkan du Nord au Sud, en descendant la côte orientale et en remontant la côte occidentale. Il manqua Ceylan de justesse. Son retour s'effectua par le Tokhārestan, le Pamir et la route sérindienne du Sud : Kašgar, Yarkand, Khotan, Niya, le Sud du Lobnor et Touen-houang, d'où il regagna Tch'ang-ngan au début de 645. Il rapportait une masse énorme de textes sanskrits : 657 ouvrages en 520 emboîtages (*pustaka, poṭhī*), comprenant principalement des *sūtra* (224) et des *śāstra* (192) du Grand Véhicule, le reste étant formé de textes des écoles du Petit Véhicule, Sthavira (14), Mahāsāṅghika (15), Sammitīya (15), Mahīśāsaka (22), Kāśyapīya (17), Dharmaguptaka (42), Sarvāstivādin (67), et de traités de logique (*hetuvidyā*, 36) et de linguistique (*śabdaśāstra*, 13), sans compter de nombreuses reliques et icones. Le transport avait nécessité une caravane de vingt chevaux.

§ 2059. Hiuan-tsang avait alors 43 ans. Il passa le reste de sa vie, soit dix-neuf années (645-664), à traduire les textes qu'il avait rapportés. Ses traductions portèrent sur 75 ouvrages, dont les versions chinoises formèrent 1390 «rouleaux» ou volumes (*kiuan*). Certains de ces ouvrages étaient au nombre des plus considérables de la littérature bouddhique : la grande «Perfection de Gnose» (*Prajñāpāramitā*, cf. § 2110), somme de toutes les recensions de ce genre littéraire, n'occupe pas moins de 600 volumes chinois; le «Traité des Terres des Maîtres de Yoga» (*Yogācāryabhūmi-śāstra*, § 2142), somme de la scolastique de l'école épistémologique du Grand Véhicule (Vijñānavāda), en occupe 100, tandis que la «Grande Exégèse» (*Mahāvibhāṣā*, § 2133), somme de la scolastique de l'école Sarvāstivādin du Petit Véhicule, en compte 200.

La plupart des textes traduits par Hiuan-tsang étaient d'ordre philosophique, et représentaient des systèmes de pensée hautement élaborés et d'une extrême technicité. On ne sait ce qui, dans ses traductions, cause le plus d'émerveillement, de la rapidité avec laquelle elles furent exécutées, de la rigueur de leur terminologie, de l'érudition et de la pénétration dont témoigne ce savant qui fut le seul en Chine à combiner une culture chinoise de premier ordre avec une connaissance parfaite du sanskrit. Il avait en outre recueilli, au cours de son séjour en Inde, les interprétations des meilleurs maîtres indigènes de la dogmatique bouddhique, particulièrement brillante à cette époque, et il exposa oralement, au cours de ses séances de traduction, ces interprétations qui furent notées et publiées sous le titre de «cahiers de notes» (*chou-ki*) par ses collaborateurs chinois, notamment par son disciple préféré

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

K'ouei-ki (632-682), auquel nous devons ainsi toute une série de commentaires reposant directement sur les données enregistrées dans l'Inde par Hiuan-tsang (n°s 1830, 1834-1835, etc.).

§ 2060. La maîtrise que Hiuan-tsang s'était acquise dans la lecture et dans l'usage du sanskrit ne ressort pas seulement de ses traductions. Il raconte lui-même qu'il avait participé en Inde à des joutes doctrinales qui l'y rendirent célèbre, et à l'occasion desquelles il rédigea des traités en vers sanskrits, l'un, à Nālandā, sur la conciliation des thèses des écoles Mādhyamika et Vijñānavāda, le deuxième, en Orīsa, contre les hérésies, et le troisième, au Kāmarūpa, sur les Trois Corps de Buddha. Le roi du Kāmarūpa, Bhāskara Kumāra, devait par la suite faire demander en Chine une traduction sanskrite du «Livre de la Voie et de la Vertu» (*Tao-tō king*), de Lao-tseu, le bréviaire du taoïsme antique, et ce fut Hiuan-tsang qui exécuta cette traduction en 647. On relate même qu'il avait retraduit en sanskrit, pour le faire connaître en Inde, un remarquable petit traité de philosophie attribué (à tort) à Aśvaghoṣa, «La production de la foi dans le Grand Véhicule» (*Mahāyānaśraddhotpāda-śāstra*), traité qui de son temps n'existait qu'en chinois (et était probablement un apocryphe composé par des bouddhistes chinois; § 2148). De toutes ces données, on peut déduire que Hiuan-tsang n'exagérait guère lorsqu'il rappelait les honneurs dont il se vit couvert en Inde, par exemple à la cour du roi Harṣa Śīlāditya, à Kanykuābja (Kanauj); et l'on comprend qu'à son retour en Chine l'empereur T'ai-tsong des T'ang l'ait accueilli avec faveur et lui ait fourni toutes les facilités nécessaires pour ses travaux de traduction. Le voyage de Hiuan-tsang devait avoir des suites dans le domaine diplomatique.

§ 2061. On dispose sur ce voyage de deux documents, le «Mémoire sur les contrées occidentales» (*Si-yu ki*, n° 2087), rédigé par un disciple du pèlerin nommé Pien-ki, en 646, immédiatement après le retour de Hiuan-tsang en Chine, et la «Biographie du Maître de la Loi des Trois Corbeilles, [résidant au] monastère de la Grande Compassion» (*Ta-ts'eu-ngen sseu san-tsang fa-che tchouan*, n° 2052), commencée après sa mort, en 664, par un autre de ces disciples, Houei-li, et revisée par un troisième, Yen-ts'ong, en 688. D'autres documents biographiques, inscriptions, rapports au trône, etc., contiennent des compléments ou des variantes dont il est utile de tenir compte (n°s 2052-2053, etc.). Hiuan-tsang était un observateur exact et averti, et sa documentation était de premier ordre. En dehors de leur valeur géographique et historique, le «Mémoire» et la «Biographie» apportent sur le bouddhisme de l'Inde et de l'Asie Centrale, ses lieux saints, ses institutions, ses écoles, ses traditions, ses doctrines et sa littérature, toutes sortes d'informations sûres et précises.

La «Monographie de la région de Śākya» (*Che-kia fang tche*, n° 2088), composée en 650 par Tao-siuan, un des grands maîtres du bouddhisme chinois à l'époque de Hiuan-tsang, utilise en partie des données dues à ce dernier, mais ne traite pas seulement de l'Inde; l'auteur y a groupé des matériaux de toutes sortes, cosmologiques, géographiques, historiques, sur l'ensemble du monde bouddhique, y compris la Chine elle-même.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

§ 2062. La route du Tibet. Du temps même de Hiuan-tsang, un certain nombre de pèlerins chinois, Hiuan-tchao, Hiuan-t'ai, Tao-cheng, d'autres encore, empruntèrent, pour se rendre dans l'Inde, une route nouvelle : celle du Tibet, ouverte aux Chinois par l'alliance matrimoniale conclue entre la Chine et le Tibet peu avant le milieu du VIIe siècle.

Ces pèlerins n'ont malheureusement pas laissé de relations de leurs voyages; les événements politiques ne tardèrent pas du reste à refermer la route du Tibet. Ceux qui avaient pu l'emprunter au VIIe siècle et au début du VIIIe siècle n'ont joué aucun rôle dans la diffusion du bouddhisme au Tibet, pas plus que les princesses chinoises mariées aux rois du Tibet, pour des motifs d'ordre essentiellement politique, l'une en 641, l'autre en 710. C'est seulement dans la deuxième moitié du VIIIe siècle que le bouddhisme se répandit peu à peu dans l'ensemble du Tibet; la Chine semble avoir joué un certain rôle dans cette diffusion, non pas tant par une propagande concertée que du fait des contacts qui s'établirent entre les Tibétains, maîtres à cette époque du Nord-Ouest de la Chine, et leurs sujets chinois; et quelques traces de cette première influence chinoise dans la formation du bouddhisme tibétain ont subsisté ultérieurement dans le lamaïsme. Mais, dès la fin du VIIIe siècle, l'influence de l'Inde l'emporta au Tibet; une controverse entre bouddhistes de l'Inde, des érudits imbus d'une scolastique tardive et assez pédante, et bouddhistes de la Chine, adeptes de l'école dite du *dhyāna*, qui était imprégnée de taoïsme, eut lieu à Lhasa vers 792 et se termina par la victoire des premiers. Les deux dossiers de cette controverse, l'indien (n° 1664) et le chinois, se sont conservés en partie et constituent de curieux documents sur les formes très différentes que le bouddhisme revêtait alors en Inde et en Chine.

§ 2063. Yi-tsing. Une autre route de Chine en Inde, celle des Mers du Sud, avait été suivie dès le IIIe siècle de notre ère, et probablement plus tôt encore, par la propagande bouddhique et ses représentants indiens ou sérindiens se rendant en Chine. A la fin du VIIe siècle, cette route a été décrite en détail par Yi-tsing (635-713), un pèlerin chinois qui s'embarqua à Canton, sur un bateau persan, en 671 et, par Śrīvijaya (Palembang, dans l'île de Sumatra) et le Golfe du Bengale, arriva en 673 à Tāmralipti, non loin du Calcutta actuel. Il gagna de là les lieux saints du bouddhisme ancien, qu'il visita sans dépasser à l'Ouest, semble-t-il, la région de Bénarès; puis il s'installa au monastère de Nālandā, près de Rājagṛha, et y resta dix ans. Reparti de Tāmralipti par la même voie vers 685, il séjourna encore plusieurs années à Śrīvijaya : c'est là qu'il composa ses deux ouvrages historiques, la «Relation sur le bouddhisme, envoyée des Mers du Sud» (*Nan-hai ki-kouei nei-fa tchouan*) et la «Relation sur les moines éminents qui allèrent chercher la Loi dans les contrées occidentales» (*Si-yu k'ieou-fa kao-seng tchouan*), dont les manuscrits furent tous deux expédiés par lui en Chine en 692, et qui ont été traduits par Takakusu et Chavannes. Il regagna lui-même la Chine en 695, et consacra les dix-huit dernières années de sa vie à la traduction des textes sanskrits qu'il avait rapportés.

Ceux-ci atteignaient un total de 400 ouvrages, dont il traduisit 56,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

soit 230 volumes chinois (*kiuan*), un sixième de ce qu'avait traduit Hiuan-tsang. Les traductions de Yi-tsing portèrent d'une part sur des *sūtra* du Grand Véhicule, de l'autre sur la Discipline (Vinaya) des Mūlasarvāstivādin, école du Petit Véhicule qui avait son centre dans le Nord-Ouest de l'Inde et dont le code disciplinaire est le plus développé et le plus tardif de tous. Yi-tsing ne traduisit du reste qu'une partie de ce code; de la section des «rubriques» (*vastu*), en particulier, sa traduction comprend seulement un tiers ou une moitié (§ 2126). Du moins est-ce là tout ce qui fut retrouvé de sa traduction, assez longtemps après sa mort, et nous est parvenu; il semble que la mort l'ait empêché également de procéder à une mise au point finale, et l'on relève dans ses traductions de graves négligences. Yi-tsing était un piètre sanskritiste; à la différence de Hiuan-tsang, il dut se faire aider dans ses travaux par de nombreux collaborateurs indiens, moines et laïcs. Ni comme traducteur, ni comme observateur et mémorialiste, Yi-tsing n'a la valeur de Hiuan-tsang; il lui manquait la formation philosophique et philologique de son prédécesseur, et son génie. Son but était du reste l'étude du Vinaya, c'est-à-dire des règles pratiques et des institutions de la communauté bouddhique; et, sur ce point, ainsi que sur les écoles et même sur l'histoire littéraire du bouddhisme indien, ses relations apportent un utile complèment à celles de Hiuan-tsang, d'autant qu'ayant suivi la voie maritime, il décrit l'expansion du bouddhisme dans l'Asie du Sud-Est, sur laquelle Hiuan-tsang est muet.

§ 2064. **Pèlerins du VIIIe siècle.** Une trentaine d'années après le retour de Yi-tsing, le moine Houei-tch'ao, d'origine coréenne, se rendit dans l'Inde par la voie maritime et regagna la Chine vers 729 par l'Asie Centrale. Sa «Relation d'un voyage aux Cinq Indes» (*Wang wou T'ien-tchou kouo tchouan*), dont un manuscrit, amputé du commencement et de la fin, a été retrouvé à Touen-houang en 1908, est sommaire et fort terre à terre; on ne discerne même pas exactement quels sont les lieux qu'il visita et ceux dont il ne parle que par ouï-dire. Le fragment conservé couvre un itinéraire de Kuśinagara, dans le Magadha, par le Nord-Ouest de l'Inde jusqu'à Agni (Qarašahr). Sur toute cette région, et jusque sur le Tibet, la Perse, l'empire arabe et même l'empire byzantin, les notices de Houei-tch'ao apportent des informations ethnographiques, politiques, linguistiques et religieuses, dont l'exactitude n'est pas toujours certaine.

§ 2065. Plus sûres sont celles de Wou-k'ong, un Chinois qui, tout jeune, par Kučā et le Pamir, avait gagné le Gandhāra avec une mission officielle, partie de Chine en 751 pour raccompagner dans son pays une ambassade du Kapiśa. Tombé malade au Gandhāra, Wou-k'ong s'y fit moine bouddhiste et s'y attarda longuement, ainsi qu'au Kaśmīr et dans les lieux saints de l'Inde Centrale, Nālandā et autres, avant de regagner la Chine en 790 par le Tokhārestān, Kašgar et Kučā. Wou-k'ong avait appris le sanskrit et traduisit en Chine, avec l'aide de maîtres indiens, quelques-uns des manuscrits qu'il avait rapportés. Il n'avait pas rédigé de relation de son voyage; un de ses confrères, le

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
moine Yuan-tchao, incorpora en une brève, mais substantielle notice, les informations que lui dicta Wou-k'ong.

§ 2066. **Les derniers pèlerins.** A partir du IXe siècle, la décadence de la dynastie des T'ang (618-907) entraîna celle du bouddhisme. Celui-ci fut accusé d'avoir contribué à ruiner l'État, et il fut frappé, en 845, d'une proscription passagère, mais dont il ne devait jamais se relever en Chine. En même temps, à mesure que la colonisation chinoise s'effondrait, les routes de l'Asie Centrale se fermaient aux Chinois; et les pèlerinages s'interrompirent. La dynastie des Song (960-1279), lors de son avènement, remit en honneur le bouddhisme, pour une brève période, et un grand pèlerinage collectif fut organisé officiellement en 966. Plus de cent cinquante moines reçurent alors des passeports et de l'argent pour se rendre en Occident par l'Asie Centrale, On ne sait trop ce qu'il advint de cette mission. Quelques-uns de ses membres arrivèrent jusqu'en Inde, et c'est grâce à eux, semble-t-il, que des traducteurs indiens se décidèrent à gagner la Chine (§ 2096-2099). De ces pèlerins chinois, et de ceux qui les suivirent jusque vers le milieu du XIe siècle, il ne reste que quelques notes assez insignifiantes de Ki-ye (traduites par Huber), qui se rendit aux lieux saints de l'Inde gangétique, par voie de terre, entre 964 et 976, et quelques inscriptions chinoises qui ont été exhumées à Bodhgayā et s'échelonnent de 950 environ à 1033.

B. *Propagandistes et traducteurs indiens.*

§ 2067. **Généralités sur les traductions chinoises.** La propagande, ou «Don de la Loi» (*dharmadāna*), est un devoir que le bouddhisme prescrit à ses adeptes, ainsi que l'attestent les inscriptions d'Aśoka et, dans le Grand Véhicule, les formules traditionnelles qui closent les *sūtra*, formules qui soulignent les mérites acquis en diffusant les textes saints. Cette diffusion impliquait la traduction des textes à l'usage des peuples allophones, accompagnée d'explications et de prédications. A cette double activité se sont livrés en Chine, pendant quelque neuf siècles, un très grand nombre de moines (et de laïcs) bouddhistes, venus de l'Inde ou des pays voisins soit, au début surtout, de leur propre initiative, soit sur l'invitation des fidèles chinois ou même du gouvernement impérial.

La plupart de ces étrangers, hors une minorité de bilingues originaires des royaumes sérindiens ou des confins occidentaux de la Chine, éprouvèrent à apprendre le chinois des difficultés égales à celles que rencontraient, dans l'étude du sanskrit, les pèlerins ou les philologues chinois; et, de même que le cas d'un Hiuan-tsang fut exceptionnel en Chine, rares aussi furent ceux des traducteurs occidentaux, s'ils n'étaient nés dans des régions bilingues, qui parvinrent à écrire le chinois ou même à s'exprimer convenablement en cette langue. Les traductions furent, en général, l'œuvre d'équipes internationales, comprenant un personnel varié, depuis le maître occidental qui lisait le texte original ou le récitait de mémoire, et s'en inspirait pour prêcher («traducteur

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

principal», *yi-tchou*, le seul souvent dont le nom soit resté attaché à la traduction), jusqu'aux intermédiaires, parfois des laïcs de rencontre, qui l'interprétaient oralement, et aux lettrés chinois qui couchaient la traduction par écrit (*pi-cheou*), aux réviseurs qui «vérifiaient le sens» (*tcheng-yi*), qui «polissaient le style» (*jouen-wen*), etc. Ces équipes pouvaient être fort nombreuses, et les travaux se déroulaient parfois en public, devant des centaines ou des milliers d'assistants, invités à bénéficier des explications ou des discussions orales des traducteurs.

§ 2068. Exécutées d'abord dans des communautés privées, les traductions ne tardèrent pas à être contrôlées officiellement, d'abord par les dynasties barbares installées dans le Nord de la Chine, et qui furent les premières à adopter le bouddhisme, puis par les grandes dynasties nationales qui finirent, sous les T'ang et au début des Song, par en faire une religion d'État. Mais l'étendue du territoire chinois, sa fréquente division, les perpétuels changements de gouvernement, eurent pour effet que jamais ne fut fixée en Chine, comme il advint au Tibet vers l'an 800, une norme terminologique, un lexique officiel pour les traductions bouddhiques; le contrôle de l'État s'exerçait avant tout sur le choix des textes et sur le financement des équipes de traducteurs. Il s'ensuit que les traductions chinoises n'offrirent jamais la rigueur des traductions tibétaines, à partir desquelles il est possible de restituer mécaniquement l'original sanskrit.

Chaque équipe de traducteurs, en Chine, avait son propre système terminologique; et souvent même, pour une seule et même équipe, il serait inexact de parler de système. La langue chinoise n'était pas, comme le tibétain, une langue neuve; elle avait derrière elle une tradition littéraire dont les traducteurs devaient tenir compte, et les traductions étaient destinées à un public dont le goût très affiné exigeait une certaine élégance stylistique. Aussi, à l'intérieur d'un seul et même ouvrage, les mêmes termes sanskrits ne sont-ils pas toujours rendus par les mêmes termes chinois, et les équivalences peuvent-elles varier selon le contexte, afin de faciliter la compréhension des idées.

On trouve du reste des traductions de genres fort variés. Tantôt elles sont trop libres, à force d'être adaptées au style chinois; tantôt, au contraire, un effort maladroit de littéralité les rend inintelligibles, au point qu'aucun lecteur chinois non initié n'en peut saisir un mot. De plus, les commentaires oraux qui accompagnaient les traductions ont souvent été mêlés, par les scribes ou par les rédacteurs eux-mêmes, au texte proprement dit. Les traductions chinoises des textes bouddhiques n'offrent donc pas à l'indianiste les mêmes commodités que les traductions tibétaines, et il faut bien reconnaître qu'à défaut d'originaux indiens ou de parallèles tibétains (ou même chinois), elles restent dans certains cas pratiquement inutilisables s'il s'agit de serrer les textes de près. Mais, d'autre part, en raison même de leur liberté, on y trouve souvent des interprétations plus explicites qu'en tibétain, et qui nous renseignent sur la manière dont, d'époque en époque, les maîtres indiens comprenaient certains termes cardinaux et les expliquaient à leurs rédacteurs chinois.

§ 2069. Il faut distinguer, toutefois, entre les périodes et les

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

écoles. La tradition chinoise tient compte de trois périodes de traduction :

1° Celle des traductions archaïques (*kou-yi*), des origines au IVe siècle. La terminologie de cette période est imprégnée de taoïsme, le style est gauche, les transcriptions sont approximatives; ces traductions ont souvent été retouchées plus tard;

2° La période des traductions anciennes (*kieou-yi*), représentée principalement par Kumārajīva (401-413) et Paramārtha (546-567). L'interprétation est alors assez libre, le style est coulant, le lecture facile; ces traductions s'adressent à un public étendu, et sont restées jusqu'à nos jours particulièrement appréciées de l'ensemble des lecteurs chinois;

3° La période des traductions nouvelles (*sin-yi*), ainsi nommées par opposition à celles de la période précédente. Ces traductions sont caractérisées par la terminologie qu'introduisirent Hiuan-tsang (645-664) pour les *sūtra* et l'*abhidharma*, Yi-tsing (692-713) pour le *vinaya*, Amoghavajra (723-774) pour le *tantra*. Elles sont d'une rigueur et d'une technicité assez poussées; le style en est peu accessible aux lecteurs chinois non avertis, il s'adresse à des spécialistes; les transcriptions sont strictes et méthodiques; cette période est celle où le bouddhisme chinois serra au plus près les sources indiennes. Ce sont les procédés de cette dernière période qui se rapprochent le plus du système tibétain, sans en atteindre cependant la littéralité. La terminologie de Hiuan-tsang est restée, depuis lors, en usage pour l'Abhidharma, et le système de transcription phonétique instauré par Amoghavajra l'est resté également pour les formules tantriques.

On ne retiendra ci-dessous que quelques-unes des grandes figures de propagandistes et de traducteurs indiens, représentant chacune de ces trois périodes.

§ 2070. **Les traducteurs du IIe siècle ap. J.-C. (Chine du Nord).** Si l'on écarte le «Sūtra en quarante-deux articles» (*Sseu-che-eul tchang king*, n° 784), petit recueil de textes du Petit Véhicule qui passe pour être le plus ancien ouvrage traduit en chinois (Ier siècle ap. J.-C.), mais dont la date est incertaine (l'aspect n'en est pas très archaïque, mais on sait que le texte, tel qu'il existe actuellement, est une réfection datant au plus tôt du IIIe siècle) et les auteurs ou traducteurs sont inconnus (ceux que mentionnent la tradition sont légendaires), la première figure de propagandiste et traducteur étranger qui se présente dans des conditions vraisemblables d'historicité est celle de Ngan Ts'ing, plus connu sous son nom honorifique de Ngan Che-kao. Ses travaux eurent pour centre principal Lo-yang, capitale des Han Postérieurs (25-220), et s'échelonnèrent entre 148 et 170 de notre ère. Ainsi que l'indique la première syllabe de son nom (Ngan, abréviation de Ngan-si, anciennement prononcé An-siăk = Arsak), il aurait été originaire de l'Iran arsacide et même prince héritier de la dynastie régnante; les Parthes arsacides, qui régnèrent d'environ 250 av. J.-C. à 224 ap. J.-C., entretenaient des relations avec la Chine des Han. Tel le Buddha Śākyamuni, Ngan Che-kao

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

aurait renoncé au trône pour se faire moine. Sa biographie s'est encombrée de légendes : ce qu'on peut en retenir, c'est qu'il s'agissait d'un Iranien et non d'un Indien, et qu'il fut le premier en date des grands traducteurs de textes bouddhiques. Très douteuses sont également les attributions de traductions que lui prêtent les hagiographes et les bibliographes. Dans certains catalogues tardifs (fin du VIe siècle), celles-ci s'élèvent jusqu'à 176 ouvrages; dans les éditions actuelles du Canon chinois, 55 traductions figurent sous son nom. Par l'examen interne de ces traductions, et sur la foi de documents antérieurs (IIIe-IVe siècle), la critique moderne ne lui en laisse qu'un nombre très réduit. Le catalogue de Tao-ngan, en 374, en énumérait environ 35, dont 21 subsistent actuellement. Sur ce nombre, grâce à des préfaces ou à des colophons plus anciens, quatre peuvent être attribuées à Ngan Che-kao avec le maximum de vraisemblance; l'aspect linguistique et littéraire en est manifestement archaïque.

L'une traite de pratiques respiratoires, particulièrement intéressantes pour les Chinois parce qu'on les cultivait également dans le taoïsme («Grand Sūtra sur l'attention appliquée à l'inspiration et à l'expiration», *Mahānāpānasmṛti-sūtra,* n° 603); une autre est un recueil de rubriques numériques du Petit Véhicule, avec des définitions et quelques développements sur les pratiques mentales consistant à apaiser l'esprit (*śamatha*) et à méditer sur la vérité (*vipaśyanā :* «Sūtra sur les ensembles et sur les triples et doubles domaines d'extension de la connaissance», *Skandhadhātvāyatana-sūtra,* n° 603); la troisième est une version fragmentaire d'un manuel de Yoga, intitulé «La Terre de la pratique du Yoga» (*Yogācārabhūmi,* n° 607), œuvre de Saṅgharakṣa, un écrivain originaire du Surāṣṭra (Kāthiyāvār actuel) et qui, selon une légende kaśmīrienne de l'école sarvāstivādin, attestée au IVe siècle, passe pour avoir vécu au Gandhāra au temps de Kaniṣka; enfin le «Sūtra de la naissance, due au désir originel de l'homme» (n° 14) est une version du «Grand Sūtra des données causales» (*Mahānidāna-sūtra*), un des textes du *Dīghanikāya* pāli, du *Dīrghāgama* et du *Madhyamāgama* sanskrits, qui traite de la production en consécution (*pratītya-samutpāda*).

Ni dans ces quatre traductions, ni dans d'autres qui peuvent être attribuées à Ngan Che-kao avec moins de certitude, mais avec vraisemblance, il n'y a aucune trace de doctrines du Grand Véhicule.

§ **2071.** Un autre traducteur, contemporain de Ngan Che-kao mais, à en juger d'après son nom, d'origine Yue-tche, Tche Leou-kia-tch'an («Lokakṣema [?] des [Yue-]tche»), aurait également travaillé à Lo-yang dans la deuxième moitié du IIe siècle ap. J.-C. On trouve, parmi les traductions qui lui sont attribuées, des textes du Grand Véhicule. Sa version du «Sūtra de la concentration durant laquelle le[s] Buddha[s] apparai[ssen]t face à face en présence immédiate» (*Pratyutpannabuddhasammukhāvasthitasamādhi-sūtra*), dans lequel il s'agit en particulier du Buddha de l'Ouest, Amita, nous est parvenue en deux recensions (n°s 417 et 418), avec un colophon de 179 ap. J.-C.; mais il n'est pas certain que ces recensions représentent le texte original de Tche Leou-kia-tch'an. Il aurait également traduit, en 185 ou 186,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

un «Sūtra de la concentration héroïque» (*Śūraṃgamasamādhi-sūtra*), lui aussi mahāyāniste; mais cette version est perdue depuis longtemps. On lui attribuait aussi, dès le IVe siècle, des traductions de textes de «Perfection de Gnose» (*Prajñāpāramitā*, n° 224, etc.) et d'autres ouvrages du Grand Véhicule.

D'après des colophons fort anciens, il avait eu pour collaborateur Tchou Fo-cho [ou Tchou Cho-fo] («Fo-cho [ou Cho-fo] de l'Inde»), qui d'après son nom aurait été le premier traducteur d'origine proprement indienne, venu en Chine, où il aurait apporté l'original du «Livre de la concentration héroïque», ainsi qu'un texte de la «Perfection de Gnose en 8.000 [unités de 32 syllabes]» (*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*, § 2110); on ne sait exactement s'il s'agissait de manuscrits matériels ou de textes mémorisés.

Tche Leou-kia-tch'an et Tchou Fo-cho passent pour être les introducteurs du Grand Véhicule en Chine; mais la critique des textes qui leur sont attribués, et des données bibliographiques relatives à ces textes, n'est pas encore assez poussée pour permettre de juger de la valeur de cette tradition.

§ 2072. Les autres propagandistes du bouddhisme à Lo-yang, dans la deuxième moitié du IIe siècle, semblent avoir été pour la plupart originaires de pays autres que l'Inde : Ngan Hiuan («Hiuan de Ngan [-si]»), un Parthe arsacide comme Ngan Che-kao, mais laïc, probablement un marchand établi en Chine; Tche Yao («Yao des [Yue-]tche»), un Yue-tche comme Lokakṣema; K'ang Kiu et K'ang Mong-siang, des Sogdiens (K'ang est pour K'ang-kiu, nom chinois de la Sogdiane, région de Samarkand).

§ 2073. **Les traducteurs du IIIe siècle ap. J.-C. (Chine du Sud).** Après la chute de la dynastie des Han (220 ap. J.-C.), c'est surtout dans le Sud de la Chine que le bouddhisme devait se développer. Les deux principaux traducteurs venus d'Occident à l'époque où la Chine était divisée en Trois Empires (220-280) sont Tche K'ien («K'ien des [Yue-]tche»), qui travailla dans l'Empire de Wou, à Nankin principalement, de 222 à 253, et K'ang Seng-houei («Seng-houei de K'ang [-kiu]»), qui y résida de 247 à 280.

Tche K'ien (aussi appelé Tche Yue) était un laïc, né d'une famille d'origine Yue-tche établie depuis la fin du IIe siècle ap. J.-C. dans la Chine Centrale, au Ho-nan, d'où elle émigra dans le Sud lors des troubles de la fin des Han. Il avait étudié, dans son enfance, à la fois le chinois et les langues de l'Occident; il passait pour connaître six de ces langues. Ses travaux de traduction portèrent surtout sur les textes du Grand Véhicule. Il reprit notamment la recension de la «Perfection de Gnose» (*Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā*, n° 225) que Tche Leou-kia-tch'an avait déjà traduite un demi-siècle plus tôt (n° 224), et donna aussi une première traduction du «Sūtra de l'enseignement de Vimalakīrti» (*Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*, n° 474), un des chefs-d'œuvre (perdu en sanskrit) de la littérature du Grand Véhicule, dont les doctrines à la fois nihilistes et mystiques s'inspirent de la même dialectique paradoxale que les textes de «Perfection de Gnose». Les autres traductions portant le nom de Tche K'ien sont fort nombreuses (une cinquantaine)

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
dans les éditions actuelles du Canon chinois; mais l'attribution n'en est pas toujours sûre. Ce sont en général de petits textes, dont beaucoup sont extraits des *Āgama* ou traitent de folklore. On y relève aussi une version d'un ouvrage sur le paradis de l'Ouest, intitulée «Sūtra d'Amita» (n° 362). D'après certaines sources, une autre recension de ce livre avait déjà été traduite par Tche Leou-kia-tch'an au IIe siècle (n° 361); mais cette traduction est attribuée par d'autres sources soit à Po Yen («Yen des Po» : Po était le nom de la dynastie qui régnait à Kučā), un moine légèrement postérieur à Tche K'ien (il travailla vers 256-259), soit à Tchou Fa-hou («Dharmarakṣa de l'Inde», § 2074), qui travailla à partir de 265; et d'après Mochizuki, spécialiste japonais des doctrines et des textes relatifs à Amita, c'est cette dernière attribution qui serait la plus vraisemblable. C'est donc au IIIe siècle seulement que serait attesté en Chine le culte d'Amita.

Les ancêtres de K'ang Seng-houei étaient des Sogdiens qui, après avoir vécu pendant plusieurs générations en Inde, étaient venus s'installer comme marchands au Tonkin, d'où K'ang Seng-houei, devenu orphelin et moine, arriva à Nankin en 247. Il ne subsiste de lui que les traductions de deux recueils de contes édifiants (*avadāna*, n°^s^ 152, 206).

§ 2074. **Dharmarakṣa.** Parmi les traducteurs de la fin du IIIe et du début du IVe siècle, la figure la plus marquante est Tchou Fa-hou («Dharmarakṣa de l'Inde»), qui travailla de 265 à 313 dans le Nord de la Chine. Ainsi qu'on l'a vu plus haut (§ 2049), ce n'était pas un Indien; il était issu d'une famille d'origine Yue-tche établie à Touen-houang. Ses traductions furent très nombreuses; il en subsiste près d'une centaine. Elles portèrent principalement sur des textes du Grand Véhicule, «Perfection de Gnose» (*Prajñāpāramitā*, n° 222), «Amas de Joyaux» (*Ratnakūṭa*, n° 315, etc.), «Lotus de la Vraie Loi» (*Saddharmapuṇḍarīka*, n° 263), mais aussi sur des ouvrages du Petit Véhicule, extraits des *Āgama* (n°^s^ 47, 50, etc.), manuels de méditation (n°^s^ 611-612, etc.), légende du Buddha : «Développement du Jeu» (*Lalitavistara*, n° 186), «Naissances [antérieures de Śākyamuni]» (*Jātaka*, n° 154), ou encore sur des textes de transition, à mi-chemin entre le Petit et le Grand Véhicule, comme une recension de la «Terre de la pratique du Yoga» (*Yogācārabhūmi*, n° 606; cf. ci-dessus, § 2053, 2057, 2070), augmentée d'un appendice mahāyāniste qui venait d'être ajouté au texte de Saṅgharakṣa par des diascévastes probablement kaśmīriens; on lui attribue aussi la version d'un livre sur Maitreya (n° 349), mais elle n'est pas de lui. Les traductions de Dharmarakṣa sont assez exactes, mais le style chinois en reste maladroit et souvent obscur. C'est à partir de son époque qu'on s'essaya à rendre en vers chinois («blancs», non rimés) les passages versifiés des textes sanskrits.

§ 2075. **Kumārajīva et Buddhabhadra.** Un siècle plus tard, avec Kumārajīva et Buddhabhadra, tous deux de formation kaśmīrienne, et secondés, pour la première fois, par des rédacteurs chinois vraiment lettrés et cultivés, le style des traductions s'améliore sensiblement, et plusieurs des ouvrages traduits par eux se sont intégrés dans le patrimoine littéraire de la Chine et n'ont pas cessé de se lire. Avec eux

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
s'ouvre une ère nouvelle dans l'histoire de la littérature bouddhique chinoise.

§ 2076. Kumārajīva (344-413) était le fils d'un Indien, un brāhmane converti, dont le nom commençait en Kumāra, et qui était venu s'établir à Kučā et avait fini, bien que moine boudhiste, par y épouser une princesse royale nommée Jīvā (Kumārajīva lui-même eut des fils : il semble qu'à son époque la morale monastique ait été assez libre en Asie Centrale). Il entra en religion dès son enfance et, à l'âge de huit ans, sa mère l'emmena faire son noviciat au Kaśmīr, où il eut pour maître un cousin du roi et étudia exclusivement le Petit Véhicule, en particulier les *Āgama* (352-355). Au retour, il s'arrêta à Kašgar, où il fut instruit dans le Grand Véhicule et s'initia à la scolastique de l'école mādhyamika. Il resta ensuite à Kučā, étudiant les Sūtra du Grand Véhicule et le Vinaya des Sarvāstivādin. En 383, Kučā fut conquis par les troupes d'un souverain barbare, qui régnait alors dans le Nord de la Chine. Kumārajīva, âgé déjà de 40 ans, fut emmené tout d'abord (385) à Leang-tcheou, dans le Kan-sou, centre d'activité bouddhique aux portes de la Sérinde. Un savant de sa qualité, riche en prestige religieux et en pouvoirs magiques, représentait pour les néophytes barbares qui guerroyaient alors dans cette région une prise de guerre fort recherchée. En 401, un autre souverain barbare, adepte ardent du bouddhisme, qui s'était établi à Tch'ang-ngan, le fit saisir par une armée; il l'installa en 402 dans la grande métropole chinoise. Avec l'appui de ce souverain et d'un très grand nombre de collaborateurs chinois de premier ordre, Kumārajīva y entreprit de grands travaux de traduction qu'il poursuivit jusqu'à sa mort (413), pendant une dizaine d'années.

§ 2077. Kumārajīva était bilingue (ou plutôt polyglotte), comme l'avait été Dharmarakṣa; tous deux savaient le chinois. Mais les traductions de Kumārajīva furent rédigées à Tch'ang-ngan, le centre de la culture chinoise dans le Nord, et il bénéficia, pour ses travaux, d'appuis et de compétences tels que Dharmarakṣa n'en avait point connu. Ses traductions sont donc bien supérieures à celles de Dharmarakṣa. Leur principal défaut est qu'en raison du nombre de ses collaborateurs (des centaines et même des milliers), et des conditions d'un travail collectif au cours duquel Kumārajīva commentait les textes en même temps qu'il les traduisait, des explications de son cru se sont souvent mêlées aux textes traduits. De plus, propagandiste avant tout, Kumārajīva visait à se faire comprendre et goûter des lecteurs chinois, plus qu'à l'exactitude technique. Sa formation scientifique semble du reste avoir été médiocre, malgré ses prétentions, et il rapportait sans broncher des traditions purement légendaires ou des étymologies abracadabrantes.

§ 2078. Son éducation s'était faite au Kaśmīr, et c'est aussi l'influence kaśmīrienne qui s'exerçait dans les royaumes voisins de la Sérinde où il résida avant de gagner la Chine. On peut donc affirmer que Kumārajīva représente le bouddhisme de tradition kaśmīrienne, tel qu'il l'avait connu dans la seconde moitié du IVe siècle. C'est là un fait qui fut déterminant dans le choix des textes qu'il traduisit, et dont il faut

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
tenir compte également si l'on veut apprécier les informations qu'il apporta en Chine sur l'histoire du bouddhisme et de sa littérature. Les lettrés chinois avec lesquels il se trouvait en contact ne manquèrent pas, en effet, de lui poser des questions d'ordre historique, qui les préoccupaient comme elles ont toujours préoccupé les Chinois. C'est ainsi qu'on lui doit, par exemple, des biographies d'Aśvaghoṣa, de Nāgārjuna, d'Āryadeva (n°s 2046-2048).

§ 2079. Il n'est du reste pas absolument certain qu'il soit l'auteur de ces biographies. On conserve actuellement une cinquantaine de traductions attribuées à Kumārajīva. Ce nombre est supérieur d'une quinzaine à celui que donnait la première bibliographie de ses œuvres, établie au début du VIe siècle. Mais le nom de Kumārajīva était revêtu en Chine d'un grand prestige, et les bibliographes tendaient à lui attribuer des ouvrages qui n'étaient pas de lui. De la fin du VIe à la fin du VIIe siècle, on voit ce nombre augmenter dans les catalogues du Canon régulièrement : il dépasse la centaine dans un catalogue de 695 ap. J.-C. Si l'on s'en tient aux traductions dont l'attribution à Kumārajīva est attestée de la manière la plus sûre, on peut constater que ses préférences allaient au Grand Véhicule et, dans celui-ci, aux textes de «Perfection de Gnose» (*Prajñāpāramitā*) et à la scolastique qui se rattachait à ces textes. C'est ainsi qu'on lui doit des versions de quatre recensions de la «Perfection de Gnose» : recension en 25.000 (*Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā*, n° 223) et en 8.000 (*Aṣṭasāhasrikā-pr.*, n° 227) unités de 32 syllabes, bréviaire dit «Coupant comme le diamant» (*Vajracchedikā-pr.*, n° 235), recension très condensée dite du «cœur» ou essence (*Pr.-hṛdaya*, n° 245).

On lui doit surtout une traduction (abrégée à la fin) de l'énorme commentaire de la première de ces recensions, intitulée en chinois «Traité de la Grande Perfection de Gnose» (*Mahāprajñāpāramitopadeśa*, n° 1509), et qui constitue une véritable encyclopédie du bouddhisme du Grand Véhicule (§ 2130). Cet ouvrage, un des plus précieux que nous ait conservé la tradition chinoise, était attribué par Kumārajīva lui-même à Nāgārjuna ; mais ce n'était là qu'une tradition légendaire, qui devait avoir cours du temps de Kumārajīva au Kaśmīr ou dans le Nord-Ouest de l'Inde, où il est probable que l'ouvrage avait été composé par des auteurs anonymes. On relève aussi, parmi les ouvrages que traduisit Kumārajīva, trois autres traités dont l'attribution à Nāgārjuna est plus vraisemblable (*Madhyamaka-śāstra*, n° 1564 ; *Śataka-śāstra*, n° 1569 ; *Dvādaśamukha-śāstra*, n° 1568 ; cf. § 2137), ainsi que «l'Enseignement de Vimalakīrti» (*Vimalakīrti-nirdeśa*, n° 475), le «Lotus de la Vraie Loi» (*Saddharmapuṇḍarīka*, n° 262), l'«Ornementation de la Contrée bienheureuse», paradis du Buddha Amita (*Sukhāvatīvyūha*, n° 366), mais aussi des ouvrages du Petit Véhicule comme la «Démonstration de la Vérité» de Harivarman (*Satyasiddhi-śāstra*, n° 1646, cf. § 2147), un recueil de contes, «L'ornement des Sūtra» (*Sūtrālaṃkāra*), appelé aussi «Recueil d'apologues» (*Dṛṣṭāntapaṅkti*) ou encore «L'illustration des faits et gestes» (*Kalpanāmaṇḍitikā*, n° 201), dû à Aśvaghoṣa ou à Kumāralāta, ou comme le Vinaya de l'école sarvāstivādin (n° 1435). Il co[illegible]pila, à l'usage de ses disciples chinois, des manuels de Yoga (n°s 613-614,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

616-617), où sont cités beaucoup de textes anciens. Il traduisit aussi un «Sūtra de l'Éveil (*bodhi*) de Maitreya», d'après un original probablement sérindien (n° 456). L'œuvre essentielle de Kumārajīva reste d'avoir fait connaître en Chine, tant par ses traductions que par l'enseignement oral dont il les accompagna, la scolastique de l'école mādhyamika.

§ 2080. Buddhabhadra (359-429) accomplit à la même époque que Kumārajīva une œuvre considérable de traduction et de propagande, mais dans la Chine du Sud, où régnait alors la dynastie nationale des Tsin orientaux (317-420), dont la capitale était Nankin. C'était un Indien dont la famille, originaire de Kapilavastu, s'était établie pour des motifs commerciaux à Nagarahāra (Jelālābād, dans l'Afghanistan actuel), et qui après son ordination avait été lui-même s'installer au Kaśmīr, où il fut le disciple de Buddhasena, auteur d'un manuel de Yoga bouddhique intitulé «La Terre de la pratique du Yoga» (*Yogācārabhūmi*, § 2053). Dans les premières années du ve siècle (401-404), un moine du Kansou, Tche-yen, fut lui aussi l'élève de Buddhasena au Kaśmīr; il en ramena en Chine Buddhabhadra, pour l'aider à traduire l'ouvrage de leur maître et d'autres textes sanskrits (§ 2053). Ils arrivèrent vers 410 à Tch'ang-ngan, où ils furent mal reçus par les disciples chinois de Kumārajīva, lesquels voyaient d'un œil jaloux un concurrent possible de leur patron. Buddhabhadra fut invité dans la Chine du Sud par Houei-yuan (334-416), un moine chinois très influent qui dirigeait alors au mont Lou (le Kou-ling moderne, lieu de villégiature estivale, dans le Kiang-si) une école bouddhique florissante et exerçait une sorte de patriarcat sur tout le bouddhisme chinois. Buddhabhadra y traduisit (vers 412) le traité de Buddhasena (qui porte actuellement, par suite d'une confusion due aux bibliographes chinois, le titre erroné de «Sūtra du *dhyāna* de Dharmatrāta» : n° 618); puis il gagna Nankin où, de 413 jusqu'à sa mort survenue en 429, il traduisit d'autres textes, notamment : le code disciplinaire de l'école mahāsāṅghika (*Mahāsāṅghika-vinaya*, n° 1425), d'après un manuscrit que Fa-hien venait de rapporter de Pāṭaliputra (§ 2054); le «Sūtra de la mer de la concentration consistant à commémorer le Buddha» (*Buddhānusmṛtisamādhisāgara-sūtra*, n° 643), manuel de contemplation et de vision des Buddha, avec ou sans icone; le «Sūtra de l'Ornementation fleurie» (*Avataṃsaka-sūtra*, aussi appelé *Gaṇḍavyūha*, § 2112), un ouvrage mahāyāniste très développé dont c'est là la première version chinoise; et d'autres textes du Grand Véhicule, parmi lesquels une brève recension du «Sūtra du Grand Parinirvāṇa» (*Mahāparinirvāṇa-sūtra*, n° 376), développement mahāyāniste de la métaphysique buddhologique, dont les doctrines firent un bruit considérable en Chine, car le Buddha y était présenté comme une sorte d'*ātman* suprême inné dans tous les êtres, ce qui impliquait la possibilité pour les damnés par prédestination (*icchantika*) eux-mêmes de devenir Buddha (§ 2114). Un manuscrit de ce texte avait été rapporté de Pāṭaliputra par Fa-hien, et c'est avec lui que Buddhabhadra le traduisit à Nankin en 417.

§ 2081. **Traduction des ouvrages canoniques du Petit Véhicule (Ve siècle).** Comme on l'a vu ci-dessus, les premiers codes complets de la discipline monastique (*Vinaya*), celui des Sarvāstivādin et

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

celui des Mahāsāṅghika, ne furent traduits en chinois qu'au début du ve siècle, le premier par Kumārajīva à partir de 404, le deuxième par Buddhabhadra à partir de 416. Le *Vinaya* des Dharmaguptaka avait été traduit dès 408 par Buddhayaśas, un moine kaśmīrien, adepte de cette école. Celui des Mahīśāsaka le fut en 424-426 par un autre moine kaśmīrien, Buddhajīva, lui aussi adepte de l'école du texte qu'il traduisait, ce texte ayant été rapporté de Ceylan par Fa-hien. Le *Vinaya* des Mūlasarvsātivādin, le plus développé et le plus tardif de tous, ne devait suivre qu'au début du viie siècle (§ 2124).

§ 2082. C'est également à cette époque que fut traduite la Corbeille hīnayāniste des Sūtra, avec ses quatre «Traditions» sanskrites (*Āgama*), correspondant aux quatre premiers «corps» (*Nikāya*) des écritures pāli : la Tradition des *sūtra* «longs» (*Dīrghāgama*), celle des *sūtra* «moyens» (*Madhyamāgama*), celle des «mélanges» (*Saṃyuktāgama*) et celle des *sūtra* traitant de rubriques numériques, classées par «un et plus» (*Ekottarāgama*). Les versions chinoises de ces quatre collections (la cinquième collection pāli, celle des «menus» textes, *Khuddakanikāya*, ne semble pas avoir eu de parallèle sanskrit) furent rédigées au début du ve siècle par les traducteurs suivants : celle du *Dīrghāgama* par Buddhayaśas (413 ap. J.-C., n° 1); celle du *Madhyamāgama* par les moines kaśmīriens Saṅgharakṣa et Saṅghadeva (397-398, n° 26), dont le premier récita le texte sanskrit, tandis que le second le traduisit oralement en chinois; celle du *Saṃyuktāgama* par Guṇabhadra (436-443, n° 99), un moine de l'Inde Centrale, qui utilisa un manuscrit apporté de Ceylan par Fa-hien (en 413) ou par Guṇabhadra lui-même (en 436); celle de l'*Ekottarāgama* par Saṅghadeva (397-398, n° 125). Il semble que, pour le *Madhyamāgama* et l'*Ekottarāgama*, Saṅghadeva se soit servi de versions antérieures dues à un moine tokharien, Dharmanandin (384-391), qui en avait lui aussi récité le texte original; mais ces versions sont aujourd'hui perdues. Aucune de ces versions chinoises ne repose sur des originaux pāli; la recension utilisée pour l'*Ekottarāgama* avait été établie dans le nord-ouest de l'Inde (ou en Sérinde) et contenait de nombreuses additions mahāyānistes.

§ 2083. Antérieurement à ces traductions complètes des quatre *Āgama*, beaucoup de fragments de ceux-ci avaient été traduits, dès le iie siècle de notre ère. Il n'en reste pas moins remarquable qu'il ait fallu attendre plus de deux siècles pour que les bouddhistes chinois eussent enfin accès à l'ensemble de ces textes, dont l'importance est comparable pour le bouddhisme à celle des Évangiles pour le christianisme. Ils ne devaient du reste jamais connaître en Chine une diffusion considérable; la version du *Madhyamāgama*, par exemple, est rédigée en un style si raboteux et si obscur que les lecteurs chinois ne purent que se détourner d'un tel texte, qui leur restait pratiquement inintelligible. Les versions complètes des Vinaya avaient été, elles aussi, précédées de versions fragmentaires, notamment de Pénitentiels divers (*Prātimokṣa*); dans ce cas, le retard des traductions complètes peut s'expliquer par le fait qu'avant le début du ve siècle les communautés monastiques étaient restées en Chine trop rudimentaires pour avoir besoin de codes disciplinaires très détaillés. C'est le Vinaya de Dharmaguptaka qui eut en

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Chine le plus de succès pratique, peut-être parce que la version chinoise en est plus claire et plus lisible que celle des Vinaya des autres écoles.

§ 2084. La Corbeille de l'Abhidharma (la scolastique) du Petit Véhicule fut, elle aussi, l'objet de travaux de traduction massifs à cette époque. L'Abhidharma des Sarvāstivādin, celle des écoles de langue sanskrite qui s'était constitué la littérature scolastique la plus considérable, fut en partie traduit à la fin du IVe et au début du Ve siècle; ces travaux furent favorisés par les rapports étroits qui s'étaient établis alors entre la Chine et le Kaśmīr, où cette école avait son centre. Le traité fondamental, la «Systématisation du savoir» (*Jñānaprasthāna*) de Kātyāyana (ou Kātyāyanīputra), fut traduit dès 383 par Saṅghadeva, et sa «Grande Exégèse» (*Mahāvibhāṣā*) le fut un peu plus tard (437-439), avec beaucoup d'autres traités de cette école ou d'autres écoles hīnayānistes. Il est curieux que le «Trésor de la scolastique» (*Abhidharmakośa*), très commode mise au point critique de la scolastique des Sarvāstivādin, n'ait été traduit qu'en 563, bien que l'auteur auquel il est attribué, Vasubandhu, soit généralement considéré comme ayant vécu au IVe siècle. Peut-être cette date est-elle trop haute, ou l'attribution est-elle controuvée (cf. § 2087, 2135).

§ 2085. Introduction de l'école Yogācāra. On sait que Vasubandhu passe pour s'être converti au Grand Véhicule sous l'influence de son frère Asaṅga, lui-même élevé à l'origine dans la doctrine Sarvāstivādin, et qu'à ces deux frères est attribuée la fondation de l'école d'Abhidharma connue sous le nom d'école épistémologique (ou gnoséologique, *vijñānavādin*) ou encore, d'après le titre de son principal ouvrage, sous celui d'école de la pratique du Yoga (*yogācāra*) ou des praticiens du Yoga (*yogācārya*). Cette école, dont les origines semblent remonter au IVe siècle ap. J.-C. (Peri), relevait du Grand Véhicule, mais se rattachait par de nombreux liens à l'Abhidharma des Sarvāstivādin.

Elle reconnaissait comme autorités scripturaires un certain nombre de *sūtra* dont quelques-uns avaient évidemment été composés par ses adeptes. Ces *sūtra* commencèrent à être traduits en chinois, partiellement ou complètement, dès le milieu du Ve siècle, ainsi le «Sūtra du déliement des nœuds» (ou «de l'explication des mystères», *Saṃdhinirmocana-sūtra*), le «Sūtra de la descente à Ceylan» (*Laṅkāvatāra-sūtra*), le «Sūtra de la prédication de la princesse divine Śrīmālā» (*Śrīmāladevisiṃhanāda-sūtra*), tous trois traduits par Guṇabhadra peu avant 443 (nos 670, 678, 353).

Les traités d'Abhidharma proprement dits (*śāstra*) de l'école furent, eux aussi, introduits en Chine dès le Ve siècle. Des versions partielles du traité intitulé «Les Terres des Bodhisattva» (*Bodhisattvabhūmi*) furent données vers 415 et 431 par Dharmakṣema (n° 1581) et Guṇavarman (n° 1582). Mais c'est au début du VIe siècle, avec Ratnamati et Gautama Prajñāruci (tous deux de l'Inde Centrale) et Bodhiruci (de l'Inde du Nord), qui traduisirent à partir de 508 ap. J.-C. les traités de Vasubandhu commentant le «Sūtra des Dix Terres» (*Daśabhūmika-sūtra*, n° 1522), le «Lotus de la Vraie Loi» (*Saddharmapuṇḍarika-sūtra*, nos 1519-1520), le «Sūtra d'Amitāyus» (*Amitāyuḥ-sūtra*,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

n° 1524), la «Perfection de Gnose qui coupe comme le diamant» (*Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*, n° 1511), ainsi que son traité original «La Vingtaine» (*Viṃśakā, Viṃśatikā*, n° 1588), et avec leur contemporain Buddhaśānta, auteur (en 531) d'une première version de la «Somme du Grand Véhicule» d'Asaṅga (*Mahāyānasaṃgraha*, n° 1592), que la scolastique du Vijñānavāda connut en Chine une diffusion massive. Et cette diffusion s'accentua, dans la seconde moitié du même siècle, avec Paramārtha qui fut le véritable fondateur de cette école en Chine, non seulement par ses traductions, mais surtout par les commentaires oraux ou écrits dont il accompagna ses traductions.

§ 2086. **Paramārtha.** Issu d'une famille de brâhmanes d'Ujjayanī (Ujjain dans l'Inde Centrale), Paramārtha (500-569) arriva en Chine en 546 du Bnam (Fou-nan, bas Cambodge) où il était allé prêcher la Loi, avec 240 liasses (*pustaka*) de manuscrits sanskrits dans son bagage. Il mena une vie errante dans la Chine du Sud, alors troublée par des désordres intérieurs, et traduisit en divers lieux, principalement à Nankin et à Canton, jusqu'à sa mort survenue dans cette dernière ville en 569, une soixantaine d'ouvrages dont il subsiste environ une moitié. C'était un savant de qualité, le meilleur qui fût venu de l'Inde en Chine jusque-là; mais il ne sut évidemment jamais assez de chinois pour rédiger lui-même ses traductions et, quoique ses rédacteurs chinois fussent de bons lettrés, ils étaient de leur côté trop ignorants du sanskrit pour bien distinguer, dans l'enseignement de leur maître, ce qui était traduction proprement dite de ce qui était interprétation personnelle. Les explications de Paramārtha se trouvent donc souvent confondues avec les textes qu'il traduisit, et l'on se demande parfois, devant certains des ouvrages qui portent son nom, s'il s'agit de véritables traductions ou d'exposés explicatifs, notés par ses auditeurs chinois; dans beaucoup de cas, cependant, les commentaires oraux de Paramārtha avaient été mis par écrit indépendamment de ses traductions. Ces commentaires formaient une littérature considérable, dont il ne subsiste plus que quelques bribes, car l'école de Hiuan-tsang devait, au VIIe siècle, les faire disparaître comme étant périmées. Cette perte est d'autant plus regrettable que Paramārtha était bien informé des doctrines qui avaient eu cours en Inde avant son départ pour l'Extrême-Orient, dans la première moitié du VIe siècle. Il semble avoir connu surtout les interprétations de l'école Vijñānavādin qui avait alors son centre à Valabhī (dans le Kāthiyāvār actuel), et dont le représentant le plus illustre fut Sthimarati (*ca.* 470-550). Un siècle plus tard, Hiuan-tsang recueillit au contraire les interprétations de l'école de Nālandā (près de Rājagṛha), où l'on suivait la tradition de Dharmapāla, un maître originaire de Kāñjīpura (région de Madras) qui avait enseigné à Nālandā vers le milieu du VIe siècle. Il semble que les doctrines et les textes de l'école Vijñānavādin aient subi à Nālandā, entre le VIe et le VIIe siècle, une révision systématique dont on relève des indices en comparant les traductions de Hiuan-tsang à celles de Paramārtha.

§ 2087. Celles-ci se composent principalement de textes de l'école Vijñānavādin, parmi lesquels figurent en premières versions chinoises

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
«La Trentaine» (*Triṃśikā*, n° 1589) et «La discrimination du milieu et des extrêmes» (*Madhyāntavibhāga* [ou *vibhaṅga*], n° 1599), de Vasubandhu, dont Paramārtha traduisit aussi, de 563 à 567, le «Trésor de la scolastique» (*Abhidharmakośa*, n° 1559), somme des doctrines de l'école Sarvāstivādin (§ 2135); il avait joint à cette dernière traduction un très long commentaire, qui a disparu. Il dicta aussi une biographie de Vasubandhu (n° 2049).

Le but primordial de sa venue en Chine semble avoir été de traduire le «Traité des dix-sept Terres» (*Saptadaśabhūmi-śāstra*), ou «Traité des Terres de la pratique du Yoga» (*Yogācārabhūmi-śāstra*), somme monumentale des doctrines de l'école Vijñānavādin (§ 2142). C'est à cette traduction qu'il s'était attaqué avant toute autre, aussitôt après son arrivée en Chine, en 550. Mais les vicissitudes de son séjour ne lui permirent pas de la poursuivre, et il n'en rédigea que cinq rouleaux de texte chinois, se rabattant ensuite sur des ouvrages moins considérables. Ce début de traduction ne nous est pas parvenu, mais il existait encore du temps de Hiuan-tsang, et c'est pour se procurer et pour étudier sur place le texte original du «Traité des dix-sept Terres» que Hiuan-tsang devait partir pour l'Inde vers 627, comme on l'a vu ci-dessus (§ 2057).

§ 2088. **Le Tantra.** Au début de l'époque des T'ang (618-907), les plus grands traducteurs furent des Chinois qui étaient allés s'instruire du sanskrit dans l'Inde, en particulier Hiuan-tsang et Yi-tsing (§ 2057-2060, 2062), dont le premier traduisit surtout des Sūtra et des Śāstra philosophiques, principalement ceux de l'école Vijñānavādin dont il était lui-même adepte, et le second des textes de Vinaya de l'école des Mūlasarvāstivādin. C'est à cette époque que l'influence de l'Inde s'exerça le plus profondément sur le bouddhisme chinois; les traductions se firent de plus en plus exactes (§ 2069), la pensée se plia strictement aux schèmes de la scolastique contemporaine de l'Inde et, chez les spécialistes, elle prit un tour technique qui ne laissait plus de jeu aux interprétations syncrétisantes. Mais, dès le VIIIe siècle, une réaction du génie national se produisit, et l'on vit peu à peu l'école dite du Dhyāna, qui était en réalité une résurgence de la vieille veine taoïste, l'emporter sur les autres écoles bouddhiques, avant de se fondre à son tour dans le confucianisme, dont une renaissance commença à se dessiner vers la fin de la dynastie. On peut dire que, depuis lors, le bouddhisme suivit en Chine ses voies propres, dont l'une fut celle de l'école du Dhyāna, syncrétisée avec les religions nationales, et dont une autre fut celle du Tantra, lui aussi assimilé à l'occultisme indigène, tandis que le fidéisme du culte d'Amita, avec ses mythes paradisiaques, ne devait jamais cesser de séduire les foules.

§ 2089. Le Tantra, c'est-à-dire en gros la magie, avait de tout temps, en Inde aussi bien qu'en Chine, joué un certain rôle dans le bouddhisme, bien que celui-ci eût souvent tenté de s'en dégager. Des formules magiques, *mantra, dhāraṇī, vidyā*, avaient été traduites ou transcrites en chinois dès les premiers temps (IIIe siècle ap. J.-C.), et les cercles magiques, ou *maṇḍala*, étaient connus en Chine au début du IVe siècle; les arts magiques furent même une des raisons essen-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

tielles des premiers succès du bouddhisme en Extrême-Orient, surtout auprès des barbares qui envahirent le Nord de la Chine au cours du moyen âge.

En Inde même, l'emprise du Tantra sur le bouddhisme semble s'être accentuée de plus en plus, à partir du milieu du VIIe siècle. A ce moment, on voit surgir en Chine une série de traducteurs spécialisés dans la littérature tantrique. En 655 Puṇyodaya, un moine originaire de l'Inde Centrale, et qui avait voyagé au Tokhārestan et à Ceylan, arriva en Chine avec une collection de manuscrits sanskrits aussi volumineuse, d'après ses biographes, que celle qu'y avait rapportée Hiuan-tsang dix ans plus tôt. Peu soucieux de protéger à la cour un rival éventuel, Hiuan-tsang le fit, dit-on, envoyer en mission au Cambodge (Tchen-la) et s'appropria ses manuscrits; et c'est tout juste si, pendant les deux années qu'il passa en Chine, Puṇyodaya réussit à traduire trois ouvrages, parmi lesquels l'«Octuple Cercle» (*Aṣṭamaṇḍalaka-sūtra*, n° 486) et le «Sūtra d'Āṭānāṭi» (*Āṭānāṭika-sūtra*, version perdue), un des rares textes tantriques qui figurent dans le Canon du Petit Véhicule; ce choix confirme les données biographiques selon lesquelles il était spécialisé dans le Tantra. Quelques années plus tard, Wou-hing, un moine chinois qui se trouvait en Inde en même temps que Yi-tsing (685), y notait que la «doctrine des *mantra*» était à la mode dans toute l'Inde, et que c'était là une nouveauté. A la même époque, comme on va le voir (§ 2091-2093), c'est à Nālandā, centre du bouddhisme savant et de la scolastique, que se forment des spécialistes du Tantra comme Śubhakarasiṃha et Amoghavajra. Yi-tsing lui-même avait reçu dans ce monastère l'enseignement des *vidyā*, et l'on relève une quinzaine de textes tantriques parmi les traductions qu'il rédigea après son retour en Chine. Il avait même songé, lorsqu'il était à Nālandā, à entreprendre à fond l'étude et la diffusion en Chine des écritures tantriques, constituées en «corbeille» canonique (*Vidyādhara-piṭaka*) et qui, dit-il, n'étaient pas encore connues en Chine sous cette forme; il n'y avait renoncé que par crainte de ne pouvoir mener de front cette tâche et ses études de Vinaya. On a de lui des traductions tantriques (n°s 985, 1182, etc.) où les *dhāraṇī* sont divinisées sous le nom de «reines de science» (*vidyārājñī*). C'est exactement de son temps (en 684) que le Tantra bouddhique fait son apparition dans l'épigraphie de Śrīvijaya [Sumatra] (Cœdès), et c'est aussi du milieu du VIIe siècle que les indianistes (Bhattacharyya), utilisant des sources toutes différentes, datent le développement en Inde d'un Tantra associé au monastère de Nālandā et à la scolastique de l'école Yogācāra, dont ce monastère était alors le centre principal. C'est également vers cette époque que le Tantra commença à se manifester dans le bouddhisme de Birmanie (Duroiselle).

§ **2090.** Les répercussions de ce mouvement ne tardèrent pas à se faire sentir en Chine. Ce furent des maîtres de Tantra indiens, arrivés peu d'années après la mort de Yi-tsing, qui portèrent à son apogée la diffusion en Chine de la littérature tantrique, sous la forme épurée dons l'avaient revêtue au siècle précédent les bouddhistes de l'Inde. Les principaux de ces maîtres furent Śubhakarasiṃha, Vajra-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
bodhi et Amoghavajra, dont les biographies, telles qu'elles nous sont parvenues en chinois, ne sont malheureusement pas exemptes d'éléments contradictoires ou légendaires.

§ 2091. Śubhakarasiṃha (637-735), né d'une famille royale originaire du Magadha qui avait été s'installer dans l'Oḍra (Oṛīsā) à la suite de troubles dynastiques survenus dans son pays d'origine (vers la fin du VIIIe siècle, un roi de l'Oṛīsā portait encore le nom de Śubhakara), fut initié au Tantra dans sa jeunesse, à Nālandā, par un maître d'une longévité fabuleuse, Dharmagupta, spécialisé dans la «doctrine des *dhāraṇī*, du Yoga et des trois mystères (*guhya*)». Dharmagupta était, d'après certaines sources (§ 2314), le fondateur de l'école des Dharmaguptaka et l'instituteur d'une Corbeille des formules magiques (*dhārāṇīpiṭaka*). Ce fut lui, racontait-on, qui envoya Śubhakarasiṃha en Chine; il y arriva en 716 par le Kaśmīr, l'Uḍḍiyāna et le Tibet, qu'il traversa avec des marchands. Il traduisit à Tch'ang-ngan une trentaine d'ouvrages, tous tantriques, en particulier le «Sūtra du Grand Vairocana» (*Mahāvairocana-sūtra*, n° 848), une des principales autorités de l'école. Śubhakarasiṃha le traduisit en 724 et 725, à l'âge de quatre-vingt-huit ans, dix ans avant sa mort. Un long et précieux commentaire en fut composé en même temps par son plus brillant élève chinois, Yi-hing (683-727), qui y incorpora les explications orales de Śubhakarasiṃha (n° 1796).

§ 2092. Vajrabodhi (671-741), lui aussi fils d'un roi, mais de l'Inde Centrale, ou encore, selon d'autres sources, fils d'un brâhmane du Malaya, dans l'Inde du Sud, fit lui aussi son noviciat à Nālandā où, d'après l'un de ses biographes, il entra à l'âge de neuf ans, reçut l'ordination plénière à dix-neuf ans et résida jusque vers 698. Il voyagea également dans l'Inde de l'Ouest (685-688), puis se rendit dans l'Inde du Sud (701-708), où il étudia le Tantra. De là, naviguant par Ceylan et Sumatra (où le tantrisme était alors en plein essor), il gagna à bord d'un bateau persan la Chine où il débarqua en 719 et mourut en 741, après avoir traduit, à Lo-yang et à Tch'ang-ngan, une vingtaine d'ouvrages, tous tantriques.

§ 2093. Amoghavajra (705-774) semble être né à Ceylan; mais sa famille n'en était pas originaire, bien que les sources diffèrent sur sa véritable origine. Les unes la font venir de l'Inde du Nord, d'autres de l'Asie Centrale; d'après son biographe le plus récent (Chou Yi-liang), elle aurait été de Samarkand. De Ceylan, qui semble bien avoir été alors un centre de Tantra bouddhique, il suivit dès son enfance, vers l'âge de dix ou de quinze ans, un de ses oncles (ou, plus probablement, Vajrabodhi lui-même, qu'il aurait rencontré à Java vers 717), et se rendit en Chine, où tout d'abord il seconda Vajrabodhi dans ses travaux de traduction. Après la mort de Vajrabodhi (741), il retourna à Ceylan pour y chercher des manuscrits. Il y reçut, dit-on, les enseignements d'un maître de Tantra légendaire, appelé Nāgabodhi ou Nāgajñāna, ou encore Samantabhadra; d'après certaines sources, il aurait alors visité l'Inde continentale, mais le fait est improbable. Il regagna la Chine en 746, y rapportant de Ceylan une centaine (ou même

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

plusieurs centaines) d'ouvrages tantriques en sanskrit, qu'il avait fait chercher dans l'île avec l'aide du roi et dont il traduisit jusqu'à sa mort plus de 80, parmi lesquels (en 753) le «Sūtra du Yoga du Sinciput de Diamant» (*Vajroṣṇīṣayoga-sūtra,* n° 865), une des autres grandes autorités scripturaires du tantrisme bouddhique de ce temps.

Élevé en Chine dès son adolescence, Amoghavajra savait bien le chinois. Il fut encouragé et soutenu par la cour des T'ang, qui appréciait ses doctrines similaires à celles du taoïsme, la somptuosité de sa liturgie, ses talents magiques, ses connaissances astrologiques. Son œuvre de traducteur est très abondante. C'est lui aussi qui fixa un système d'équivalences phonétiques très strictes pour la transcription en chinois des formules tantriques, qu'il importait de prononcer avec une exactitude rigoureuse si l'on voulait qu'elles fussent efficaces. Il fut l'un des plus féconds et le dernier des grands propagandistes et traducteurs indiens en Chine.

§ 2094. Le manuscrit du «Sūtra du Grand Vairocana» (en chinois «Sūtra du Grand Soleil»), que Śubhakarasiṃha traduisit en 724 et 725, avait été recueilli dès la deuxième moitié du VIIe siècle par Wou-hing, un moine chinois (né en 630) qui se trouvait en Inde au temps de Yi-tsing, entre 673 et 685 environ, et y mourut au moment où il s'apprêtait à rapporter en Chine la collection de textes sanskrits qu'il y avait constituée. Ces textes avaient été récupérés par les soins du gouvernement chinois et déposés dans un monastère de Tch'ang-ngan, où Śubhakarasiṃha les trouva.

On a vu ci-dessus (§ 2089) que Wou-hing avait été frappé de la diffusion générale, et alors nouvelle, disait-il, du Tantra parmi tous les bouddhistes de l'Inde à ce moment. Il semble que cette diffusion n'ait guère commencé avant le milieu du VIIe siècle; Hiuan-tsang, qui parcourut toute l'Inde entre 629 et 645, n'observa rien de pareil, et Atikūṭa, qui traduisit en 653 et 654 une grande collection de textes tantriques, ne connaissait pas encore le «Sūtra du Grand Vairocana». Wou-hing avait résidé à Nālandā (c'est là que le vit Yi-tsing); d'autres indices encore portent à croire que ce célèbre *sūtra* a pu être composé dans la deuxième moitié du VIIe siècle à Nālandā, quelles que soient les légendes qui se formèrent très vite autour de son origine.

§ 2095. Le «Sūtra du Grand Vairocana» (*Mahāvairocana-sūtra*), ainsi que les autres textes apparentés qui furent traduits à la même époque par les trois maîtres de Tantra ci-dessus mentionnés, représentent une forme très particulière du Tantra, un Tantra épuré, spiritualisé, sublimé, où la magie devient symbole, et d'où les éléments «de gauche» sont éliminés avec un soin jaloux. De ces éléments, il ne subsiste quelques résidus que dans le Tantra bouddhique du Japon, qui doit les tenir de la Chine; dans les textes chinois eux-mêmes (du moins dans ceux de ces textes qui furent admis dans le Canon, lequel était soumis au contrôle de l'État et donc à la censure de la pudibonderie confucianiste : et il n'en subsiste guère d'autres), on cherche vainement, par exemple, la moindre allusion à des pratiques érotiques. Le Tantra s'y trouve haussé sur le plan d'une métaphysique où se mêlent les doctrines de l'école Vijñānavādin et celles de l'école Mādhya-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
mika, comme dans la scolastique syncrétique du bouddhisme indien tardif, celle qui devait s'implanter au Tibet un peu plus tard, là aussi associée au Tantra.

Le but que ces textes assignent à l'adepte n'est pas d'obtenir d'heureux effets d'ordre matériel, santé, sécurité, pluie féconde, succès à la guerre, etc.; il est la délivrance spirituelle, l'Éveil (*bodhi*). C'est par un processus analogue que le bouddhisme s'était efforcé de spiritualiser le Yoga, en mettant l'accent sur les pratiques psychologiques de cette discipline, au détriment de ses éléments physiologiques. Dans les exercices respiratoires, par exemple, ce n'est pas le réglage du souffle en lui-même qui est désigné comme essentiel; c'est l'attention consciente appliquée à la respiration (*ānāpāna-smṛti*), et les réflexions qu'elle suggère pour la compréhension des vérités bouddhiques. De même, dans le «Sūtra du Grand Vairocana», l'oblation d'offrandes dans le feu (*homa*) n'est plus qu'un symbole de la combustion des passions par la connaissance, et le sacrifice concret doit s'accompagner d'une méditation sur l'identité du feu, du sacrifiant et de la divinité, puis sur l'identité universelle. Ici comme là, on voit à l'œuvre cette tendance à l'épuration spiritualisante qui, depuis les origines, avait toujours caractérisé le bouddhisme.

Mais si, dans le Yoga bouddhique, cette transposition remonte à haute époque, elle ne semble guère apparaître, dans le cas du Tantra, avant le VIIe siècle, et les textes traduits en chinois au début du VIIIe apportent sur elle un témoignage d'autant plus important qu'à ces textes, importés au Japon par les pèlerins du VIIIe et du IXe siècle, se rattache la tradition, encore vivante, de l'école japonaise dite du Tantra ou des Mantra (*Mikkyō, Shingon*). Mais, tandis qu'au Japon cette école a pris rang parmi les autres sans nuire à la perpétuation (un peu superficielle au reste) du bouddhisme, on ne saurait nier qu'en Chine comme en Inde l'irruption du tantrisme ait contribué à la déchéance de cette religion, malgré l'effort accompli *in extremis* par les grands scolastiques indiens du VIIe et du VIIIe siècle pour neutraliser le Tantra en lui imposant une superstructure idéologique.

§ 2096. **Les derniers traducteurs.** En même temps que le bouddhisme s'éteignait dans son pays d'origine, il subissait en Chine, dès le IXe siècle, de graves revers qui, joints aux troubles politiques, interrompirent l'afflux des traducteurs indiens (§ 2066). Le premier siècle de la dynastie des Song (960-1279) en vit revenir un certain nombre, dont la biographie est mal connue; on ne sait à peu près rien des motifs qui les poussèrent à quitter l'Inde. De beaucoup d'entre eux, on ne connaît que le nom; il ne sera question ici que de ceux sur lesquels on possède quelques données biographiques.

Un bureau officiel de traduction des textes bouddhiques fut institué en 982 par le gouvernement des Song à Pien-leang, leur capitale (K'ai-fong dans le Ho-nan); il fonctionna pendant à peu près un siècle. Le personnel chinois en était nombreux, mais peu compétent. On s'efforça bien d'organiser pour lui un enseignement du sanskrit, et l'on publia à cet effet des manuels d'écriture et de grammaire sanskrites (comme la «Source de l'écriture indienne», *T'ien-tchou tseu yuan*, compilé par

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Dharmapāla [§ 2098] et son élève chinois Wei-tsing en 1035); mais les résultats semblent avoir été médiocres. De leur côté, les traducteurs indiens n'eurent pas le temps ou la patience d'apprendre suffisamment le chinois, de sorte que les traductions de cette époque sont en général de piètre aloi.

§ 2097. Les premiers de ces traducteurs furent Fa-t'ien (Dharmadeva?), T'ien-si-tsai (dont le nom sanskrit lui-même n'est pas connu : il devait commencer par Deva-) et Che-hou (Dānapāla?). Ces deux derniers arrivèrent à Pien-leang ensemble, en 980. T'ien-si-tsai était un moine d'origine kaśmīrienne qui résidait, avant son départ pour la Chine, dans le célèbre couvent de Jālandhara (Jalandhar au Panjab) dit de la Forêt Sombre (Tamasāvana-saṅghārama); au VIIe siècle, du temps de Hiuan-tsang, ce couvent relevait de ce qu'on appelait Cīnabhukti, «le bénéfice chinois», un territoire qui passait pour avoir été concédé par Kaniṣka à un otage chinois, et c'est là aussi que, selon la tradition des Sarvāstivādin, Kātyāyana avait composé sa «Systématisation du savoir» (§ 2132). T'ien-si-tsai ne semble guère en avoir apporté de manuscrits, car il pria le gouvernement des Song de faire recueillir, pour les traduire, les textes sanskrits qui étaient conservés par les fidèles chinois des provinces du Nord-Ouest de la Chine. Il mourut en l'an 1000, ayant traduit une vingtaine d'ouvrages, pour la plupart tantriques.

Che-hou (Dānapāla?), originaire de l'Uḍḍiyāna, traduisit de 982 à 1017 plus de cent ouvrages, eux aussi tantriques pour la plupart. Fa-t'ien (Dharmadeva?) qui était arrivé en Chine un peu plus tôt (973), venait de Nālandā; il traduisit, jusqu'à sa mort en 1001, une cinquantaine d'ouvrages. On l'identifie généralement à Fa-hien (Dharmabhadra?), qui traduisit quelque 80 ouvrages entre 989 et 999 et mourut en 1001; d'après le bibliographe japonais Ono Gemmyō, il s'agit de deux personnages différents.

§ 2098. Des autres traducteurs venus en Chine un peu plus tard, on ne sait presque rien. Fa-hou (Dharmapāla?) d'origine kaśmīrienne, avait reçu l'ordination d'un certain Sugataśrīpāla au monastère du «Palais de la Cuirasse solide», dans le Magadha. Il arriva à Pien-leang vers 1006, avec des textes sanskrits, et traduisit jusqu'à sa mort, survenue en 1058, une dizaine d'ouvrages assez importants, parmi lesquels un traité cosmologique (*Prajñapti-śāstra*, n° 1538) qui semble être une recension tardive de l'un des six traités fondamentaux (*ṣaṭpāda*) de l'Abhidharma des Sarvāstivādin (§ 2084, 2131), le seul qui n'avait pas été encore traduit en chinois; une recension du «Sūtra du Nuage de Joyaux» (*Ratnamegha-sūtra*, n° 489); l'anthologie de textes du Grand Véhicule compilée par Dharmakīrti sous le titre de «Compendium catéchétique» (*Śikṣāsamuccaya*, n° 1636); diverses sections de l'«Amas de Joyaux» (*Ratnakūṭa*, n°^s^ 312, 316); etc.

De Nālandā arrivèrent, vers 1052, T'ien-ki-siang (Devaśrī?) et Tcheki-siang (Jñānaśrī?) qui, avec Je-tch'eng (Sūryakīrti?), arrivé de l'Inde Centrale en 1048, et quelques autres, formèrent dans la deuxième moitié du XIe siècle la dernière équipe de traducteurs indiens de textes bouddhiques en Chine.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

§ 2099. On a remarqué (Lin Li-kouang) qu'à côté d'ouvrages du Grand Véhicule et du Tantra, les traducteurs des Song firent porter leur effort sur un certain nombre d'ouvrages du Petit Véhicule, tels qu'une recension abrégée (*Saddharmāryasmṛtyupasthāna-sūtra*, n° 722) et une anthologie poétique (*Dharmasamuccaya*, n° 728) du «Sūtra des Aide-mémoire de la Vraie Loi» (*Saddharmasmṛtyupasthāna-sūtra*), un grand traité encyclopédique des doctrines du Hīnayāna, datant des premiers siècles de l'ère chrétienne et dont la recension complète avait été traduite en chinois au VIe siècle (n° 721, § 2121). Un mouvement analogue de traduction de textes du Petit Véhicule s'observe au Tibet vers la fin du XIe siècle. Ce mouvement avait probablement son origine dans l'Inde, où le bouddhisme moribond semble s'être retourné vers ses origines au moment de périr.

§ 2100. Aucun traducteur indien n'est plus mentionné dans la Chine proprement dite après l'exode vers le Sud, à Hang-tcheou, de la dynastie des Song qui dut quitter Pien-leang (K'ai-fong) en 1127, sous la pression des barbares du Nord-Est. Les Djurtchät ou Kin, originaires de Mandchourie, occupèrent tout le Nord de la Chine de 1115 à 1234. Ils y avaient été précédés par les Khitai ou Leao (907-1125), autres barbares issus de la même région, qui avaient reçu à leur cour un moine du Magadha, Ts'eu-hien (Maitrībhadra ?), dont ils avaient fait leur conseiller religieux (*rājaguru*). Ce moine traduisit en chinois un certain nombre de textes tantriques (n°s 1090, 1192-1194, 1416).

A l'époque mongole (1280-1367), quelques textes sanskrits furent traduits par des moines tibétains, tangoutains ou mongols; on mentionne également un ou deux traducteurs indiens. Dhyānabhadra (aussi appelé Śūnyādiśya), qui prétendait descendre de rois de l'Inde Centrale et avoir reçu l'ordination, à Nālandā, d'un maître nommé Vinayabhadra, fut reçu par les grands khans Yäsün Tämür et Tugh Tämür entre 1324 et 1328, puis gagna la Corée où il mourut en 1363. Son inscription funéraire, rédigée par un fonctionnaire coréen en 1378, fait de ses voyages à travers l'Inde et l'Asie Centrale un récit d'où il ressort que, vers le début du XIVe siècle, le bouddhisme aurait survécu un peu partout dans l'Inde, non seulement au Bengale (où cette survivance est connue par ailleurs), mais à Kāñjīpura dans la région de Madras, au royaume Cola sur la côte de Coromandel, à Jālandhara dans le Panjāb, etc. (§ 2235). Mais cette inscription n'est pas exempte d'éléments légendaires. Dhyānabhadra transcrivit en chinois quelques formules tantriques (*dhāraṇi*), dont deux subsistent (n°s 979, 1113 *a*).

Enfin, un certain Sahajaśrī, originaire de Kapilavastu, serait arrivé au Kan-sou, par l'Asie Centrale, au début de l'époque des Ming (1368-1644); mandé à Nankin en 1374, il y aurait traduit un texte de Vinaya.

C. *Aperçu du Canon chinois*

a. *Historique du Canon.*

§ 2101. **Constitution du Canon.** Au fur et à mesure de leur traduction en chinois, les textes bouddhiques se constituèrent en un Canon appelé *San-tsang* («Les Trois Corbeilles», *Tripiṭaka*), ou *Ta-tsang*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

(«La Grande Corbeille»), *Ta-tsang-king* («Le Canon de la Grande Corbeille»), ou encore *Tchong-king* ou *Yi-ts'ie-king* («Les textes canoniques»), etc. Le mot chinois *king*, qui signifie au propre la chaîne d'un tissu, avait servi avant l'arrivée du bouddhisme à qualifier les textes confucianistes faisant «règle» (*κανών*), c'est-à-dire reconnus comme des autorités scripturaires possédant une valeur normative. Ce mot fut repris par les bouddhistes pour désigner les *sūtra*, l'une des Trois Corbeilles, celle qui se présente comme émanant de l'autorité suprême d'un Buddha; mais en Chine, on l'appliqua aussi, en un sens plus large, à tous les textes bouddhiques faisant autorité (comme il advint de *mdo* en tibétain, § 2042).

§ 2102. Cette autorité ne se trouva nettement définie qu'à partir du moment où, sous certaines dynasties, le bouddhisme fut reconnu par l'État, et où les services administratifs chargés par les gouvernements impériaux de contrôler la communauté bouddhique (*sangha*) se virent aussi attribuer la responsabilité de surveiller l'établissement et la diffusion des Écritures canoniques. Le choix des textes canoniques fut alors fixé par des bibliographes officiels ou par des commissions de bibliographes nommées par l'État. Ils eurent à décider des textes qui seraient «admis dans la Corbeille» (*jou-tsang*) et compilèrent, à cet effet, des répertoires ou des catalogues, généralement critiques, dont la plupart nous sont parvenus à partir du VIe siècle ap. J.-C. (§ 2158-2160).

§ 2103. Classification. Le Canon ainsi défini ne comprend pas seulement les textes du Petit et du Grand Véhicule traduits d'originaux indiens (ou sérindiens). On y fit entrer également les œuvres bouddhiques originales, composées en chinois par des auteurs chinois, coréens, etc. Aussi la classification des textes ne tient-elle pas compte seulement des Trois Corbeilles du Petit Véhicule : Sūtra, contenant la parole du (ou des) Buddha; Vinaya, codes disciplinaires de la communauté (*saṅgha*); Abhidharma ou *śāstra*, traités de scolastique sur la Loi (*dharma*). Cette division traditionnelle resta en principe observée; mais elle se compliqua d'autres répartitions, se rapportant soit aux Véhicules (Grand et Petit), soit aux auteurs (indiens ou chinois), soit aux traductions (ouvrages traduits en chinois une seule fois ou plusieurs fois, complètement ou partiellement, dus à des traducteurs connus ou anonymes) ou aux traducteurs (classés par époques, par régions, etc.), soit encore à «l'authenticité» des ouvrages, c'est-à-dire à l'origine réellement indienne ou non de ceux qui se présentent comme des traductions d'originaux indiens, ou à l'attribution vraie ou non de telle ou telle traduction à tel ou tel traducteur (les catalogues distinguent les ouvrages «douteux», *yi-houo*, les «faux» ou apocryphes, *wei-wang*, etc.). Par exemple, le «Catalogue systématique des textes canoniques» (*Tsong-li tchong-king mou-lou*), compilé par Tao-ngan (314-385) en 374 ap. J.-C., le premier des catalogues du Canon dont, bien qu'il soit perdu, on puisse se faire une idée assez complète grâce aux citations qu'en donnent des catalogues ultérieurs, comportait les sections suivantes : 1° Sūtra, Vinaya et Śāstra, textes classés par ordre chronologique des traducteurs; 2° Traductions anonymes; 3° Autres textes, provenant du territoire de Leang (Kan-sou actuel); 4° Autres textes, provenant du Kouan-tchong

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
(Chen-si actuel); 5° Autres textes, archaïques (traductions de l'époque archaïque, § 2069); 6° Textes douteux: 7° Textes de commentaires.

Dans le Catalogue officiel des Souei, compilé par une commission de bibliographes en 594 (n° 2146), la classification est la suivante : 1° Sūtra du Grand Véhicule : *a.* Textes authentiques, traduits une seule fois ou *b.* plusieurs fois, par des traducteurs connus; *c.* Traductions anonymes; *d.* Traductions partielles, extraites de traductions complètes; *e.* Textes douteux; *f.* Textes faux; 2° Sūtra du Petit Véhicule (mêmes sous-sections); 3°-4° Vinaya du Grand et du Petit Véhicule (mêmes sous-sections); 5°-6° Abhidharma du Grand et du Petit Véhicule (*id.*); 7° «Compilations», postérieures au Nirvāṇa du Buddha Śākyamuni, dues : *a.* A des «saints» occidentaux; *b.* A des auteurs chinois (anthologies, encyclopédies, etc.); 8° Mémoires historiques, postérieurs au Nirvāṇa (mêmes sous-sections que sous 7° : biographies, relations de voyages, etc.; 9° Œuvres originales (en chinois), postérieures au Nirvāṇa (*id.* : notices bibliographiques, préfaces, commentaires, dissertations, etc.).

Le Catalogue du Canon des T'ang, établi par Tche-cheng en 730 ap. J.-C. (n° 2154, § 2160), est divisé en trois parties : 1° Catalogue général, par ordre chronologique des traductions, suivi d'une bibliographie historique des catalogues antérieurs; 2° Catalogue analytique, classé par Véhicules et par Corbeilles (Trois Corbeilles du Véhicule des Bodhisattva, Trois Corbeilles du Véhicule des Auditeurs [*śrāvaka*]), sous les rubriques suivantes : *a-b.* Traductions dues à des traducteurs connus (classés chronologiquement), soit conservées, soit perdues du temps de l'auteur du Catalogue (les traductions uniques ou multiples d'un même ouvrage sont également distinguées, et un appendice inclut les œuvres des «saints»); *c.* Traductions partielles (extraites de traductions complètes); *d.* Notices critiques sur des ouvrages portant à tort des titres différents, alors qu'il s'agit en réalité d'ouvrages identiques; *e.* Ouvrages non mentionnés dans les catalogues antérieurs; *f.* Textes «douteux»; *g.* Textes «faux»; 3° Inventaire des ouvrages officiellement inclus dans le Canon (*jou-tsang*, § 2102), à l'époque de l'auteur du Catalogue, avec l'indication, pour chaque ouvrage, du nombre des feuillets ou lés de papier (*tche*), et classement par Véhicules et par Corbeilles (avec appendices sur les œuvres des saints).

Le classement du Canon des Ming (1368-1644) est reproduit en anglais, d'après un Catalogue de 1410, par Nanjō Bunyū dans son *Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripiṭaka* (1883); Nanjō y a, du reste, introduit des modifications, par exemple le titre de «Corbeille mélangée» (*tsa-tsang*) pour les œuvres des saints indiens et des auteurs chinois (§ 2164).

Dans toutes ces classifications, les Corbeilles du Grand Véhicule précèdent celles du Petit Véhicule, ce qui est conforme à l'importance relative que le bouddhisme chinois a toujours assignée à ces deux formes du bouddhisme. Il en est de même dans les recensions du Canon chinois éditées au Japon depuis le temps de Nanjō, à l'exception de la dernière en date (§ 2105-2106), et dans le Canon tibétain (§ 2042).

§ 2104. **Éditions manuscrites et imprimées.** Jusqu'à la fin du x° siècle, les textes bouddhiques, comme tous les textes chinois, consis-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

tèrent matériellement en manuscrits écrits au pinceau et à l'encre sur des rouleaux (*kiuan*) formés d'un certain nombre de lés de papier (*tche*) collés bout à bout dans le sens de la largeur. A l'époque des T'ang, dynastie sous laquelle le bouddhisme, reconnu comme religion d'État, se vit soumis à un contrôle administratif minutieusement organisé, la longueur des lés et le nombre et la disposition des caractères d'écriture à porter sur chaque lé étaient fixés pour les copies officielles du Canon bouddhique, dont la diffusion était, elle aussi, organisée par le gouvernement.

En 971, une édition imprimée du Canon bouddhique fut entreprise, par ordre du gouvernement des Song, au moyen de planches de bois gravées (xylographie); elle fut achevée en 983, et suivie depuis lors d'un grand nombre d'autres éditions xylographiques, tant officielles que privées. Les rouleaux ne se prêtaient pas bien au tirage des impressions, et le mot *kiuan* finit par désigner simplement les «volumes» ou chapitres des livres. Mais, par une sorte de pieux conservatisme, les bouddhistes se refusèrent à adopter intégralement la présentation usuelle des livres chinois imprimés, en feuillets rectangulaires pliés en deux et brochés en fascicules, le pli se trouvant du côté de la tranche du fascicule et les parties droite et gauche de chaque feuillet ainsi plié formant des pages (recto et verso), imprimées sur la surface extérieure du papier. Les bouddhistes s'arrêtèrent, pour la présentation de leurs éditions canoniques, à un moyen terme, la présentation dite en «paravent» : les lés de papier étaient pliés, sur toute leur largeur, en pages rectangulaires, comme un paravent ou un accordéon. Cette présentation est restée en usage jusqu'à la fin du XIXe siècle pour l'impression des textes bouddhiques.

§ 2105. Les Japonais publièrent alors, en s'inspirant des méthodes occidentales de critique textuelle, trois éditions critiques du Canon bouddhique chinois, imprimées avec des caractères mobiles de métal : la première à Tōkyō (1880-1885), en 418 fascicules de petit format, brochés à la manière des livres chinois non bouddhiques; la deuxième à Kyōto (1902-1905), en 347 fascicules du même genre, mais de plus grand format; enfin l'édition dite de Taishō (d'après l'ère japonaise de ce nom, 1912-1925), parue à Tōkyō sous l'impulsion et sous la direction de Takakusu Junjirō, de 1924 à 1929, en 55 volumes présentés soit à la manière chinoise ordinaire (feuillets pliés en deux, exemplaires de luxe), soit à la manière occidentale (pages non pliées et imprimées sur les deux surfaces du papier, exemplaires courants).

Ces trois éditions comportent des apparats critiques, où sont relevées les variantes des anciennes éditions imprimées à partir de l'époque des Song (960-1279), et aussi (dans l'édition de Taishō) celles de manuscrits antérieurs aux Song et provenant soit de la collection de manuscrits anciens retrouvée à Touen-houang, dans le Nord-Ouest de la Chine, au début du XXe siècle, soit des bibliothèques des monastères japonais.

§ 2106. Ces trois éditions du Canon bouddhique chinois (dont la première a été rééditée à Chang-hai par les Chinois, de 1910 à 1920) ont supplanté toutes les précédentes. La dernière d'entre elles, celle de

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Taishō, est la meilleure, encore que son appareil critique ne tienne pas compte de tous les manuscrits antérieurs aux Song qui étaient déjà accessibles au moment où cette édition fut établie, ou qui sont venus au jour depuis 1929. Elle est la seule à indiquer en note les équivalents sanskrits ou pāli des titres, des noms propres, des termes techniques figurant dans certaines versions chinoises dont les originaux sanskrits ou pāli existent.

C'est sur cette édition, dont le système de classification est, lui aussi, modernisé dans une certaine mesure, que repose l'aperçu suivant du contenu du Canon chinois. Elle est divisée en XXIV sections, dont les XVI premières contiennent les traductions proprement dites. Ces sections sont rangées selon un ordre où l'on reconnaîtra la succession traditionnelle des Trois Corbeilles (Sūtra, sections I-X; Vinaya, section XI; Abhidharma, sections XII-XVI). La classification des ouvrages à l'intérieur de ces sections s'inspire en gros de la tradition bibliographique chinoise. Mais, pour la première fois dans l'histoire du Canon bouddhique chinois, la Corbeille des Sūtra du Petit Véhicule se voit placée, avec les *Āgama*, en tête de la collection, avant les Sūtra de la «Perfection de Gnose» (*Prajñāpāramitā*) qui, depuis les origines jusqu'à l'édition chinoise des Ts'ing (1644-1911) et à l'édition japonaise de Kyōto (1902-1905), avaient de tout temps occupé la première place. On ne perdra pas de vue qu'il s'agit là d'une innovation japonaise récente, due en fait à l'influence (à travers l'orientalisme européen) de la tradition pāli, et contraire à la tradition proprement chinoise.

b. *Contenu du Canon actuel.*

§ 2107. **Généralités.** Cet aperçu du contenu du Canon chinois d'après l'édition de Taishō (dont les sections seront numérotées en chiffres romains majuscules; les boîtes des exemplaires brochés à la chinoise, ou les volumes des exemplaires reliés à l'européenne, en chiffres arabes) sera nécessairement très sommaire. On ne s'arrêtera qu'à quelques ouvrages, choisis surtout parmi ceux qui n'existent ni en sanskrit, ni en tibétain, ou qui ont été jugés revêtir une importance particulière.

§ 2108. **I. Section des Āgama** (vol. I-II, n°° 1-151). Dans le bouddhisme sanskrit et chinois, le mot *āgama* («la tradition») sert à désigner les Sūtra du Petit Véhicule correspondant aux quatre premiers «corps» scripturaires (*nikāya*) de la tradition pāli. Comme on l'a vu plus haut (§ 2082-2083), c'est à une date relativement tardive, et de manière médiocre et maladroite, que furent rédigées en chinois des versions complètes de ces recueils, pourtant essentiels et reconnus par toutes les écoles du Petit Véhicule comme les autorités scripturaires suprêmes, dont le témoignage est invoqué dans les discussions scolastiques au même titre que les critères de la logique; même dans le Grand Véhicule, si l'existence «en vérité absolue» du Buddha Śākyamuni, auquel cette tradition est rattachée, se trouve niée par certaines écoles, on accorde cependant à l'*Āgama* une valeur tout au moins relative.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

En dehors des quatre versions chinoises complètes dont les dates ont été indiquées ci-dessus (§ 2082), cette section comprend une seconde version, plus brève, mais apparemment complète en soi, de l'«*Āgama* des mélanges» (*Saṃyuktāgama,* n° 100); d'après certains commentateurs chinois, il s'agirait de la recension de cet ouvrage qui avait cours dans l'école Kāśyapīya. Elle fut traduite aux alentours de l'an 400; le nom du traducteur ne s'est pas conservé. Le reste de cette section comprend un nombre considérable de traductions partielles des *Āgama,* soit antérieures à cette époque, soit aussi postérieures (§ 2099), et portant généralement sur un seul *sūtra.*

Entre ces différentes traductions chinoises et les textes pāli qui y correspondent, il y a beaucoup de divergences, tant dans la disposition des *sūtra* que dans le détail de leur rédaction textuelle. Mais ces divergences semblent être d'ordre essentiellement externe; on n'arrive guère à relever, ni en comparant entre elles les recensions chinoises, ni en les comparant avec la recension pāli, des témoignages nets d'appartenance à des écoles déterminées; et le fonds doctrinal qui leur est commun reste remarquablement uniforme, en dehors d'interpolations ou de modifications tellement évidentes et comme plaquées (par exemple les additions mahāyānistes de la recension de l'*Ekottarāgama* traduite en chinois, § 2082) qu'elles n'entament guère ce fonds commun.

§ 2109. II. Section des Données antérieures (*pen-yuan, avadāna;* vol. III-IV, n°s 152-219). Cette section contient les récits des existences antérieures des différents Buddha, ainsi que les biographies du Buddha Śākyamuni, les recueils de contes et de légendes, etc. Bien qu'elle ait été rangée à la suite des *Āgama,* elle comprend des ouvrages des deux Véhicules. Du Grand Véhicule relève, par exemple, le «Sūtra du Lotus de la Compassion» (*Karuṇāpuṇḍarīka-sūtra,* n°s 157-158), qui relate les existences antérieures du Buddha Padmottara et d'autres Buddha, parmi lesquels Amitāyus, Śākyamuni, etc. Très instructives sont les biographies du Buddha Śākyamuni, dont les versions successives (n°s 184-197) permettent de suivre le développement de la légende. Un choix de contes et apologues extraits de cette section a été traduit en français par Chavannes.

§ 2110. III. Section de la Gnose (*Prajñā[pāramitā*]; vol. V-VIII, n°s 220-261). Les trois premiers volumes de cette section sont occupés par le «Grand Sūtra de la Perfection de Gnose» (*Mahā-prajñāpāramitā-sūtra,* n° 220), traduit par Hiuan-tsang à la fin de sa vie, de 660 à 663, et qui ne comprend pas moins de 600 volumes chinois (*kiuan*); c'est l'œuvre la plus considérable de toute la littérature bouddhique (3247 pages sur trois colonnes dans l'édition de Taishō). Hiuan-tsang avait, dit-on, collationné pour sa traduction trois manuscrits sanskrits qu'il avait rapportés de l'Inde, et dont chacun comptait quelque 200.000 *śloka* ou unités de 32 syllabes. Cet ouvrage est une somme de diverses recensions de la «Perfection de Gnose», à savoir (dans l'ordre où y figurent ces recensions, dont les titres n'y sont pas toujours indiqués de manière bien nette) : 1° Recension dite des 100.000 [*śloka*] (*Śatasāhasrikā*); 2° Recension dite des 25.000 (*Pañcaviṃśatisāhāsrikā*); 3° Recension dite des 18.000 (*Aṣṭādaśasāhasrikā*),

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

dont les deux précédentes ne sont que des amplifications; 4°-6° Recension dite des 8.000 (*Aṣṭāsāhasrikā*); 7° Recension dite des 700 (*Saptaśatikā*), aussi intitulée «Chapitre de Mañjuśrī» (*Mañjuśrī-parivarta*); 8° Recension dite du «Chapitre de Nāgaśrī» (*Nāgaśrī-parivarta*); 9° Recension dite «Coupante comme le diamant» (*Vajracchedikā*); 10° Recension dite des 150 (*Adhyardhaśatikā*) ou «Méthode de la Perfection de Gnose» (*Prajñāpāramitā-naya*); 11°-15° Recensions des «Perfections de Gnose» du don (*dāna*), de la discipline (*śīla*), de la patience (*kṣānti*), du zèle (*vīrya*) et de la méditation (*dhyāna*); 16° recension dite «L'enseignement de la Perfection de Gnose» (*Prajñāpāramitā-nirdeśa*) ou «L'interrogation de Suvikrāntavikrāmin» (*Suvikrāntavikrāmi-paripṛcchā*).

Le reste de cette section est occupé soit par des traductions antérieures ou postérieures des recensions ci-dessus énumérées, traductions dont la comparaison permet de suivre le développement de cette littérature, soit par d'autres recensions qui ne figurent pas dans la somme traduite par Hiuan-tsang. Parmi ces dernières on relève quelques ouvrages qui, à la différence de la plupart des recensions incluses dans cette somme, n'existent ni en sanskrit, ni en tibétain. C'est le cas, notamment, de la «Perfection de Gnose du Bon Roi qui protège l'État» (*Jen-wang hou-kouo po-lo-mi king*, n°s 245-246), que la critique moderne considère comme un apocryphe fabriqué en Chine.

§ 2111. IV. Section du «Lotus de la [Vraie] Loi» (vol. IX, n°s 262-277), contenant trois versions complètes (n°s 262-264) du *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* (286, 406 et 601 ap. J.-C.), suivies d'une version partielle (n° 265) et d'autres ouvrages doctrinalement apparentés, tels que le «Sūtra du cycle irrévocable» (*Avaivartikacakra-sūtra*, n°s 266-268) ou «L'enseignement sur les miracles du domaine des artifices salvifiques dans la sphère d'action des Bodhisattva» (*Bodhisattvagocaropāyaviṣayavikurvāṇa-nirdeśa*, n°s 271-272). De même que le «Lotus de la Vraie Loi», ces ouvrages exposent la doctrine du Véhicule Unique (*ekayāna*), doctrine contraire à celle des Trois Véhicules, c'est-à-dire en fait au Petit Véhicule, contre lequel le «Lotus de la Vraie Loi» ne cesse de polémiquer.

§ 2112. V. Section de l'«Ornementation fleurie» (*Avataṃsaka* ou *Gaṇḍavyūha*; vol. IX-X, n°s 278-309). Ce titre désigne, comme celui de «Perfection de Gnose», tout un ensemble scripturaire du Grand Véhicule, extrêmement développé (*vaipulya*) et dont ne sont conservées en sanskrit que des parties, l'«Accès au plan des choses [spirituelles]» (*Dharmadhātupraveśa*), dont les manuscrits sanskrits portent le titre de *Gaṇḍavyūha-sūtra* et qui raconte la tournée d'études du jeune Sudhāna, et le «Sūtra des dix Terres [des Bodhisattva]» (*Daśabhūmika-sūtra*). Ces deux textes forment deux chapitres des deux grandes recensions de l'*Avataṃsaka-sūtra* qui existent en chinois, et dont l'une (n° 278, traduite par Buddhabhadra de 418 à 420) comprend 34 chapitres en 40 rouleaux chinois, et l'autre (n° 279, traduite par Śikṣānanda de 696 à 697) 39 chapitres en 60 rouleaux chinois.

On trouve dans le reste de cette section des traductions séparées de divers chapitres de ces deux sommes scripturaires, ainsi que d'autres

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
ouvrages apparentés. Le genre Avataṃsaka se caractérise par un visionnarisme débordant, qui multiplie toutes choses à l'infini, par une sorte de monadologisme qui enseigne la compénétration de l'un total et du particularisé multiple, de l'esprit et de la matière, ainsi que par la notion d'un progrès graduel vers la délivrance à travers des stades successifs, par d'obsédantes représentations de lumière, de radiance, etc.

§ 2113. VI. Section de l'«Amas de Joyaux» (*Ratnakūṭa;* vol. XI-XII, n°ˢ 310-373). C'est là aussi un genre littéraire du Grand Véhicule dont la littérature est très «développée». Comme dans le cas de l'«Ornementation fleurie», il en existe en chinois une somme dont seules des parties se sont conservées en sanskrit : c'est le «Grand Sūtra de l'Amas de Joyaux» (*Mahāratnakūṭa-sūtra,* n° 310), compilé et (en partie) traduit ou retraduit, au début du VIIIᵉ siècle (706-713), par Bodhiruci, aussi appelé Dharmaruci, un moine originaire de l'Inde du Sud, qui après une carrière de brâhmane savant s'était converti au bouddhisme vers l'âge de 60 ans et passa sa vieillesse en Chine, où il avait été invité par un envoyé de l'Empereur et serait mort, en 727, âgé de 165 ans. Cet ouvrage se divise en 49 assemblées (*pariṣad*) ou *sūtra,* et 77 chapitres (*varga*); il occupe 120 volumes chinois (*kiuan*). Il semble bien que cette somme remonte à l'Inde et que Bodhiruci ait disposé d'un original sanskrit comprenant, lui aussi, ces 49 *sūtra* (qu'on retrouve, dans le même ordre, dans le Canon tibétain, § 2037, mais c'est du chinois qu'un certain nombre d'entre eux ont été traduits en tibétain). On rapporte qu'en 664, après avoir achevé sa traduction de la grande somme en 200.000 *śloka* de la «Perfection de Gnose», Hiuan-tsang avait été invité par ses disciples à entreprendre la traduction de l'«Amas de Joyaux», mais qu'il s'était récusé en invoquant son âge et la fatigue; peut-être le manuscrit dont Bodhiruci se servit avait-il été apporté de l'Inde par Hiuan-tsang. Comme la plus grande des recensions de la «Perfection de Gnose», cette somme des textes de l'«Amas de Joyaux» passait en Inde (ou du moins en Asie Centrale et au Tibet) pour compter 100.000 *śloka* ou *grantha* (unités de 32 syllabes). Devant cette masse énorme de textes, dont beaucoup avaient déjà été séparément traduits en chinois, Bodhiruci eut recours à ces traductions antérieures Il utilisa telles quelles celles de 23 *sūtra;* 15 autres *sūtra,* dont il existait également des traductions, furent retraduits par lui, soit que les traductions de ses prédécesseurs ne l'eussent pas satisfait, soit que la recension sanskrite dont il disposait eût différé de celles qui avaient été traduites avant lui; enfin il donna la traduction nouvelle de 11 *sūtra.*

Des *sūtra* qui furent ainsi constitués en une somme, le reste de cette section contient des versions chinoises séparées, dont quelques-unes sont celles-là même que remploya Bodhiruci. Certains de ces textes sont forts anciens, comme le «Chapitre de Kāśyapa» (*Kāśyapa-parivarta*), déjà traduit en chinois à la fin du IIᵉ siècle ap. J.-C. (n° 350), et dont l'original sanskrit est conservé, ou comme «L'ornementation [du paradis du Buddha] de Lumière infinie» (*Amitābhavyūha*), intitulé en chinois «L'assemblée du Tathāgata de Longévité infinie» (*Amitāyustathāgata-pariṣad*). Ce dernier texte est un de ceux qui décrivent le paradis du Buddha de l'Ouest et les moyens d'y parvenir. Un autre,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh
conservé en sanskrit sous le titre de «L'ornementation de la contrée bienheureuse» (*Sukhāvatīvyūha*), avait été traduit en chinois dès le IIIe siècle ap. J.-C. (n° 360). Les divers ouvrages traitant de ces sujets ont été inclus dans cette section du Canon chinois (n°s 360-370); les n°s 361 et 362 furent également traduits au IIIe siècle (§ 2073).

§ 2114. VII. Section du «Grand Parinirvāṇa» (vol. XII, n°s 374-396). Cette section tire son nom du titre de l'ouvrage qui l'ouvre, le «Sūtra du Grand Parinirvāṇa» (*Mahāparinirvāṇa-sūtra*, n°s 374-376). Malgré l'identité de ce titre avec les *sūtra* du Petit Véhicule qui relatent le Nirvāṇa du Buddha Śākyamuni, il s'agit d'un ouvrage tout à fait différent, du genre développé (*vaipulya*) et d'inspiration purement mahāyāniste, relevant même d'un mahāyānisme très poussé et qui frise l'hérésie, avec des doctrines comme celle du Grand Nirvāṇa défini comme permanence, béatitude, soi (*ātman*) et pureté; le «soi» de cette définition est conçu comme un «grand soi» (*ta-wo, mahātman*), qui transcende à la fois le «soi» des non-bouddhistes et le «sans-soi» (*nairātmya*) des bouddhistes du Petit Véhicule. Une autre doctrine célèbre de ce *sūtra* est celle de l'innéité de la nature de Buddha chez tous les êtres, même chez les païens et chez les pires pécheurs, damnés par prédestination (*icchantika*). Ces doctrines sont illustrées d'une quantité de comparaisons et d'apologues. Les *Āgama*, le *Dharmapada*, le *Śūraṃgama*, le *Saddharmapuṇḍarīka*, l'*Avataṃsaka* et surtout la «Perfection de Gnose» (*Prajñāpāramitā*) sont fréquemment cités.

§ 2115. Des fragments du texte sanskrit, l'un retrouvé en Asie Centrale, l'autre conservé dans un monastère du Japon, garantissent l'authenticité de cet important ouvrage, c'est-à-dire l'existence d'un original indien; mais il n'a pas dû avoir beaucoup de diffusion en Inde, car il n'est guère cité par les auteurs indiens. Son succès a, par contre, été considérable dans le monde de langue chinoise.

Une recension brève en fut rapportée de Pāṭaliputra, où il l'avait trouvé en 405 et 407 chez un adepte laïc du Grand Véhicule, par Fa-hien qui le traduisit à Nankin, de 417 à 418, avec l'aide de Buddhabhadra (§ 2054, 2080). Cette recension (n° 376) comprend 18 chapitres, qui correspondent à ceux de la version tibétaine, traduite du sanskrit vers l'an 800 (§ 2038).

Quelques années plus tard, en 421, une recension beaucoup plus longue (n° 374) fut traduite dans le Nord-Ouest de la Chine, à Kou-tsang dans le Kan-sou actuel, par Dharmakṣema, un moine originaire de l'Inde Centrale ou du Kaśmīr, qui avait résidé au Kaśmīr et à Kučā avant d'arriver à Kou-tsang en 412, âgé de 27 ans. Certaines sources chinoises rapportent qu'il avait reçu d'un de ses maîtres, dans sa jeunesse, un manuscrit du début du «Sūtra du Grand Parinirvāṇa» écrit sur écorce d'arbre, ce qui indique pour ce manuscrit une origine kaśmīrienne ou sérindienne. Lorsqu'il voulut traduire ce manuscrit à Kou-tsang, il constata qu'il était incomplet et retourna dans son pays natal pour y chercher les chapitres manquants; ce fut au cours de son voyage de retour, à Khotan, qu'il se procura le manuscrit complet sur lequel il fit sa traduction chinoise. D'après d'autres sources, c'est le pèlerin chinois Tche-mong (§ 2052) qui, entre 404 et 424, aurait trouvé ce

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ouvrages apparentés. Le genre Avataṃsaka se caractérise par un visionnarisme débordant, qui multiplie toutes choses à l'infini, par une sorte de monadologisme qui enseigne la compénétration de l'un total et du particularisé multiple, de l'esprit et de la matière, ainsi que par la notion d'un progrès graduel vers la délivrance à travers des stades successifs, par d'obsédantes représentations de lumière, de radiance, etc.

§ 2113. VI. Section de l'«Amas de Joyaux» (*Ratnakūṭa;* vol. XI-XII, n°ˢ 310-373). C'est là aussi un genre littéraire du Grand Véhicule dont la littérature est très «développée». Comme dans le cas de l'«Ornementation fleurie», il en existe en chinois une somme dont seules des parties se sont conservées en sanskrit : c'est le «Grand Sūtra de l'Amas de Joyaux» (*Mahāratnakūṭa-sūtra,* n° 310), compilé et (en partie) traduit ou retraduit, au début du VIIIᵉ siècle (706-713), par Bodhiruci, aussi appelé Dharmaruci, un moine originaire de l'Inde du Sud, qui après une carrière de brâhmane savant s'était converti au bouddhisme vers l'âge de 60 ans et passa sa vieillesse en Chine, où il avait été invité par un envoyé de l'Empereur et serait mort, en 727, âgé de 165 ans. Cet ouvrage se divise en 49 assemblées (*pariṣad*) ou *sūtra,* et 77 chapitres (*varga*); il occupe 120 volumes chinois (*kiuan*). Il semble bien que cette somme remonte à l'Inde et que Bodhiruci ait disposé d'un original sanskrit comprenant, lui aussi, ces 49 *sūtra* (qu'on retrouve, dans le même ordre, dans le Canon tibétain, § 2037, mais c'est du chinois qu'un certain nombre d'entre eux ont été traduits en tibétain). On rapporte qu'en 664, après avoir achevé sa traduction de la grande somme en 200.000 *śloka* de la «Perfection de Gnose», Hiuan-tsang avait été invité par ses disciples à entreprendre la traduction de l'«Amas de Joyaux», mais qu'il s'était récusé en invoquant son âge et la fatigue; peut-être le manuscrit dont Bodhiruci se servit avait-il été apporté de l'Inde par Hiuan-tsang. Comme la plus grande des recensions de la «Perfection de Gnose», cette somme des textes de l'«Amas de Joyaux» passait en Inde (ou du moins en Asie Centrale et au Tibet) pour compter 100.000 *śloka* ou *grantha* (unités de 32 syllabes). Devant cette masse énorme de textes, dont beaucoup avaient déjà été séparément traduits en chinois, Bodhiruci eut recours à ces traductions antérieures Il utilisa telles quelles celles de 23 *sūtra;* 15 autres *sūtra,* dont il existait également des traductions, furent retraduits par lui, soit que les traductions de ses prédécesseurs ne l'eussent pas satisfait, soit que la recension sanskrite dont il disposait eût différé de celles qui avaient été traduites avant lui; enfin il donna la traduction nouvelle de 11 *sūtra.*

Des *sūtra* qui furent ainsi constitués en une somme, le reste de cette section contient des versions chinoises séparées, dont quelques-unes sont celles-là même que remploya Bodhiruci. Certains de ces textes sont forts anciens, comme le «Chapitre de Kāśyapa» (*Kāśyapa-parivarta*), déjà traduit en chinois à la fin du IIᵉ siècle ap. J.-C. (n° 350), et dont l'original sanskrit est conservé, ou comme «L'ornementation [du paradis du Buddha] de Lumière infinie» (*Amitābhavyūha*), intitulé en chinois «L'assemblée du Tathāgata de Longévité infinie» (*Amitāyustathāgata-pariṣad*). Ce dernier texte est un de ceux qui décrivent le paradis du Buddha de l'Ouest et les moyens d'y parvenir. Un autre,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
conservé en sanskrit sous le titre de «L'ornementation de la contrée bienheureuse» (*Sukhāvatīvyūha*), avait été traduit en chinois dès le IIIe siècle ap. J.-C. (n° 360). Les divers ouvrages traitant de ces sujets ont été inclus dans cette section du Canon chinois (n°s 360-370); les n°s 361 et 362 furent également traduits au IIIe siècle (§ 2073).

§ 2114. VII. Section du «Grand Parinirvāṇa» (vol. XII, n°s 374-396). Cette section tire son nom du titre de l'ouvrage qui l'ouvre, le «Sūtra du Grand Parinirvāṇa» (*Mahāparinirvāṇa-sūtra*, n°s 374-376). Malgré l'identité de ce titre avec les *sūtra* du Petit Véhicule qui relatent le Nirvāṇa du Buddha Śākyamuni, il s'agit d'un ouvrage tout à fait différent, du genre développé (*vaipulya*) et d'inspiration purement mahāyāniste, relevant même d'un mahāyānisme très poussé et qui frise l'hérésie, avec des doctrines comme celle du Grand Nirvāṇa défini comme permanence, béatitude, soi (*ātman*) et pureté; le «soi» de cette définition est conçu comme un «grand soi» (*ta-wo, mahātman*), qui transcende à la fois le «soi» des non-bouddhistes et le «sans-soi» (*nairātmya*) des bouddhistes du Petit Véhicule. Une autre doctrine célèbre de ce *sūtra* est celle de l'innéité de la nature de Buddha chez tous les êtres, même chez les païens et chez les pires pécheurs, damnés par prédestination (*icchantika*). Ces doctrines sont illustrées d'une quantité de comparaisons et d'apologues. Les *Āgama*, le *Dharmapada*, le *Śūraṃgama*, le *Saddharmapuṇḍarīka*, l'*Avataṃsaka* et surtout la «Perfection de Gnose» (*Prajñāpāramitā*) sont fréquemment cités.

§ 2115. Des fragments du texte sanskrit, l'un retrouvé en Asie Centrale, l'autre conservé dans un monastère du Japon, garantissent l'authenticité de cet important ouvrage, c'est-à-dire l'existence d'un original indien; mais il n'a pas dû avoir beaucoup de diffusion en Inde, car il n'est guère cité par les auteurs indiens. Son succès a, par contre, été considérable dans le monde de langue chinoise.

Une recension brève en fut rapportée de Pāṭaliputra, où il l'avait trouvé en 405 et 407 chez un adepte laïc du Grand Véhicule, par Fa-hien qui le traduisit à Nankin, de 417 à 418, avec l'aide de Buddhabhadra (§ 2054, 2080). Cette recension (n° 376) comprend 18 chapitres, qui correspondent à ceux de la version tibétaine, traduite du sanskrit vers l'an 800 (§ 2038).

Quelques années plus tard, en 421, une recension beaucoup plus longue (n° 374) fut traduite dans le Nord-Ouest de la Chine, à Koutsang dans le Kan-sou actuel, par Dharmakṣema, un moine originaire de l'Inde Centrale ou du Kaśmīr, qui avait résidé au Kaśmīr et à Kučā avant d'arriver à Kou-tsang en 412, âgé de 27 ans. Certaines sources chinoises rapportent qu'il avait reçu d'un de ses maîtres, dans sa jeunesse, un manuscrit du début du «Sūtra du Grand Parinirvāña» écrit sur écorce d'arbre, ce qui indique pour ce manuscrit une origine kaśmīrienne ou sérindienne. Lorsqu'il voulut traduire ce manuscrit à Kou-tsang, il constata qu'il était incomplet et retourna dans son pays natal pour y chercher les chapitres manquants; ce fut au cours de son voyage de retour, à Khotan, qu'il se procura le manuscrit complet sur lequel il fit sa traduction chinoise. D'après d'autres sources, c'est le pèlerin chinois Tche-mong (§ 2052) qui, entre 404 et 424, aurait trouvé ce

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

manuscrit à Pāṭaliputra et l'aurait rapporté à Tourfan ou au Kan-sou, où il l'aurait remis à Dharmakṣema.

Ce qu'on peut retenir de ces récits, et d'autres non moins contradictoires, c'est que l'original sanskrit de la recension traduite par Dharmakṣema provenait vraisemblablement de l'Asie Centrale ou du nord-ouest de l'Inde, d'où l'influence bouddhique rayonnait en Asie Centrale, et que cet ouvrage devait être plus répandu dans cette région que dans l'Inde proprement dite; on lit du reste, dans un passage du 4e chapitre de la recension de Dharmakṣema (qui se retrouve au 17e chapitre de la recension de Fa-hien, ainsi que dans le fragment sanskrit d'Asie Centrale) qu'à l'approche de la destruction de la loi ce *sūtra* disparaîtra dans le sol au Kaśmīr.

C'est seulement dans la recension de Dharmakṣema que se trouve la célèbre doctrine de la possibilité pour les damnés par prédestination (*icchantika*) de devenir Buddha; elle ne figure pas dans la recension de Fa-hien.

§ 2116. La recension de Dharmakṣema comprend 13 chapitres, mais beaucoup plus longs que ceux de la recension traduite par Fa-hien. Celle-ci occupe en chinois 6 volumes (*kiuan*), celle de Dharmakṣema en occupe 40; et le texte des 18 chapitres de Fa-hien correspond à celui des 5 premiers chapitres de Dharmakṣema (avec certaines différences, parfois importantes, dans le détail textuel). Un remaniement syncrétique de ces deux traductions fut établi par des moines et des lettrés chinois de la Chine du Sud, lorsque la traduction de Dharmakṣema, dite «Texte du Nord» (*pei-pen*), fut arrivée à Nankin en 430; ce remaniement comporte 25 chapitres et occupe 36 volumes (n° 375) : c'est ce qu'on appelle le «Texte du Sud» (*nan-pen*).

§ 2117. Deux siècles plus tard, en 664-665, un traducteur (d'origine probablement indienne) établi à Java, Jñānabhadra, y aurait traduit avec un pèlerin chinois de passage une «Partie postérieure du Sūtra du Grand Parinirvāṇa» (n° 377), c'est-à-dire un appendice, un complément où il est question du Nirvāṇa historique du Buddha Śākyamuni, de ses derniers discours, de sa crémation et du partage de ses reliques. Ce texte se présente comme une suite du grand ouvrage traduit par Dharmakṣema. Mais il ressortit en réalité au genre narratif des «Sūtra du Parinirvāṇa» du Petit Véhicule, bien qu'on y retrouve des doctrines du Grand Véhicule comme celles de l'éternité du Buddha, et que le Petit Véhicule y soit déprécié. Dès le VIIIe siècle, certains critiques chinois le soupçonnaient d'être apocryphe.

§ 2118. Dans cette section sont encore classés une vingtaine d'ouvrages se rapportant de près ou de loin au Nirvāṇa, comme le «Sūtra de Māyā la Grande» (*Mahāmāyā-sūtra*, n° 383), qui rapporte la prédication adressée du haut du ciel des Dieux Satisfaits (*Tuṣita*) par le Buddha Śākyamuni à sa mère Māyā, ainsi que leurs adieux lors du Nirvāṇa, et le «Sūtra développé prononcé par le Bodhisattva lorsqu'il fit descendre son âme du ciel des Satisfaits dans la matrice de sa mère» (n° 384), *sūtra* prêché, malgré son titre, par le Buddha mourant, dans son cercueil où il se fait voir, par ses pouvoirs magiques, comme s'il était dans la matrice de sa mère transformée en un palais céleste,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
après quoi il reprend son apparence de mort, il est brûlé et l'on se partage ses reliques, sur lesquelles on élève des *stūpa*. Ces textes relèvent du Grand Véhicule, ainsi que le «Sūtra de Visage de Lotus» (n° 386), contenant des prophéties prononcées par le Buddha peu avant son Nirvāṇa, et le «Sūtra du Grand Nuage» (*Mahāmegha-sūtra*, n°s 387-388), autre ouvrage prophétique qui se rattache à la dynastie des Śātavāhana (§ 449).

§ 2119. VIII. Section de la «Grande Assemblée» (*Mahāsaṃnipāta*; vol. XIII, n°s 397-424). Sous ce titre sont groupés des ouvrages dont le premier (n° 397) est intitulé «Le grand Sūtra développé de la Grande Assemblée» (*Mahāvaipulya-mahasaṃnipāta-sūtra*); le mot *saṃnipāta* (en tibétain *'dus-pa*) semble être pris, dans ce texte, tantôt au sens d'«assemblée» de Buddha et de Bodhisattva, tantôt au sens d'«assemblage» de joyaux (*ratna*) ou de rubriques de la Loi (*dharma*).

Ce *sūtra*, divisé en 17 sections (*jen* ou *p'in*) et qui occupe en chinois 60 volumes (*kiuan*), n'est qu'un amalgame tardif de textes divers qui, à l'origine, doivent avoir existé séparément; presque tous (à l'exception de la 15e section, le «Sūtra de Candragarbha») se retrouvent dans le Canon tibétain, mais sans y être groupés comme dans le Canon chinois.

Leur groupement en une somme est attribué à un compilateur chinois, Seng-tsieou, qui aurait réuni en 594, sous le titre de «Sūtra de la Grande Assemblée», les sections actuelles I-XII, traduites sous le même titre par Dharmakṣema au début du ve siècle (414-421), les sections XIII-XVI, traduites par Narendrayaśas de 558 à 593, et la section XVII, dont la traduction est attribuée par certaines sources à Ngan Che-kao (148-170 ap. J.-C.).

L'histoire de cet ouvrage reste d'ailleurs assez obscure; les documents sont embrouillés. Les sections X («L'œil de l'espace»), XIV («Sūryagarbha») et XV («Candragarbha») contiennent des données géographiques indiquant que ces sections ont été «mises au point», «cuisinées» (Lévi) en Asie Centrale, probablement dans la région de Khotan; des fragments de l'original sanskrit des sections IX («Ratnadhvaja») et XV («Candragarbha») ont été retrouvés dans cette région et publiés par Hœrnle, d'autres en langue khotanaise ont été édités par Leumann. D'après des informations transmises en Chine au milieu du vie siècle par un traducteur gandhārien, Jinagupta (528-605), on conservait et on vénérait à Tchö-kiu-kia (Karghalik, en tibétain Cu-gon[-pan], Ca-ko-ka), près de Khotan, des exemplaires (sanskrits) du *Mahāsaṃnipāta*, de la *Prajñāpāramitā*, de l'*Avataṃsaka* et d'autres *sūtra* du Grand Véhicule, affectant un grand développement (*mahāvaipulya*) et dont chacun était censé compter 100.000 *g thā* (unités de 32 syllabes). C'est à ce total que devaient viser les compilateurs de «sommes» des *sūtra* du Grand Véhicule; d'après les bibliographes chinois, la «somme» du «Sūtra de la Grande Assemblée» établie par Seng-tsieou en 594 n'en atteignait qu'un cinquième, et le texte traduit par Dharmakṣema (sections I-XII) un dixième.

Du point de vue doctrinal, ces textes reflètent des tendances analogues à celles de la «Perfection de Gnose» : négativisme, insistance

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

sur la vacuité universelle (*śūnyatā*), avec une forte adjonction d'éléments tantriques (*dhāraṇī, mantra,* etc.).

Le reste de la VIIIe section (n°s 398-424) contient d'autres traductions de plusieurs parties du «Grand Sūtra», dont quatre remontent à Dharmarakṣa de Touen-houang, c'est-à-dire aux environs de l'an 300 ap. J.-C. (§ 2074; n°s 398, 399, 401, 403), ainsi que d'autres textes se rattachant au même genre littéraire, et dont le classement sous la rubrique de la «Grande Assemblée» est ancien en Chine et pourrait même remonter à la Sérinde, sinon à l'Inde.

Les sections III à VIII de l'édition de Taishō (*Prajñāpāramitā, Saddharmapuṇḍarīka, Avataṃsaka, Ratnakūṭa, Mahāparinirvāṇa*) contiennent ce qu'on appelle «les *sūtra* de grand développement» (*mahāvaipulyasūtra*), genre littéraire qui jouissait, comme on l'a vu ci-dessus, d'un grand prestige en Sérinde au VIe siècle. Leur constitution en sections du Canon est attestée en Chine vers la même époque.

§ 2120. IX. Section intitulée «collection de Sūtra» (*King-tsi;* vol. XIV-XVII, n°s 425-847). Dans cette section sont classés quelque 400 *sūtra* divers, tant du Grand que du Petit Véhicule. Elle s'ouvre par une série d'ouvrages consacrés aux Buddha (1.000 Buddha, 8 Buddha, 7 Buddha, 1.500 Buddha, 5.500 Buddha, Buddha particuliers, etc.), aux Bodhisattva (Maitreya, n°s 452-457; Mañjuśrī, n°s 458-472; Vimalakīrti, n°s 474-479, etc.), à des Arhat (Ānanda, n°s 492-495; Mahākāśyapa, n°s 496-497, etc.), à des Bhikṣu (n°s 500-505), à des rois (n°s 506-524), à des bourgeois (*gṛhapati,* n°s 525 et suiv.), à des femmes (n°s 551 et suiv.), à des dieux (*deva,* n°s 585 et suiv.), à des rois-dragons (*nāgarāja,* n°s 597 et suiv.), etc. Puis viennent des exposés doctrinaux, d'abord du Petit Véhicule (ouvrages sur les pratiques de méditation, *ānāpānasmṛti, dhyāna, Yogācārabhūmi* [§ 2074], n°s 602-620), puis sur les différents *samādhi* (n°s 621 et suiv.); ensuite des *sūtra* doctrinaux du Grand Véhicule (n°s 649 et suiv.), parmi lesquels on peut relever : le «Sūtra du Nuage de Joyaux» (*Ratnamegha,* n°s 658-660); le «Sūtra de la Radiance d'or» (*Suvarṇaprabhāsa,* n°s 663-665), qui traite notamment des Corps de Buddha et de la théorie de la souveraineté royale, et dont l'original sanskrit, sous sa forme initiale, datait de l'époque des Kuṣāṇa; le «Sūtra de l'Embryon de Tathāgata» (*Tathāgatagarbha,* n°s 666-667); le «Sūtra de la Descente à Ceylan» (*Laṅkāvatāra,* n°s 670-672), chef-d'œuvre de mystique spéculative, conservé en sanskrit, mais dont les versions chinoises permettent de suivre le développement progressif; le «Sūtra du Déliement des nœuds» (*Saṃdhinirmocana,* n°s 675-679), le «Sūtra de la Terre de Buddha» (*Buddhabhūmi,* n° 680), le «Sūtra de l'Ornementation secrète» (*Ghanavyūha,* n°s 681-682). Ces derniers ouvrages faisaient autorité dans l'école épistémologique (Vijñānavādin, § 2085) : ils ont un caractère hautement philosophique, et ne se distinguent des textes d'Abhidharma que par leur forme; certains d'entre eux, comme le «Déliement des nœuds», ont même pu être utilisés intégralement, et presque sans modification, dans l'Abhidharma de l'école (§ 2144).

§ 2121. La section IX contient ensuite des *sūtra* du Petit Véhicule traitant de la rétribution des actes : morale (piété filiale, n°s 683 et suiv.),

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
pratiques cultuelles (culte des icônes, des *stūpa*, etc., n°s 692 et suiv.), théorie de la causalité («Sūtra de la tige [ou de la touffe] de riz», *Śālistamb*[*h*]*aka-sūtra*, n°s 708-712), etc.

Le «Sūtra des Aide-mémoire de la Vraie Loi» (*Saddharmasmṛtyupasthāna-sūtra*, n° 721) est une sorte d'encyclopédie du Petit Véhicule, datant du début de l'ère chrétienne, développée à la manière des *vaipulya-sūtra*, et déjà proche de l'Abhidharma. Les passages versifiés, seuls conservés en sanskrit, sous le titre de «Compendium de la Loi» (*Dharmasamuccaya*, n° 728), ont été partiellement édités par Lin. Cet ouvrage a lui aussi pour cadre la doctrine des actes et de leur rétribution dans les diverses voies (*gati*, modes d'existence) entre lesquelles se répartit le monde.

De cette doctrine traitent également les ouvrages rangés à sa suite (n°s 723 et suiv.). La section se termine par un grand nombre de petits ouvrages des deux Véhicules, traitant de sujets variés.

§ 2122. X. Section du Tantra (vol. XVIII-XXI, n°s 848-1420). En tête de cette section sont rangés le «Sūtra du Grand Vairocana» (*Mahāvairocana-sūtra*, n° 848), avec les manuels et les rituels (*vidhi*) qui s'y rattachent, et le «Sūtra du Sinciput de Diamant» (*Vajroṣṇiṣa-sūtra*, n° 865), lui aussi suivi d'une foule de textes apparentés. Comme on l'a vu (§ 2091-2095), ces deux ouvrages, traduits par Śubhakarasiṃha et par Amoghavajra entre 724 et 753, constituent les principales autorités scripturaires du Tantra épuré, tel qu'il s'introduisit en Chine dans la première moitié du VIIIe siècle. Le premier en représente l'aspect dit du Plan de l'Embryon (*garbhadhātu*), le deuxième l'aspect dit du Plan du Diamant (*Vajradhātu*). On entend par là deux conceptions différentes du monde et de sa figuration symbolique dans les cercles magiques (*maṇḍala*), l'une analytique, relativiste, subjectiviste, l'autre synthétique, absolutiste, objectiviste; deux différents cercles magiques y correspondent. Tels qu'ils se sont transmis en Chine et au Japon, ces cercles magiques étaient des microcosmes figurés, des diagrammes, des peintures, de dimensions considérables (jusqu'à trois mètres carrés) et d'un intérêt très vif pour la cosmographie et surtout pour l'iconographie bouddhiques. Des exemplaires en furent importés de Chine, vers le début du IXe siècle, au Japon où des copies s'en sont perpétuées et ont même été imprimées au XIXe siècle; la tradition en paraît assez sûre. Les planches qui en furent gravées en 1869 dans un monastère de Kyōto, le Ninnaji, ont servi à imprimer les images des deux *maṇḍala* qui sont reproduites dans le supplément iconographique de l'édition de Taishō du Canon (vol. I, pl. 627-815, 887-1004); on trouve encore dans les douze volumes de ce supplément (*Zuzo*, Tōkyō, 1933-1935) une abondante documentation iconographique, presque entièrement d'origine tantrique (§ 2162).

§ 2123. Avec les textes traduits par les grands maîtres de Tantra du VIIIe siècle figurent dans la section X un grand nombre d'autres ouvrages tantriques dont la traduction leur est soit antérieure, soit postérieure. On peut mentionner par exemple toute une série de textes sur les grands Bodhisattva, leurs différents aspects, leurs formules, leur rituel, leurs attributs iconographiques, leurs symboles (*samaya*),

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

les gestes manuels (*mudrā*) et les «germes» graphiques (*bīja*) qui leur sont propres (Avalokiteśvara, n°s 1030 et suiv.; Samantabhadra, n°s 1123 et suiv.; Maitreya, n°s 1141 et suiv.; Ākāśagarbha, n°s 1145 et suiv.; Kṣitigarbha, n°s 1158 et suiv.; Mañjuśrī, n°s 1171 et suiv.), ainsi que sur les «rois de science» (*vidyārāja* : Acala, n°s 1199 et suiv.; Yamāntaka, n°s 1244 et suiv.), les Yakṣa, les «rois divins» (*devarāja* : Vaiśramaṇa, n°s 1244 et suiv.) et autres divinités, démons, etc., avec des textes de magie médicale (n°s 1323 et suiv.), des recueils généraux de formules tantriques (*Dhāraṇī-samuccaya*, n° 901, en 12 volumes, traduit par Atikūṭa au milieu du VIIe siècle, § 2094; un autre recueil de titre analogue, n° 1336, en 10 volumes, date de la première moitié du VIe siècle); et une quantité formidable de *dhāraṇī* particulières, généralement présentées dans le cadre d'un *sūtra*.

§ 2124. XI. Section du Vinaya (vol. XXII-XXIV, n°s 1421-1506). La deuxième Corbeille (*Vinaya-piṭaka*) s'ouvre par les codes de discipline monastique appartenant à cinq des grandes écoles septentrionales du Petit Véhicule : 1° Mahīśāsaka («Vinaya en cinq parties», n°s 1421-1424); 2° Mahāsāṅghika (n°s 1425-1427); 3° Dharmaguptaka («Vinaya en quatre parties», n°s 1428-1434); 4° Sarvāstivādin («Vinaya en dix récitations» [*adhyāya*], n°s 1435-1441); 5° Mūlasarvāstivādin (n°s 1442-1459). Les quatre premiers de ces codes ont été traduits au début du Ve siècle (§ 2081); le dernier le fut par Yi-tsing deux siècles plus tard, mais incomplètement (§ 2063).

§ 2125. Aux traductions complètes des quatre premiers de ces codes s'ajoutent des versions partielles : pénitentiels (*prātimokṣa*), sommaires (*mātṛkā* «matrices»), manuels de procédure (*karman*) ou d'exégèse (*vibhāṣā*), etc., dont certaines remontent beaucoup plus haut. Les plus anciennes versions conservées de pénitentiels (n°s 436-437) sont du début du IVe siècle et relèvent de l'école Sarvāstivādin, mais un pénitentiel de l'école Dharmaguptaka, aujourd'hui perdu, avait été traduit dès le milieu du IIIe siècle.

Les codes eux-mêmes s'organisent selon des plans analogues à celui du Vinaya pāli (§ 1948-1950), sans que l'identité soit complète (notamment pour le Vinaya des Mahāsāṅghika et celui des Sarvāstivādin, dont l'arrangement est assez particulier). Mais ils présentent, soit entre eux, soit avec le Vinaya pāli, des différences considérables dans le détail de la rédaction textuelle; l'étude comparative en est encore peu poussée, et l'on ne dispose même pas d'une bonne concordance.

Les termes de «quatre parties», «cinq parties», «dix récitations», qui figurent dans les titres chinois de trois de ces codes, ne se rapportent pas à leur contenu proprement dit. Il s'agit de divisions plus ou moins artificielles, liées à des traditions sur le nombre de séances qu'était censée avoir nécessité à l'origine la récitation de ces codes, ou à la répartition matérielle des manuscrits sanskrits en tel ou tel nombre de liasses (*poṭhi*). Toutefois, les «cinq parties» du Vinaya des Mahīśāsaka correspondent en gros à celles du Vinaya pāli : la première et la deuxième à l'«Analyse» (*Vibhaṅga*) du *prātimokṣa* des moines et des nonnes; la troisième au «Chapitre majeur» (*Mahāvagga*), la qua-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
trième et la cinquième au «Chapitre mineur» (*Cullavagga*) des groupements (*Khandhaka*).

§ 2126. Quant au *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin, la traduction inachevée de Yi-tsing se présente sous la forme d'ouvrages séparés. Elle comprend tout d'abord une analyse commentée des articles du pénitentiel des moines et des nonnes, intitulée simplement «Vinaya» (n°s 1442-1443; dans la version tibétaine, le texte correspondant est intitulé *Vinaya-vibhaṅga* «Analyse du Vinaya» : c'est le *Sutta-vibhaṅga* du Vinaya pāli). Ce texte, qui ne comprend pas moins de 70 volumes chinois (*kiuan*), est suivi de divers «points» ou rubriques (*vastu*) complémentaires, correspondant aux «rubriques de Vinaya» (*vinaya-vastu*) de la version tibétaine, et aux «ensembles» (*khandhaka*) du Vinaya pāli (§ 1949). Dans la version chinoise, ces rubriques sont au nombre de huit : 1° Sortie de la vie de famille [et entrée dans la communauté monastique] (*pravrajyā-vastu*, n° 1444); 2° Retraite estivale (*varṣāvāsa-vastu*, n° 1445); 3° Relâche (*pravāraṇā-vastu*, nom de la fête qui marquait la fin de la retraite estivale, n° 1446); 4° Cuirs (*carma-vastu*, n° 1447); 5° Médicaments (*bhaiṣajya-vastu*, n° 1448); 6° Tissu des frocs (*kaṭhina-vastu*, n° 1449); 7° Rupture de la communauté (*saṅgha-bhedaka-vastu*, n° 1450); 8° Menus mélanges (*vinaya-kṣudraka-vastu*, n° 1451). Ces rubriques, dont la traduction occupe 89 volumes chinois (40 pour les «menus mélanges»), ne représentent qu'une moitié ou un tiers des rubriques qui figuraient dans l'original sanskrit, dont des fragments ont été récemment retrouvés à Gilgit et publiés par Dutt.

Le reste de la traduction de Yi-tsing (n°s 1452-1459) comprend des textes qui n'existent ni en sanskrit, ni indépendamment dans la version tibétaine : sommaires (*mātṛkā*), actes de procédure (*karman*), circonstances de la prescription des règles (*nidāna*), stances récapitulatives (*uddāna-kārikā*), ainsi que des versions séparées de pénitentiels (*prātimokṣa-sūtra*) pour les moines et pour les nonnes, et un commentaire condensé ou «somme» (*saṃgraha*), attribué à Viśeṣamitra, auteur dont la date et l'identité sont incertaines.

Le Vinaya des Mūlasarvāstivādin est développé au-delà de toute proportion avec les Vinaya des autres écoles. Les digressions, les récits, les légendes y foisonnent et en font une mine d'informations sur l'histoire de la communauté bouddhique et même sur celle des institutions indiennes en général.

§ 2127. A la suite des Vinaya complets des cinq écoles du Petit Véhicule sont classés d'autres ouvrages du même Véhicule se rapportant au Vinaya (n°s 1460-1483) : *sūtra*, traités, commentaires, questionnaires, manuels de conduite et de bonne tenue (*īryāpatha*) à l'usage des moines (n° 1470) ou des novices (n°s 1471-1475), prescriptions pour les laïcs (n° 1476), etc.

Parmi les commentaires, on peut relever une version chinoise de la *Samantapāsādikā* («La Toute-belle» ou «La Toute-claire», n° 1462), ou plutôt d'un prototype de ce commentaire pāli du Vinaya, que la tradition singhalaise attribue à Buddhaghosa. L'original sur lequel fut faite cette version chinoise fut importé des Mers du Sud, probablement de Ceylan, par un moine d'origine inconnue, Saṅghabhadra, qui

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

le traduisit à Canton en 488-489. Il est difficile de déterminer la langue dans laquelle cet original était rédigé, parce que le traducteur s'est généralement servi de transcriptions phonétiques déjà courantes en Chine de son temps; si cette langue était le pāli, ce qui n'est pas encore établi, ce serait le seul cas connu d'une traduction chinoise faite sur le pāli. La version chinoise suit de près la recension pāli pour le fond, mais elle présente des variantes de rédaction dénotant un état du texte plus ancien que l'état actuel du texte pāli. Ces variantes sont importantes en raison de l'intérêt particulier de ce commentaire, où l'on trouve des éléments fort anciens.

Le «Sommaire du Vinaya» (*Vinaya-mātṛkā-śāstra,* aussi intitulé *king* bien qu'il n'affecte nullement la forme d'un *sūtra,* n° 1463), traduit vers l'an 400, est un long traité d'exégèse sur le Vinaya des Dharmaguptaka, mais mentionne aussi les théories d'autres écoles, notamment celles d'une des branches de l'école des Sthavira, les Haimavata. L'ouvrage intitulé simplement «Vinaya» (*Pi-nai-ye,* n° 1464), et dont la traduction fut rédigée en 383 par Tchou Fo-nien, d'après un original sanskrit importé du Kaśmīr, l'année précédente, par Kumārabuddhi, est la plus ancienne traduction chinoise d'un texte de Vinaya assez développé (dix volumes chinois); l'école dont relève ce texte ne semble pas se laisser déterminer (Nishimoto).

Le «Questionnaire de Śāriputra» (*Śāriputra-paripṛcchā,* n° 1465) est un curieux opuscule de l'école Mahāsāṅghika, traduit antérieurement à 594. Le «Sūtra des restrictions, [prêché] par Kāśyapa» (*Kāśyapasaṃvara-sūtra,* n° 1469), a été traduit vers le ve siècle; c'est un ouvrage à mi-chemin entre le Petit et le Grand Véhicule.

§ 2128. Le reste de la section du Vinaya est occupé par des traductions de textes du Grand Véhicule (n°s 1484-1504), se rapportant à la discipline des Bodhisattva.

Le «Sūtra du filet de Brahmā» (*Brahmājāla-sūtra,* n° 1484, traduit en français par de Groot), qui n'a aucun rapport avec le texte hīnayāniste de même titre (§ 1955), édicte à leur usage une série de prohibitions, dix graves et quarante-huit légères. Cet ouvrage, extrêmement répandu dans tout l'Extrême-Orient, prétend se rattacher au genre de l'*Avataṃsaka* (§ 2112); mais la date (il aurait été traduit par Kumārajīva en 406) et l'authenticité n'en sont pas assurées.

Le «Sūtra des actes fonciers [qui sont] la parure du Bodhisattva» (n° 1485) est un apocryphe chinois du ve ou vi^e^ siècle. D'origine authentiquement indienne sont, par contre, les textes où sont exposés trois ensembles de prescriptions disciplinaires (*śīla-skandha*), dont le premier, d'ordre négatif, contient les restrictions (*saṃvara*) imposées par le Petit Véhicule, tandis que les deux autres sont d'ordre positif et commandent aux Bodhisattva, dans l'esprit du Grand Véhicule, de s'approprier eux-mêmes le bien (*kuśalasaṃgraha*) et de «capter» tous les êtres (*sattvasaṃgraha*) afin qu'ils se l'approprient aussi. Ces textes se trouvent pour la plupart compris dans des ouvrages d'Abhidharma (n°s 1579-1583, cf. § 2142-2144), mais on en a détaché des manuels d'ordination des Bodhisattva qui ont été traduits à part, au ve siècle (n°s 1499-1501), et sont classés dans la section du Vinaya. Le texte

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
sanskrit d'un de ces manuels (*Bodhisattva-prātimokṣa-sūtra*) est conservé à Cambridge et a été édité par Dutt.

§ 2129. XII. Section des Śāstra commentant des Sūtra (vol. XXIV-XXVI, n°s 1505-1535). En tête de la Corbeille de la scolastique (*Abhidharma-piṭaka*) sont placés des traités (*śāstra*) d'exégèse se rapportant à des *sūtra* déterminés. Cette section s'ouvre par quatre commentaires des *Āgama* (n°s 1505-1508), dont les deux premiers, traduits en 382 et 391, sont des versions successives d'une œuvre attribuée à Vasubhadra. Le troisième est un commentaire des quatre premiers chapitres de l'*Ekottarāgama* (jusqu'au milieu du chapitre sur les disciples les plus méritants du Buddha, d'où le titre : «Traité de la classification des mérites», *Guṇavibhaṅga*); ce commentaire, dont la traduction est fort ancienne (IIe siècle d'après la tradition; la rédaction est archaïque), relève de l'école Mahāsāṅghika, mais avec des éléments mahāyānistes.

§ 2130. Viennent ensuite (n°s 1509-1535) les commentaires de *sūtra* du Grand Véhicule, à commencer par l'énorme «Exégèse de la Grande Perfection de Gnose» (*Mahāprajñāpāramitopadeśa*, n° 1509), un commentaire textuel de la recension en 25.000 *śloka* de la Perfection de Gnose (*Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra* (cf. § 2110). Cet ouvage est attribué à Nāgārjuna, mais cette attribution ne nous est connue que par Kumārajīva, qui traduisit ce commentaire de 402 à 404 ap. J.-C. (§ 2079); tout porte à croire qu'elle repose sur une légende qui avait cours au Kaśmīr au IVe siècle, et qu'il s'agit en réalité d'une œuvre composée au Kaśmīr ou dans le nord-ouest de l'Inde par un auteur ou, plus probablement, par une équipe d'auteurs anonymes, qui s'avèrent encore nourris de la tradition du Petit Véhicule (Sarvāstivādin). C'est un commentaire extrêmement développé (du moins en son premier tiers), très riche de digressions (à la manière du Vinaya des Mūlasarvāstivādin, § 2126, qui est le Vinaya auquel il se réfère) et d'informations de toute sorte, précieuses non seulement pour l'histoire des doctrines, mais aussi pour celle de la littérature, des institutions, des mœurs et des coutumes, etc. : une sorte d'encyclopédie du bouddhisme du Grand Véhicule, voire du bouddhisme tout court. Une traduction française en a été entreprise par Lamotte. Cet ouvrage n'a pas été traduit en tibétain.

A sa suite sont classés d'autres commentaires de divers textes de «Perfection de Gnose» (n°s 1510-1518). Ces commentaires sont attribués à Asaṅga, Vasubandhu, Dignāga et autres maîtres n'appartenant nullement à l'école Mādhyamika, bien que cette école se réclame des textes de «Perfection de Gnose». Puis viennent d'autres commentaires de Vasubandhu, sur le «Lotus de la Vraie Loi» (*Saddharmapuṇḍarīkopadeśa*), sur le «Sūtra des dix Terres» (*Daśabhūmi-vyākhyāna*), sur «l'Ornementation de la Contrée bienheureuse» (*Sukhāvatīvyūhopadeśa*), etc. (n°s 1519-1520, 1522, 1524, 1526-1529, 1531-1534), avec des commentaires attribués à Nāgārjuna (*Daśabhūmi-vibhāṣā*, n° 1521), à Bandhuprabha (*Buddhabhūmisūtra-śāstra*, n° 1530), etc.

§ 2131. XIII. Section de l'Abhidharma (*A-p'i-t'an*, vol. XXVI-XXIX, n°s 1536-1563). Dans la tradition chinoise, le terme d'Abhi-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

dharma est réservé en principe à la scolastique du Petit Véhicule et, plus particulièrement, à celle des Sarvāstivādin. Seule, en effet, cette école semble s'être constitué en sanskrit une Corbeille d'Abhidharma complète et systématique, comparable à la Corbeille d'Abhidhamma du Canon pāli.

En tête de cette section sont placés les six traités qui formaient comme les «pieds» (*ṣaṭ-pāda*) de cette Corbeille, et qui sont attribués à Śāriputra, Mahāmaudgalyāyana, Devaśarman et Vasumitra (n°s 1536-1542). Cinq d'entre eux furent traduits par Hiuan-tsang (l'un d'eux, n° 1541, l'avait déjà été au v° siècle par Guṇabhadra); le sixième (sur la cosmologie, *Prajñāpti-pāda*, n° 1538) ne le fut qu'au xi° siècle (§ 2098), et encore n'est-il pas certain qu'il s'agisse bien d'un de six traités des Sarvāstivādin, ou n'en est-ce en tout cas qu'une version partielle.

§ 2132. Le «corps» de ces «pieds» était «La Systématisation du savoir» (*Jñānaprasthāna*) de Kātyāyana (ou Kātyāyanīputra, n°s 1543-1544; § 2097), dont un commentaire monumental, la «Grande Exégèse de l'Abhidharma» (*Abhidharma-mahāvibhāṣā*), fut traduit en chinois à deux reprises, d'abord par Buddhavarman de 437 à 439 ap. J.-C. (n° 1546), puis par Hiuan-tsang de 656 à 659 (n° 1545). La version de Buddhavarman comptait à l'origine une centaine de volumes chinois (*kiuan*), mais le dernier tiers s'en est perdu, et il n'en subsiste que 60 volumes; celle de Hiuan-tsang en compte 200.

D'après l'une comme l'autre de ces deux versions, la «Grande Exégèse» suit fidèlement le plan et les rubriques de la «Systématisation du savoir». Les deux ouvrages se divisent en huit «ensembles» ou chapitres (*skandha, skandhaka*), portant les titres suivants : 1° «Ensemble mélangé» (*saṃyukta*), introduction générale, traitant des «choses suprêmes de l'ordre mondain» (*laukikāgradharma*) et d'autres rubriques, en 8 chapitres (*varga*); 2° «Les liens» (*saṃyojana*), c'est-à-dire les passions (qui empêchent de réaliser ces choses), 4 chapitres; 3° «Le savoir» (*jñāna*) [par lequel on peut briser les «liens»], 5 chapitres; 4° «L'acte» (*karman*), 5 chapitres; 5° «Les éléments matériels» (*mahābhūta*), la constitution du sensible (*rūpa*), 4 chapitres; 6° «Les facultés» (*indriya*), au nombre de vingt-deux (six facultés sensorielles, deux facultés sexuelles, faculté de vie, facultés de plaisir et de douleur, de satisfaction, de dissatisfaction et d'indifférence, facultés de foi, de zèle, d'attention, de concentration, de gnose, etc.), 5 chapitres; 7° «La concentration» (*samādhi*); 8° «Les vues» (*dṛṣṭi*), c'est-à-dire les opinions, mauvaises et bonnes, etc., 5 chapitres.

§ 2133. Le texte de la «Systématisation du savoir», qui compte 20 volumes chinois dans la version de Hiuan-tsang, est développé en 200 volumes dans la «Grande Exégèse» (1004 pages de l'édition de Taishō). Celle-ci n'est pas seulement une glose textuelle, mais plutôt et surtout un commentaire critique des doctrines. Elle discute en détail les interprétations d'écoles diverses, tant non bouddiques (Sāṃkhya, Vaiśeṣika, etc.) que bouddhiques considérées comme hérétiques (Dharmaguptaka, Mahīśāsaka, Kāśyapīya, Vatsīputrīya, etc., et surtout Dārṣṭāntika, Vibhājyavādin et Mahāsāṅghika) et, à l'intérieur même de

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

l'école Sarvāstivādin, celle de «Maîtres du Gandhāra», de «Maîtres de l'Occident» ou «Maîtres occidentaux du Gandhāra», d'«Anciens Maîtres du Kaśmīr», de «Maîtres étrangers» (*bahirdeśaka*), etc., ainsi que les thèses de personnalités particulières dont les quatre principales sont Dharmatrāta, Ghoṣaka, Buddhadeva et Vasumitra.

Les auteurs de la «Grande Exégèse» sont eux-mêmes des Kaśmīriens, ainsi qu'il ressort du texte de l'ouvrage. La tradition chinoise rapporte qu'il s'agissait de cinq cents Arhat, réunis au Kaśmīr, au IVe siècle après le Nirvāṇa de Śākyamuni, par Kaniṣka, alors roi au Gandhāra, sous la présidence de l'Arhat Pārśva. Mais ce n'est là qu'une tradition tardive, qui n'est pas attestée avant le VIIe siècle ap. J.-C. (Hiuan-tsang), et s'explique sans doute par l'ambition qu'éprouvaient les Sarvāstivādin du Kaśmīr de s'attribuer, dans le passé, un concile convoqué par un roi illustre, pour faire pièce aux traditions historiques des autres écoles relatives à un concile convoqué par Aśoka. Dans le texte même de la «Grande Exégèse», Kaniṣka est présenté comme un roi «d'autrefois». C'est donc postérieurement à ce roi, à une époque où le grand Véhicule, dont l'influence est sensible dans la «Grande Exégèse», se répandait déjà au Kaśmīr, peut-être au IIIe siècle de l'ère chrétienne, qu'a dû être composée par une équipe collective cette œuvre capitale de l'Abhidharma sanskrit dont, à la différence de l'Exégèse de la Grande Perfection de Gnose (§ 2130), qui lui fait en quelque sorte pendant pour le Grand Véhicule, le contenu reste strictement scolastique et technique. Il n'en existe pas non plus de version tibétaine.

§ 2134. A la tradition de la «Grande Exégèse» kaśmīrienne se rattache l'«Exégèse» de Che-t'o-p'an-ni (*Vibhāṣā*, n° 1547), traduite par Saṃghabhadra, un moine du Kaśmīr, en 383, et qui semble être la version incomplète d'un abrégé de la «Grande Exégèse», dû à un auteur dont le nom sanskrit ne s'est pas encore laissé restituer. Cet ouvrage s'écarte sur certains points des interprétations de la «Grande Exégèse».

L'«Abhidharma de Śāriputra» (*Śāriputrābhidharma*, n° 1548), traduit de 407 à 415 par Dharmagupta et Dharmayaśas (ce dernier Kaśmīrien), bien qu'il ait été classé dans cette section, constitue la Corbeille d'Abhidharma d'une école du Petit Véhicule autre que celle des Sarvāstivādin (l'école des Dharmaguptaka, d'après Bareau); aucun ouvrage de l'Abhidharma sanskrit ne se rapproche davantage de l'Abhidhamma pāli.

Trois versions du «Cœur de l'Abhidharma» (*Abhidharma-sāra*) ont été publiées en chinois aux Ve et VIe siècles. Les recensions sanskrites sur lesquelles reposaient ces versions sont attribuées respectivement à Dharmaśrī (n° 1550), à Upaśānta (n° 1551) et à Dharmatrāta (n° 1552); d'après les sources chinoises, le premier de ces auteurs aurait vécu au IIIe siècle ap. J.-C., et Dharmatrāta au début du IVe. Ainsi que l'indique son titre, cet ouvrage semble être un résumé de l'Abhidharma des Sarvāstivādin, relevant probablement de la branche gandhārienne de cette école.

«L'Exégèse des cinq points» (*Pañcavastu-vibhāṣā*, nos 1555-1557) est un commentaire, attribué à Dharmatrāta, des cinq rubriques fonda-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
mentales de l'Abhidharma des Sarvāstivādin, telles qu'elles sont exposées au début de «L'Exposition» (*Prakaraṇa-pāda*, n° 1540), un des six «pieds» de l'école : 1° Le sensible (*rūpa*) ; 2° L'esprit (*citta*) ; 3° Ce qui est associé à l'esprit (*caitasika*) ; 4° Les composants dissociés de l'esprit (*cittaviprayukta-saṃskāra*) ; 5° L'incomposé (*asaṃskṛta*). Cet ouvrage a été traduit par Hiuan-tsang en 663 (n° 1555). Une autre recension en avait été traduite plus anciennement, dès le IIe siècle ap. J.-C. d'après l'attribution traditionnelle à Ngan Che-kao (n° 1557), attribution que semble confirmer le style chinois fort archaïque. Si cette attribution est exacte, on aurait là le plus ancien texte d'Abhidharma traduit en chinois. Une troisième version, due à Fa-tch'eng des T'ang (IXe siècle), a été retrouvée à Touen-houang en 1907 (n° 1556).

§ 2135. A un stade plus avancé de la scolastique des Sarvāstivādin appartient le précis critique intitulé «Le Trésor de la scolastique» (*Abhidharma-kośa*), que la tradition unanime attribue à Vasubandhu et qui se présente comme un exposé de l'Abhidharma «établi d'après l'interprétation des Vaibhāṣika du Kaśmīr», c'est-à-dire de l'Abhidharma tel que l'interprétait la «Grande Exégèse» (*Mahāvibhāṣā*). Mais l'auteur du «Trésor de la scolastique» défend en réalité les thèses d'une branche dissidente de l'école Sarvāstivādin, celle des Sautrāntika, partisans d'un retour à l'autorité des *sūtra*. Il en résulte que son exposé est constamment critique, ce qui rend l'ouvrage très vivant. C'est un manuel d'une rigueur et d'une précision consommées, et très clair en sa technicité, le meilleur épitomé des doctrines bouddhiques (du moins de celles du Petit Véhicule) qu'on ait jamais écrit en aucune langue.

Il en existe deux versions chinoises, l'une de Paramārtha (563-567 ap. J.-C., n° 1559), la seconde de Hiuan-tsang (651-654, n° 1558) ; on a mentionné ci-dessus (§ 2084, 2087) les problèmes concernant la date et l'identité de Vasubandhu qu'implique l'époque tardive où cet ouvrage fut traduit en chinois. La version française de La Vallée Poussin repose sur les versions chinoises (presque exclusivement celle de Hiuan-tsang) et sur la version tibétaine, ainsi que sur la *vyākhyā* sanskrite de Yaśomitra (VIIe siècle), éditée par Stcherbatzky et Ogiwara. L'original sanskrit du «Trésor de l'Abhidharma» aurait été récemment retrouvé au Tibet par Rāhula Saṃkṛtyāyana, mais on n'en a publié jusqu'ici que les stances (*kārikā*, éd. Gokhale), dont Hiuan-tsang avait également donné à part une version chinoise indépendante (n° 1560).

§ 2136. De l'abondante littérature de commentaires sanskrits sur le «Trésor de l'Abhidharma» n'ont été traduits en chinois que des fragments du commentaire de Guṇamati, intitulé «Commentaire par points particuliers» (*Lakṣaṇānusāriṇī-ṭīkā*, n° 1641) et de celui de son disciple Sthiramati, intitulé «Commentaire du vrai sens» (*Tattvārtha-ṭīkā*, n° 1561). Les commentaires chinois de P'ou-kouang, de Fa-pao (n°s 1821-1822) et de Chen-t'ai, trois disciples de Hiuan-tsang, incorporent les interprétations des maîtres indiens de l'école Sarvāstivādin que le pèlerin avait recueillies sur place dans le deuxième quart du VIIe siècle.

Les deux grands traités de Saṅghabhadra, contemporain et adversaire de Vasubandhu, intitulés «La scolastique selon la logique»

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

(*Abhidharma-vyākhyāna*, n° 1562) et «Exposition des thèses de la Corbeille de l'Abhidharma» (n° 1563), tous deux traduits par Hiuan-tsang, ne sont pas tant des commentaires du «Trésor de l'Abhidharma» que des réfutations des déviations de l'orthodoxie Vaibhāṣika dont Vasubandhu s'y voit accuser. Plus exactement, Saṅghabhadra réfute, dans le premier, les thèses de Vasubandhu, tandis que dans le second il expose ses thèses propres, sous une forme plus brève.

§ 2137. XIV. Section Mādhyamika (vol. XXX, n°s 1564-1578). L'école Mādhyamika enseigne une «voie du milieu» (*madhyama-pratipad*) entre les thèses extrêmes, dont elle démontre la relativité par une dialectique de la neutralisation des contraires dans l'absolu. Elle établit la vacuité de tout le relatif, d'où son autre nom d'école du Vide (Śūnya-vāda). Cette école est plus connue en Chine sous un troisième nom, celui d'école des Trois Traités (*śāstra*). Ce nom se réfère à trois traités traduits par Kumārajīva dans les premières années du ve siècle, et qui sont attribués aux deux fondateurs de l'école, Nāgārjuna et Āryadeva. Ce sont :

1° Le «Traité du Milieu» (*Madhyamaka-śāstra*, n° 1564), comprenant (dans sa version chinoise) 445 stances (*kārikā*) de Nāgārjuna, avec un commentaire en prose attribué à un auteur nommé en chinois «Aux yeux bleus» (Ts'ing-mou), et dont l'identité et le nom sanskrit (Piṅgala d'après une transcription chinoise), ne sont pas encore tirés au clair; peut-être s'agit-il d'un surnom d'Āryadeva. Les stances sont conservées en sanskrit, sous le titre de *Mūla-madhyamaka-kārikā*, mais le commentaire n'existe ni en sanskrit, ni en tibétain. Il a été traduit du chinois par Walleser;

2° Le «Traité des Douze Portes» (où *men* «portes», peut répondre à *mukha, dvāra, paryāya*, etc.; n° 1568), ainsi nommé parce qu'il est divisé en douze rubriques ou chapitres. Cet ouvrage comprend 26 stances, dont 12 principales et 14 qui les expliquent; beaucoup de ces stances se retrouvent dans le «Traité du Milieu» ou ailleurs. Leur commentaire en prose est attribué soit à Nāgārjuna lui-même, soit par d'autres sources à l'auteur surnommé «Aux yeux bleus»; certains passages s'en retrouvent dans le commentaire du «Traité du Milieu» attribué à ce même auteur. Ce texte n'existe ni en sanskrit, ni en tibétain;

3° Le traité intitulé «La Centaine» (*Śataka-śāstra*, n° 1569), parce qu'il comprenait à l'origine 100 stances (ou peut-être, à en juger d'après la traduction chinoise, cent unités de 32 syllabes en prose), dont Kumārajīva ne traduisit que la première moitié. C'est du moins ce que rapporte Seng-tchao (384-414), disciple et collaborateur de Kumārajīva, dans sa préface de la version chinoise. La tradition sanskrite et tibétaine ne connaît d'Āryadeva qu'un traité en «Quatre Centaines» [de stances] (*Śatuḥśataka*), parfois appelé en abrégé le traité «par centaines» (*Śataka-śāstra*), mais dont la partie versifiée ne correspond pas au texte traduit par Kumārajīva. Les stances de celui-ci sont attribuées à Āryadeva; le texte sanskrit en est conservé partiellement. Le commentaire en prose est attribué à un auteur nommé en chinois «le

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
Bodhisattva Vasu» (P'o-seou *k'ai-che*), peut-être Vasubandhu (Peri); on ne connaît ce commentaire que par sa traduction chinoise, dans lequel les stances commentées sont désignées sous le nom de *sūtra*. L'ensemble a été traduit du chinois par Tucci, et une partie par La Vallée Poussin.

§ 2138. Les autres textes inclus dans cette section furent traduits postérieurement à Kumārajīva.

L'«Accès à la Porte de Loi (*dharmaparyāya*) du premier chapitre du Sūtra de la Grande Perfection de Gnose, conforme au sens du Traité du Milieu» (n° 1565), traduit par Gautama Prajñāruci en 543, est un commentaire, attribué à Asaṅga, de la stance qui ouvre le «Traité du Milieu» de Nāgārjuna, sur les «huit négations» («non-destruction et non-production, non-néant et non-éternité, non-identité et non-diversité, non-allée et non-venue») et de quelques autres stances du même traité. Diverses doctrines non bouddhiques y sont réfutées.

Le «Commentaire du Traité [du Milieu, dit] Lampe de la Gnose» (*Prajñāpradīpa-[mūlamadhyamaka-]vṛtti*, n° 1566) est un commentaire des stances du «Traité du Milieu», traduit entre 630 et 632 par Prabhākaramitra; il est attribué à Bhāviveka (Bhāvaviveka, Bhavya), et a été également traduit en tibétain. Le commentaire des mêmes stances par Sthiramati, traduit vers l'an 1000 par Wei-tsing et par Dharmapāla (n° 1567), n'existe par contre qu'en chinois.

§ 2139. De «La Centaine» d'Āryadeva (*Śataka-śāstra*), une recension développée fut traduite par Hiuan-tsang, en 650, sous le titre de «Texte développé du Traité de la Centaine» (n° 1570). Ce texte correspond à la deuxième moitié des «Quatre Centaines» (*Catuḥśataka-śāstra*) d'Āryadeva, dont des fragments sanskrits ont été édités par La Vallée Poussin, Śāstri et Vaidya, et dont il existe une version tibétaine intégrale. Hiuan-tsang en a aussi traduit un commentaire dû à Dharmapāla (n° 1571), qui n'existe qu'en chinois, mais ne porte, lui aussi, que sur la seconde moitié des «Quatre Centaines» d'Āryadeva.

§ 2140. De même que dans la littérature de la Perfection de Gnose, dont s'inspire l'école Mādhyamika, on rédigea dans cette école des bréviaires doctrinaux. Le «Traité en cent lettres» (*Akṣara-śataka*), d'Āryadeva (n° 1572), le «Traité en une stance» (*Ekaśloka-śāstra*, n° 1573), «La Logique en soixante stances» (*Yukti-ṣaṣṭika-kārikā*, n° 1575) et «La Vingtaine du Grand Véhicule» (*Mahāyāna-viṃśaka*, n° 1576, traduit par Bhattacharyya), attribués tous trois à Nāgārjuna, ont été traduits en chinois, les trois premiers au VIe siècle, le quatrième au Xe siècle; ils existent aussi en tibétain, sauf le «Traité en une stance». En chinois seul est conservée «La Gemme dans la Main» (*Hastamaṇi*), de Bhāviveka (n° 1578), traduite par Hiuan-tsang vers 649, et en français par La Vallée Poussin.

§ 2141. XV. Section du Yoga (vol. XXX-XXXI, n°s 1579-1627). Le mot *yoga* (*yu-k'ie*), dans le titre de cette section, est une abréviation du nom de l'école appelée en sanskrit Yogācāra, «(école) de ceux qui ont pour pratique le Yoga», ou Yogacaryā, «(école) de la pratique du Yoga», ou encore Yogācārya, «(école) des praticiens (ou

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

maîtres) du Yoga» (§ 2085). Ce nom semble être tiré du titre que portait, avant la constitution de cette école, les manuels de méditation qu'il était courant au Kaśmīr, dès le IIe siècle de notre ère au plus tard, de compiler à l'usage des bouddhistes qui se spécialisaient dans la pratique d'un Yoga épuré (§ 2095) ou, comme disaient les Chinois (§ 2053), dans l'étude du Dhyāna. Les premières recensions de «La Terre (ou les Terres) de la pratique du Yoga» (*Yogācārabhūmi*) appartenaient à l'école Sarvāstivādin (n° 607); puis on y ajouta bientôt (n°s 606, 618) des appendices mahāyānistes; et finalement ce titre fut donné à la somme scripturaire (n° 1579) de l'école du Grand Véhicule qui fut fondée au Gandhāra par Asaṅga, probablement au IVe siècle ap. J.-C. (§ 2053, 2057, 2070, 2074, 2085, 2087).

On enseignait dans cette école que la vérité suprême, l'absolu, ne peut s'atteindre que par les procédés mystiques relevant de ce qu'on appelle (surtout en dehors du bouddhisme) le Yoga, et, en ce sens, le nom de Yogācāra est justifié. Mais c'est là une conception qui n'a rien de propre à cette école, car on la retrouve dans toutes les écoles bouddhiques, et notamment dans l'école Mādhyamika, rivale de l'école Yogācāra.

Plus adéquate est la désignation d'école épistémologique (ou gnoséologique, Vijñānavāda), ou école des épistémologistes (Vijñānavādin), sous laquelle les Yogācāra étaient également connus. Cette école, en effet, s'occupait avant tout de la théorie de la connaissance, et son dogme essentiel était d'instituer une faculté de connaissance appelée la connaissance-substrat (*ālaya-vijñāna*), superposée (ou plutôt infraposée) aux facultés sensorielles ordinaires (*vijñāna*). Elle soutenait que toutes choses n'existent qu'en fonction de la connaissance que nous en avons, d'où son autre nom d'école de «rien-que-connaissance» (*vijñapti-mātra*).

C'est sous un autre nom encore que cette école est principalement connue en Chine (et au Japon) : celui d'école des «particularités des choses» (*dharma-lakṣaṇa*) : dénomination adéquate elle aussi, car, à l'encontre d'autres écoles du Grand Véhicule qui insistaient sur l'absolu, envisagé de manière synthétique et totale, l'école Yogācāra traitait surtout de l'aspect particularisé et relatif de la réalité, des multiples «signes caractéristiques» (*lakṣaṇa*) qui diversifient le monde en dehors de l'absolu. Par là elle se rattachait à la tradition de l'Abhidharma du Petit Véhicule, dont elle conservait les innombrables rubriques classificatoires en les développant encore et en les interprétant à sa manière.

§ 2142. En tête de cette section figure la grande somme intitulée «Traité des Terres des Maîtres (ou praticiens) du Yoga» (*Yogācāryabhūmi-śāstra*, n° 1579; dans la recension traduite du tibétain, la forme du titre était *Yogacaryābhūmi-śāstra*), attribuée à Asaṅga. Asaṅga était censé en avoir reçu la révélation ou l'inspiration du messie Maitreya qui, du haut du ciel des Dieux Satisfaits (Tuṣita-deva), où il résidait en attendant de devenir Buddha ici-bas, apparaissait à Asaṅga au cours de ses recueillements nocturnes; ou encore, selon d'autres sources, c'était Asaṅga lui-même que ses ravissements transportaient dans ce ciel pour y écouter Maitreya : vieille légende kaśmīrienne qui

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

avait déjà servi à revêtir d'une autorité surhumaine la *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa (IIe siècle ap. J.-C.), prototype littéraire de l'œuvre d'Asaṅga (nos 606-607). Celle-ci fut traduite en chinois de 646 à 648 par Hiuan-tsang, qui en avait recueilli le texte sanskrit à Nālandā (§ 2057-2059); une traduction partielle en avait déjà été entreprise par Paramārtha un siècle plus tôt, en 550, mais elle s'est perdue au VIIe siècle (§ 2057, 2086-2087). La version tibétaine contient les mêmes matières que la version chinoise, mais disposées un peu différemment. De l'original sanskrit subsiste la «Terre des Bodhisattva» (*Bodhisattva-bhūmi*), éditée par Wogihara et par Rahder; d'autres fragments ont été récemment copiés par Rāhula Saṃkṛtyāyana sur un manuscrit conservé au Tibet, mais ces fragments demeurent inédits.

La version de Hiuan-tsang occupe 100 volumes chinois (*kiuan*). Par son ampleur comme par sa portée encyclopédique, cette somme des doctrines de l'école Yogācāra peut être comparée à la «Grande Exégèse» des Sarvāstivādin (*Mahāvibhāṣā*, § 2133) ou à «l'Exégèse de la Grande Perfection de Gnose» des Mādhyamika (*Mahāprajñāpāramitopadeśa*, § 2130).

§ 2143. Le «Traité des Terres des Maîtres de Yoga» est divisé, dans sa version chinoise, en cinq «sommes» (*chö-fen, saṃgraha*) qui traitent respectivement : I. Des Terres proprement dites (*bhūmi-saṃgraha*); II. De l'«analyse» du sens de quinze de ces Terres (*viniścaya-saṃgraha*); III. De l'«explication» des *sūtra* (sur lesquels repose la doctrine des Terres : *vivaraṇa-saṃgraha*); IV. Des «rubriques» figurant dans ces *sūtra* (*paryāya-saṃgraha*); V. Des trois «points» [du Canon bouddhique] (*vastu-saṃgraha*) : les Sūtra, la discipline [Vinaya], les «matrices» scripturaires, *mātṛkā* [Abhidharma].

La première «somme» traite des Terres (*bhūmi*), ou degrés dans la pratique du Yoga, dont les dernières sont divisées chacune en un certain nombre de «topiques» (*yoga-sthāna*). Cette «somme» est la partie essentielle de l'ouvrage, dont elle occupe toute la première moitié; le reste semble bien n'en être qu'un complément. Elle donnait du reste à l'ensemble de l'ouvrage un de ses titres («Traité des dix-sept Terres», § 2057). Ces Terres sont en effet, au nombre de dix-sept, nombre qui doit être tiré d'une tradition fort ancienne, car c'est déjà sur une trame de dix-sept Terres (toutes différentes) qu'est construit le «Sūtra des Aide-mémoire de la Vraie Loi» (*Saddharmasmṛtyupasthāna-sūtra*), ouvrage du Petit Véhicule qui doit dater du début de l'ère chrétienne (§ 2099).

Ces dix-sept Terres sont les suivantes : 1. Terre associée à l'ensemble des cinq facultés de la connaissance sensorielle (*pañcavijñānakāya-samprayukta-bhūmi*); 2. Terre du mental [faculté de la connaissance mentale] (*mano-bhūmi*); 3. Terre où existent le raisonnement et le jugement (*savitarka-savicara-bhūmi*); 4-5. Terres où ils n'existent pas (*avitarka-bhūmi, avicāra-bhūmi*); 6-7. Terre recueillie et Terre non recueillie [relevant de la concentration mystique ou non] (*samāhita-bhūmi, asamāhita-bhūmi*); 8-9. Terres où existe la pensée, et où elle n'existe plus (*sacittaka-bhūmi, acittaka-bhūmi*); 10-12. Terres créées par l'audition [de la tradition canonique, de l'enseignement des maîtres, etc.]

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(*śrutamayī bhūmi*), par la réflexion [personnelle] (*cintāmayī bhūmi*) et par la culture [l'exercice répété] (*bhāvanāmayī bhūmi*); 13-15. Terres des Auditeurs (*śrāvaka-bhūmi*), des Buddha «chacun pour soi» (*pratyeka-buddha-bhūmi*) et des Bodhisattva (*bodhisattva-bhūmi*) [ce sont les Trois Véhicules]; 16-17. Terres [du Nirvāṇa] avec un reste de support (*sopadhiśeṣa-bhūmi*) et sans reste de support (*anupadhiśeśa-bhūmi*).

§ 2144. De même que la plupart des autres encyclopédies monumentales de la littérature bouddhique, le «Traité des Terres des Maîtres de Yoga» n'est manifestement qu'un groupement artificiel de textes, dont certains avaient fait l'objet de traductions chinoises indépendantes, bien avant l'époque de Hiuan-tsang. Dans l'édition de Taishō, quelques-unes de ces traductions sont rangées à la suite de la version complète de Hiuan-tsang (n°s 1580-1584). Des recensions plus ou moins complètes de la «Terre des Bodhisattva» (I, 15 du plan général), rédigées soit en forme de *śāstra*, mais avec le titre de *sūtra* (n° 1581), soit en bonne et due forme de *sūtra* (n° 1582), furent traduites dès 413-421 ap. J.-C. par Dharmakṣema et Guṇavarman. La partie de la «Terre des Bodhisattva» traitant de la discipline des Bodhisattva («chapitre de l'observance» [*śīla-paṭala*], 10e du 1er «topique» [*ādhāra-yogasthāna*]) a été traduite séparément par Dharmakṣema et par Hiuan-tsang sous les titres d'«Actes de procédure» (*Karman*, n° 1499) et de «Pénitentiel» (*Prātimokṣa* des Bodhisattva, n°s 1499-1501; cf. § 2128). Entre 550 et 569, Paramārtha donna une traduction, plus ou moins mêlée de gloses de son cru, de la partie de la «somme de l'analyse» (IIe *saṃgraha*) traitant des Terres des facultés de la connaissance sensorielle et du mental (n° 1584). La partie de cette même «somme» relative aux «Terres où existe la pensée et où elle n'existe pas» a également fait l'objet, au VIIe siècle, de versions séparées dues à Hiuan-tsang (n° 1615) et à Amoghavajra (n° 524). Enfin, comme on l'a vu plus haut (§ 2120), le «Sūtra du déliement des nœuds» (n° 676) se trouve intégralement cité dans la partie de la Ve «somme» (*vastu-saṃgraha*), relative aux *sūtra*. La «Démonstration de la sainte doctrine» (*Āryaśāsanaprakaraṇa*), d'Asaṅga, se présente comme un abrégé du «Traité des Terres des Maîtres de Yoga»; il a été traduit par Hiuan-tsang en 645 et 646 (n° 1602), et partiellement, d'après une recension qui offre d'intéressantes variantes (cf. § 2086), par Paramārtha entre 557 et 569 (n° 1617).

§ 2145. L'«Établissement du rien-que-connaissance» (*Vijñaptimātratā-siddhi*, n° 1585), traduit en français par La Vallée Poussin, est une compilation synthétique, établie et traduite par Hiuan-tsang en 659-660, des enseignements de l'école Yogācāra, d'après les commentaires de dix maîtres indiens de l'école sur la «Trentaine» (*Triṃśikā*, n° 1586), un petit traité en trente stances et en prose, dans lequel Vasubandhu avait condensé sa doctrine. Malgré le caractère éclectique et assez sommaire de cette compilation, elle constitue pour l'école Yogācāra un manuel critique du même genre que le «Trésor de l'Abhidharma» pour l'école Sarvāstivādin (§ 2135).

Le texte sanskrit de la «Trentaine» est conservé. De même celui de la «Vingtaine» (*Viṃśakā*, *Viṃśatikā*), un autre opuscule du même

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

genre, plusieurs fois traduit en chinois (n°s 1588-1590), la première fois par Gautama Prajñāruci entre 538 et 542 (n° 1588), et dans lequel Vasubandhu réfute les thèses non-bouddhiques et celles du Petit Véhicule, a été retrouvé au Népal par Lévi, qui a édité ces deux textes et les a traduits en français. Sont également conservés les originaux sanskrits du «Traité pour orner les Sūtra du Grand Véhicule» (*Mahāyāna-sūtrālaṃkāra-śāstra*, n° 1604), de la «Discrimination du milieu et des extrêmes» (*Madhyānta-vibhaṅga* [ou *vibhāga*], n°s 1599-1601), ainsi que du «Compendium de l'Abhidharma» (*Abhidharma-samuccaya*, n° 1605), tous trois d'Asaṅga. Les deux premiers ont été publiés et traduits tout ou partie par Lévi, Yamaguchi, Bhattacharyya, Tucci, Stcherbatzky, Friedmann; le troisième a été publié en partie par Gokhale et Pradhan.

§ 2146. La «Somme du Grand Véhicule» (*Mahāyāna-saṃgraha*), d'Asaṅga, avec les commentaires de Vasubandhu et d'Asvabhāva [?] (n°s 1592-1598), et la «Démonstration de l'établissement de l'acte» (*Karmasiddhiprakaraṇa*, n°s 1608-1609), de Vasubandhu, ont été traduits par Lamotte sur les versions tibétaines et chinoises; mais, d'après le traducteur, le second de ces traités appartiendrait au Petit Véhicule (école Sautrāntika).

Incertaine est également l'école dont relève le «Traité de la lignée précieuse du suprême Véhicule Unique» ou selon une autre leçon : «du suprême Grand Véhicule» (n° 1611), traduit par Ratnamati et Bodhiruci vers 511 ap. J.-C., et qui porte dans la tradition tibétaine le titre de «Secret suprême du Grand Véhicule» (*Mahāyānottaratantra*), tandis qu'un fragment sanskrit retrouvé à Touen-houang en est intitulé «Traité de la discrimination de la lignée précieuse» (*Ratnagotravibhāga-śāstra*). Les sources sanskrites et tibétaines attribuent cet ouvrage à Asaṅga, les sources chinoises à Sthiramati (ou Sāramati). D'après Johnston, qui en a édité un manuscrit sanskrit retrouvé au Tibet (*Ratnagotravibhāga-mahāyānottaratantra-śāstra*), il ne saurait s'agir d'une œuvre d'Asaṅga. Obermiller, qui a traduit la version tibétaine, n'hésite pas, cependant, à y voir un texte de l'école yogācāra. La version chinoise, qui s'écarte assez considérablement du texte tibétain, a été étudiée par Tsukinowa, qui en relève les analogies doctrinales avec le «Traité de l'indifférenciation de l'élément des choses selon le Grand Véhicule» (*Mahāyānadharmadhātunirviśeṣa-śāstra*, n°s 1626-1627), traité deux fois traduit en chinois, la première par Devaprājña en 691, et dont l'attribution à Sthiramati (ou Sāramati) est bien établie. Il s'agirait d'un auteur qui professait un système particulier, celui de l'«embryon de Tathāgata» (*tathāgatagarbha*).

A la fin de la section figurent plusieurs traductions d'œuvres de Dignāga (n°s 1619-1624), dont la plupart existent en tibétain.

§ 2147. XVI. Section intitulée «Collection de Śāstra» (vol. XXXII, n°s 1628-1692). Dans cette section ont été classés des traités divers des deux Véhicules, à commencer (n°s 1628 et suiv.) par des traités de logique («science des causes», *hetuvidyā*) attribués à Dignāga, Nāgārjuna, etc. Puis viennent des anthologies du Grand Véhicule, «Compendium de Sūtra» (*Sūtrasamuccaya*, n° 1635), «Com-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pendium de catéchèse» (*Śikṣāsamuccaya,* n° 1636), etc., suivis de traités de polémique, contre les thèses hérétiques relatives au Nirvāṇa (n° 1640), etc.

L'«Abhidharma cosmologique» (*Lokaprajñaptyabhidharma?*), traduit par Paramārtha en 558 (n° 1644) est en réalité un *sūtra* du genre développé, qui s'apparente au «Sūtra des Aide-mémoire de la Vraie Loi» (§ 2121). Le «Traité de l'établissement de la vérité» (ou «des [saintes] vérités») (*Satyasiddhi-śāstra*), de Harivarman, traduit par Kumārajīva en 411-412 ap. J.-C. (n° 1646), est un important ouvrage qui semble émaner de la secte des Bahuśrutīya, une des branches de l'école mahāsāṅghika. Le «Traité des quatre vérités [saintes]» (*Catuḥsatya-śāstra*), de Vasuvarman, traduit entre 550 et 569 par Paramārtha (n° 1647), se présente dans ses stances liminaires comme inspiré d'anciens traités d'Abhidharma de Kātyāyana et de Buddhamitra; l'auteur semble avoir appartenu à une branche dissidente de l'école sarvāstivādin.

Le «Traité du Chemin de la Libération» (*Vimuktimārga,* n° 1648) a été traduit entre 506 et 524 (probablement en 515) par un moine originaire du pays de Bnam (Fou-nan, bas Cambodge), sur un manuscrit qui avait été apporté en Chine vers 502 par un autre moine du même pays. L'ouvrage est attribué dans la tradition chinoise à l'Arhat Upatiṣya. Or, dans le commentaire pāli du «Chemin de la Purification» (*Visuddhimagga*), ouvrage pāli attribué à Buddhaghosa (§ 1991), il est question d'un «Chemin de la Libération» (*Vimuttimagga*) du doyen Upatissa (Upatissatthera); et, de fait, le «Chemin de la Libération» traduit en chinois se rattache doctrinalement à l'école des Doyens (Sthavira) et offre d'étroites analogies avec le «Chemin de la Purification» pāli. Mais, à en juger par les noms ou termes transcrits, la version chinoise du «Chemin de la Libération» ne semble pas être faite sur un original de langue pāli; on n'y trouve aucun nom singhalais; un chapitre en a été traduit en tibétain; tout indique, pour cet original, une origine indienne et non singhalaise. Il s'agirait (Bapat, Bagchi, Mizuno) d'un texte importé à Ceylan, et qui aurait été utilisé dans l'école du monastère d'Abhayagiri, où l'on cultivait une certaine tendance au Grand Véhicule qui se retrouve dans le «Chemin de la Libération», tandis que le «Chemin de la Purification» de Buddhaghosa serait une amplification de cet ouvrage, rédigée dans l'esprit strictement orthodoxe de l'école sthavira qui avait son siège au monastère Mahāvihāra de Ceylan.

Le «Traité de l'école *Saṃmitīya*», (n° 1649), qui fut traduit entre 350 et 431, est une des rares sources qui nous renseignent sur la scolastique du Petit Véhicule autre que celles des Sthavira et des Sarvāstivādin. Le «Traité de la production en dépendance» (*Pratītyasamutpāda-śāstra,* n° 1652), d'Ullaṅgha, traduit du chinois par Gokhale, est un petit ouvrage d'inspiration Mādhyamika.

§ 2148. Le «Traité de la production de la foi dans le Grand Véhicule» (*Mahāyānaśraddhotpāda-śāstra,* traduit en anglais par Richard et Suzuki), un admirable petit essai sur la philosophie du Grand Véhicule, qui se présente comme ayant été traduit en chinois à deux reprises, en 550 et en 699 (n° 1667-1668), est depuis longtemps soupçonné d'être un apocryphe chinois (§ 2060); son attribution à Aśvaghoṣa

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

est, en tout cas, dénuée de toute valeur, et c'est à tort qu'on a voulu en tirer des déductions sur la chronologie des doctrines représentées dans cet ouvrage. La critique moderne est unanime à dénoncer comme apocryphes les deux ouvrages qui suivent le «Traité de la production de la foi dans le Grand Véhicule» : «Traité expliquant le Grand Véhicule» (n° 1668) et «Traité du texte arcanique de la terre de la grande école» (n° 1669).

Le «Sūtra du moine Nāgasena» (*Nāgasenabhikṣu-sūtra,* n° 1670) n'est pas un véritable *sūtra;* il n'en a pas la forme. C'est la traduction chinoise, datant du IVe siècle (317-420 ap. J.-C.), d'une recension sanskrite, ou peut-être prākrite, du dialogue qui eut lieu à Śākala, dans le Panjāb, entre un moine bouddhiste du Kaśmīr et le roi grec Ménandre (IIe siècle av. J.-C., cf. 419). Ce texte correspond à la première partie de l'ouvrage pāli intitulé les «Questions de Ménandre» (*Milindapañha*). Mais la recension pāli en représente un état amplifié, et aussi adapté, dans maints détails de rédaction, au système doctrinal de l'école des Sthavira, tandis que la version chinoise représente la doctrine de l'école des Sarvāstivādin.

La fin de cette section est occupée par un certain nombre de textes poétiques : éloges (*stotra*), hymnes (*stava*), strophes (*kārikā*), etc., (n°s 1675-1688), précédés de trois versions de l'«Épître amicale» en vers (*Suhṛllekha,* n°s 1672-1674) que Nāgārjuna est censé avoir adressé à un roi identifié, dans la tradition chinoise, à Śātavāhana, éponyme d'une dynastie qui régna vers le début de l'ère chrétienne.

§ 2149. Ainsi se clôt la partie de l'édition de Taishō du Canon bouddhique chinois contenant les traductions proprement dites. Le reste de cette édition comprend tout d'abord la littérature exégétique chinoise (section XVII-XIX, vol. XXXIII-XLIV), c'est-à-dire les commentaires sur les *sūtra* (vol. XXXIII-XXXIX), le Vinaya (vol. XL), et les *śāstra* (vol. XL-XLIV) composés par des auteurs chinois ou de langue chinoise. La section XX (vol. XLIV-XLVIII) est réservée aux ouvrages concernant les écoles ou sectes du bouddhisme chinois. Les quatre dernières sections (XXI-XXIV) intéressent en partie le bouddhisme indien, et méritent donc d'être examinées ici.

§ 2150. **XXI. Section des ouvrages historiques** (vol. XLIX-LII, n°s 2026-2120). La plupart de ces ouvrages concernent l'histoire du bouddhisme en Chine ou dans les pays voisins, mais un certain nombre d'entre eux se rapportent à celle du bouddhisme indien. Plusieurs d'entre eux (n°s 2026-2033, 2042-2045) sont même de simples traductions d'originaux indiens.

La «Relation sur la compilation des Trois Corbeilles (*Tripiṭaka*) et de la Corbeille Mixte (*Saṃyuktapiṭaka*)» [n° 2026], traduite entre 317 et 420 ap. J.-C., et le «Sūtra de la compilation de Kāśyapa» (n° 2027), dont la traduction est attribuée à Ngan Che-kao, sont des récits du concile au cours duquel, après le Nirvāṇa du Buddha Śākyamuni, eut lieu la première psalmodie en commun (*saṅgīti*) du Canon, ou sa «compilation» comme disent les Chinois. Ces deux ouvrages ont été traduits en français par Przyluski.

La «Prophétie sur la durée de la Loi, prononcée par le grand Arhat

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Nandimitra» (*Nandimitrāvadāna*, n° 2030), traduite par Hiuan-tsang, traite des seize disciples du Buddha destinés à rester dans le monde pour y assurer la perpétuation de la Loi, à la manière des saints du Grand Véhicule (Bodhisattva). Cet ouvrage, qui a été traduit et étudié par Lévi et Chavannes, est à cheval sur les deux Véhicules. La version chinoise situe la scène de la prophétie à Ceylan; mais une recension en langue khotanaise la localise au Surāṣṭra, le Kathiāwār actuel, et l'arrière-plan doctrinal de l'ouvrage suggère que le prototype dut en être rédigé dans le Nord-Ouest de l'Inde.

Le «Cycle de la formation des schismes» (*Samayabhedoparacanacakra*, n°s 2031-2033), attribué à Vasumitra, est un traité de date ancienne, mais incertaine, sur l'origine et les doctrines des dix-huit écoles du Petit Véhicule. Il en existe trois versions chinoises, la première, anonyme, des environs de l'an 400, la deuxième de Paramārtha (550-569), la troisième de Hiuan-tsang (662); leur comparaison entre elles, et avec la version tibétaine des environs de l'an 800, permet de suivre les états successifs de ce texte capital, traduit en plusieurs langues européennes.

§ 2151. Quatre histoires générales du bouddhisme, composées par des auteurs chinois, intéressent l'Inde directement dans leurs premières parties, qui traitent des origines de cette religion, et indirectement dans la mesure où, à propos de son histoire en Chine, elles s'attachent à relever les rapports entre les deux pays, voyages de pèlerins, venue et travaux de traducteurs, etc. Il est vrai qu'en ce qui concerne les origines indiennes, leur documentation est de mauvais aloi et n'offre guère d'intérêt.

La «Chronique des Trois Joyaux» (*Li-tai san-pao ki*, n° 2034), achevée en 597 par Fei Tchang-fang, un docteur laïc originaire du Sseu-tch'ouan, s'ouvre par une chronique annalistique du bouddhisme, à partir de la naissance du Buddha Śākyamuni (datée de 687 av. J.-C.) jusqu'à l'introduction du bouddhisme en Chine (datée, selon une légende courante, de l'an 2 de l'ère chrétienne), avec son histoire jusqu'à 597. Le reste de l'ouvrage est une bibliographie chronologique de la littérature bouddhique chinoise, avec des notices sur les traducteurs, suivie d'un répertoire des ouvrages qui étaient alors «admis dans le Canon» (*jou-tsang*, § 2102). Cette bibliographie constitue la partie essentielle de l'ouvrage, qu'il eût été préférable de classer dans la section des Catalogues (ci-dessous, § 2158). Elle est du reste établie sans soin et sans critique, et a introduit beaucoup d'erreurs dans la tradition bibliographique du bouddhisme chinois et, par contre-coup, dans les travaux occidentaux fondés sur cette tradition.

Les «Mémoires généraux sur le Buddha et les patriarches» (*Fo-tsou t'ong-ki*, n° 2035), de Tche-p'an (1269-1271), sont une grande histoire générale du bouddhisme, présentée sous la forme et selon les rubriques des histoires dynastiques chinoises. Cet ouvrage est fort détaillé et assez sûr en ce qui concerne l'histoire du bouddhisme en Chine, mais en ce qui concerne l'Inde il est dénué de valeur.

Les «Annales générales du Buddha et des patriarches» (*Fo-tsou li-tai t'ong-tsai*, n° 2036), compilées par Nien-tch'ang à la fin de l'époque mongole (1344), relatent de manière plus sommaire et moins sûre,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sous forme annalistique, les événements saillants de l'histoire du bouddhisme en Inde, puis en Chine, depuis le Buddha Vipaśyin jusqu'en 1333.

L'«Abrégé de l'histoire du bouddhisme» (*Che-che ki-kou lio*, n° 2037), de Kio-ngan, est un ouvrage analogue datant de la même époque (1354), mais encore plus sommaire et plus médiocre.

§ 2152. Les «Archives de Śākya» (*Che-kia p'ou*, n° 2040), compilées par Seng-yeou (435-518), sont un gros recueil de documents sur la biographie du Buddha Śākyamuni, tirés d'ouvrages indiens des deux Véhicules qui avaient déjà été traduits en chinois du temps de l'auteur. Les sources sont indiquées avec soin; certaines d'entre elles n'existent plus. En 665, Tao-siuan (596-667) en fit un abrégé assez médiocre (*Che-kia che p'ou*, n° 2041).

La «Tradition du roi Aśoka» (*Aśokāvadāna*, n° 2042), le «Sūtra du roi Aśoka» (*Aśokarāja-sūtra*, n° 2043) et les deux textes suivants (n°s 2044-2045) se rattachent au cycle des légendes relatives à Aśoka. Les deux premiers de ces ouvrages, traduits l'un vers l'an 300, le second en 512, reposent sur des originaux sanskrits dont une recension un peu différente s'est conservée en partie dans la «Légende divine» (*Divyāvapāna*, § 2001). Tous deux ont été traduits par Przyluski.

§ 2153. Les biographies d'Aśvaghoṣa, de Nāgārjuna, d'Āryadeva et de Vasubandhu (n°s 2046-2049) sont l'œuvre des deux grands traducteurs Kumārajiva et Paramārtha (§ 2076 et 2086). A leur suite sont classées des biographies particulières de grands maîtres chinois et indiens, notamment de Hiuan-tsang (n°s 2052-2053), de Śubhakarasiṃha (n° 2055), d'Amoghavajra (n° 2056).

La «Tradition sur les conditions de la transmission de la Corbeille de la Loi» (*Fou fa-tsang yin-yuan tchouan*, n° 2058) contient des notices sur le Buddha Śākyamuni, ses disciples, ses successeurs, sur l'histoire du bouddhisme dans l'Inde et sur vingt-quatre patriarches qui assurèrent la tradition depuis Kāśyapa jusqu'à Vasubandhu et quelques autres. Cet ouvrage se présente comme ayant été traduit en 472 par un moine des «régions occidentales», assisté d'un rédacteur chinois; mais, dans l'état où il nous est parvenu, il semble n'être qu'une compilation faite en Chine, au vi^e^ siècle, au moyen de textes tirés d'ouvrages divers d'origine indienne, dont il existait alors des traductions chinoises (Maspero). Certains de ces ouvrages étant aujourd'hui perdus, cet apocryphe n'est pas sans intérêt.

§ 2154. Les «Biographies des moines éminents» (*Kao-seng tchouan*, n° 2059), publiées par Houei-kiao entre 519 et 544, sont un précieux recueil des vies de plus de deux cent cinquante moines de la Chine, tant chinois qu'étrangers, depuis les traducteurs légendaires du «Sūtra en quarante-deux articles» (§ 2070) jusqu'à Fa-king, qui vécut de 437 à 500 ap. J.-C. La documentation en est excellente. L'auteur a utilisé toutes sortes de sources antérieures; pour les personnages relativement récents, il a eu accès aux biographies rédigées, comme c'était l'usage, par les disciples après la mort des maîtres; souvent il cite ses sources et en fait la critique. C'est une mine de premier ordre non seulement pour

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

l'histoire du bouddhisme chinois, mais aussi pour celle de la propagande indienne, de son personnel, de ses livres, de leur chronologie, et de l'Inde elle-même à travers les données qu'en rapportèrent propagandistes ou pèlerins.

On peut en dire autant des compléments de cet ouvrage, la «Suite des biographies des moines éminents» (*Siu kao-seng tchouan,* n° 2060), de Tao-siuan, achevée peu avant la mort de l'auteur en 667, et qui couvre les vies de près de cinq cents moines, à partir de l'époque des Leang (502-556) jusqu'aux environs de l'année 645, et les «Biographies des moines éminents [compilées à l'époque] des Song» (*Song kao-seng tchouan,* n° 2061), rédigées sous la direction de Tsan-ning de 982 à 988, où les biographies sont au nombre de 671, depuis Yi-tsing (635-713) jusqu'au début des Song (960 et années suivantes). Les «Biographies des moines éminents [compilées à l'époque] des Grands Ming» (*Ta-Ming kao-seng tchouan,* n° 2062), dues à Jou-sing, un auteur de la fin des Ming (1617), ont moins de valeur et n'intéressent plus l'Inde.

§ 2155. XXII. Section des recueils de matériaux (*che-houei,* vol. LIII-LIV, n°s 2121-2136). Au début de cette section sont classés trois grands recueils de textes tirés, pour la plupart, du Canon chinois et arrangés par matières, pour former des encyclopédies du bouddhisme à la manière chinoise (les Chinois ont toujours conçu leurs encyclopédies comme des recueils de matériaux). Ces recueils sont intitulés : «Aspects divers des Sūtra et du Vinaya» [ou «du *dharma-vinaya*»] (*King-lu yi-siang,* n° 2121), en 50 volumes (*kiuan*), par Pao-tch'ang (516 ap. J.-C.); «La forêt de perles du parc de la Loi» (*Fa-yuan tchou-lin,* n° 2122), en 100 volumes, par Tao-che (668 ap. J.-C.); «Compendium des textes canoniques» (*Tchou-king yao-tsi,* n° 2123), en 20 volumes, par le même auteur. Si ces recueils ont perdu de leur valeur comme encyclopédies, en raison de leur classification inspirée de catégories archaïques, ils restent fort utiles en tant que conservatoires de textes par ailleurs perdus, et dont beaucoup ne se trouvent que là.

§ 2156. Le grand «Glossaire phonétique et sémantique des textes canoniques» (*Yi-ts'ie-king yin-yi,* n° 2128), en 100 volumes, composé par Houei-lin aux alentours de l'an 800, rend les plus grands services pour la restitution des noms propres et des termes techniques que les traducteurs du Canon ont rendu par voie de transcription en caractères chinois. Houei-lin était un moine d'origine kašgarienne, bon sanskritiste et bon sinologue. Il a incorporé dans son ouvrage un glossaire antérieur de Hiuan-ying, un disciple de Hiuan-tsang, lui aussi bon érudit (milieu du VIIe siècle). D'autres glossaires du même genre, mais partiels (n° 2129, etc.), ont moins de valeur. De commodes index de ces glossaires ont été publiés par Ting Fou-pao et par Yamada.

Le «Recueil d'interprétations des termes [figurant dans les textes] traduits [du sanskrit en chinois]» (*Fan-yi ming-yi tsi,* n° 2131), de Fa-yun (1143), dont firent grand usage les premiers savants européens qui s'occupèrent de textes bouddhiques chinois, est un ouvrage de mauvaise époque, aujourd'hui supplanté par des instruments de travail plus scientifiques (ci-dessous, § 2163 et suiv.). Les manuels de

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

sanskrit à l'usage des étudiants chinois, compilés sous les T'ang (618-907) par différents auteurs (n°s 2130-2136), et dont deux ont été traduits par Bagchi, ont du moins conservé un intérêt historique.

§ 2157. XXIII. Section des Doctrines extérieures (vol. LIV, n°s 2137-2144). Sous ce titre ont été recueillis un certain nombre d'ouvrages ressortissant à des écoles ou à des religions autres que le bouddhisme.

La «Septantaine d'or» (*Suvarṇa-saptati,* n° 2137) est une version chinoise, due à Paramārtha (550-569), des «Stances du Sāṃkhya» (*Sāṃkhya-kārikā*), attribuées par Paramārtha à Vindhyavāsa et qui furent réfutées par Vasubandhu. Elles sont accompagnées d'un commentaire en prose dont l'auteur reste incertain. Le tout a été traduit par Takakusu et par Çastri.

Le «Traité sur les dix catégories (*daśa-padārtha*) de l'école Vaiśeṣika» (n° 2138), attribué à Maticandra, a été traduit par Hiuan-tsang en 648, et en anglais par Ui.

Les autres ouvrages contenus dans cette section appartiennent au taoïsme (n° 2139), au manichéisme (n°s 2140-2141) et au christianisme nestorien (n°s 2142-2144), religions qui ont subi l'empreinte du bouddhisme soit en leurs doctrines, soit dans le vocabulaire chinois qu'elles lui ont emprunté.

§ 2158. XXIV. Section des Catalogues (vol. LV, n°s 2145-2184). L'importance des catalogues successifs du Canon a été signalée ci-dessus (§ 2103). Grâce à eux, on peut dater les textes, en suivre l'histoire, et aussi celle des traducteurs qui, assez souvent, furent également les importateurs en Chine de ces textes. Ces catalogues, en effet, ne sont pas purement bibliographiques. Ils donnent presque tous des notices biographiques sur les auteurs ou sur les traducteurs des ouvrages répertoriés, et y ajoutent parfois des dissertations générales sur les écoles, les périodes, etc. L'un d'eux s'ouvre même par une introduction historique qui est une chronique générale du bouddhisme, si bien qu'il a pris le titre de «Chronique des Trois Joyaux» et que les éditeurs japonais de l'ère Taishō ont cru devoir le classer dans la section des ouvrages historiques (§ 2151).

La présente section contient quatorze catalogues du Canon (n°s 2145-2158), s'échelonnant entre les années 518 et 946 ; d'autres, une dizaine, descendant jusqu'à 1735, ont été inclus dans le supplément bibliographique de l'édition de Taishō (§ 2162). Les uns sont des œuvres personnelles, dues à un auteur individuellement responsable ; ce sont naturellement les meilleurs. La plupart ont été compilés par des équipes officielles, de caractère bureaucratique, nominalement dirigées par de hauts personnages, mais ceux-ci se gardaient de mettre la main à l'ouvrage et le travail réel était exécuté par des stipendiés anonymes, qui n'en faisaient pas plus qu'il ne fallait pour s'acquitter de leur petite part de responsabilité.

On a dit plus haut (§ 2103) que ces catalogues étaient généralement critiques. Ils devaient l'être en principe, puisqu'il s'agissait de fixer, sous chaque dynastie, une orthodoxie scripturaire. Mais, d'une part, la

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

critique fut souvent pratiquée de manière négligente ou incompétente, pour la raison qui vient d'être indiquée; et, de l'autre, bien que la Chine ait toujours brillé dans ce domaine, il va de soi que ses érudits, même les meilleurs, ne pouvaient satisfaire il y a dix ou quinze siècles aux exigences de la philologie moderne. Leur critique doit donc être critiquée à son tour.

C'est une tâche qu'ont entreprise de nos jours les savants chinois (T'ang Yong-t'ong, Tch'en Yin-k'o) et surtout japonais (Ono, Tokiwa, Hanashiya). Elle est considérable, car tout se tient dans cette tradition bibliographique; une erreur commise une fois par négligence ou même par hasard a vite fait de se transmettre de catalogue en catalogue, et la source initiale en est souvent perdue; l'examen de tout problème particulier, surtout en ce qui concerne les ouvrages de dates élevées, implique une connaissance générale de tout l'ensemble de la tradition, y compris celle des catalogues aujourd'hui perdus, mais dont il subsiste des bribes citées dans les catalogues conservés.

On se saurait donc assez souligner les précautions dont doivent s'entourer, dans l'état actuel des études, ceux qui veulent utiliser, pour y chercher des documents sur l'histoire du bouddhisme et de sa littérature, ces catalogues très précieux, mais dont la mise en œuvre critique est encore très insuffisante.

§ 2159. Le premier en date des catalogues conservés est intitulé «Recueil de notes extraites des Trois Corbeilles» (*Tch'ou san-tsang ki tsi*, n° 2145). C'est l'œuvre de Seng-yeou (435-518); elle fut publiée en 515, mais l'auteur y travaillait depuis la fin du ve siècle, et il y apporta des retouches jusqu'à sa mort. C'est essentiellement une refonte ou une mise à jour d'un catalogue antérieur, celui de Tao-ngan (§ 2103), qui datait de 374, et dont Seng-yeou cite de longs extraits, en prenant soin de bien distinguer chaque fois ce qu'il y a ajouté de son cru. Seng-yeou se sert aussi d'une quantité d'autres catalogues anciens aujourd'hui perdus, et que l'érudition actuelle s'efforce de reconstituer au moyen des citations qu'en donnent Seng-yeou ou ses successeurs. Seng-yeou cite également à titre justificatif, à la suite de la partie proprement bibliographique de son catalogue, une masse de préfaces, postfaces, colophons de traductions, remontant jusqu'au IIe siècle après J.-C., et qui sont d'autant plus instructifs qu'étant généralement dépourvu de valeur littéraire le texte s'en est transmis intact, sans être mis au goût du jour par des copistes ou des diascévastes lettrés. Le «Recueil» de Seng-yeou s'achève par une série de notices biographiques, portant sur vingt-deux traducteurs indiens ou sérindiens (à partir de Ngan Che-kao, § 2070) et dix pèlerins ou maîtres chinois.

Le catalogue de Seng-yeou (qui n'a été traduit, même partiellement, en aucune langue occidentale) est l'indispensable base de toute recherche sur la période ancienne des traductions de textes bouddhiques en chinois. C'est de lui, pour cette période, que sont tirées la plupart des attributions à tel ou tel traducteur ou à telle ou telle époque, qu'on trouve en tête des traductions, ainsi que les préfaces ou postfaces jointes à ces traductions dans le Canon actuel.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

§ 2160. Pour la période ultérieure, les catalogues les plus importants, ceux qui ont le plus souvent servi à fixer les attributions qu'on trouve dans le Canon actuel, sont la «Chronique des Trois Joyaux» (*Li-tai san-pao ki*, n° 2034), de Fei Tchang-fang (597 ap. J.-C.), et le «Catalogue bouddhique de l'ère K'ai-yuan» (*K'ai-yuan che-kiao moulou*, n° 2154), de Tche-cheng (730 ap. J.-C.).

Le travail de Fei Tchang-fang est déparé par des négligences qui ont fâcheusement vicié la tradition bibliographique du bouddhisme (§ 2151). Celui de Tche-cheng, par contre, est un des chefs-d'œuvre de la bibliographie chinoise (§ 2103). L'auteur y applique une critique rigoureuse et toujours en éveil; il corrige notamment beaucoup des erreurs de Fei Tchang-fang; la sûreté de sa documentation dispense presque de recourir aux catalogues antérieurs. C'est à lui qu'on peut recourir en confiance pour toute enquête rapide.

§ 2161. A la suite des catalogues chinois du Canon, l'édition de Taishō reproduit une série de catalogues japonais remontant aux IXe et Xe siècles (n°s 2159-2183). Ce sont principalement les inventaires des collections de livres chinois rapportés par les pèlerins japonais qui visitèrent la Chine au IXe siècle. L'inventaire de la collection d'ouvrages chinois acquise au XIe siècle par le prince coréen Eui-htyen, «Nouveau catalogue de la Corbeille des doctrines des écoles» (n° 2184), datant de 1090, est d'autant plus digne d'attention que beaucoup de ces ouvrages, perdus en Chine, se sont transmis au Japon et figurent aujourd'hui dans l'édition de Taishō.

§ 2162. Cette édition a été complétée, de 1929 à 1932, par un Supplément en trente volumes (LVI-LXXXV), contenant les œuvres des auteurs bouddhistes du Japon, surtout leurs commentaires des textes chinois canoniques. Il n'y aurait pas lieu d'en faire mention ici si les deux derniers de ces volumes n'offraient un intérêt particulier. L'avant-dernier (vol. LXXXIV, n°s 2701-2711) contient en effet une dizaine d'ouvrages japonais anciens sur l'écriture *siddhaṃ*, graphie sanskrite en usage en Chine ou au Japon. Le dernier volume (LXXXV, n°s 2732-2920) contient la transcription en typographie moderne de près de 200 ouvrages ou fragments d'ouvrages bouddhiques chinois dont les manuscrits, tous antérieurs à l'an 1000, ont été retrouvés à partir de 1907 dans une grotte de Touen-houang au Kan-sou. Aucun de ces textes ne figurait dans les éditions imprimées du Canon. Ce sont exclusivement des œuvres chinoises, *sūtra* apocryphes, commentaires, rituels, chroniques, légendes, poèmes, etc.; mais ils donnent une image si vivante du bouddhisme qui se pratiquait au moyen âge dans ce coin de Chine situé aux confins de l'Asie Centrale, et que fréquentaient Indiens et Tibétains (ceux-ci l'occupèrent même militairement pendant une soixantaine d'années, de 787 à 848 environ, cf. § 2062), qu'il a paru légitime de mentionner ici cette publication, la plus considérable qu'on ait faite jusqu'ici de manuscrits de Touen-houang.

A ce Supplément sont encore venus s'ajouter, de 1932 à 1935, douze volumes de matériaux iconographiques japonais (§ 2122) et trois volumes de documents bibliographiques chinois et japonais (§ 2158), ce qui porte à cent le total des volumes et à 3283 le total

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh
des ouvrages formant l'édition de Taishō du Canon bouddhique de langue chinoise.

c. *Instruments de travail modernes élaborés au Japon.*

§ 2163. Pour faciliter l'orientation et la recherche dans cette littérature canonique formidable, on dispose aujourd'hui d'instruments de travail qu'il peut être utile de signaler ici aux indianistes. C'est surtout à la science japonaise, encline à la compilation et au travail par équipes, que sont dus ces instruments, dont on ne mentionnera que les plus importants.

§ 2164. Le *Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripiṭaka* (§ 2103), publié à Oxford, en 1883, avec la collaboration de Max Müller, par un des premiers bouddhistes japonais qui se rendirent en Occident, Nanjō Bunyū (1849-1927), était un travail de tous points remarquable pour son époque, mais il est aujourd'hui périmé et dangereux. On peut le remplacer par les *Tables du Taishō Issaikyō*, publiées par la Maison Franco-Japonaise de Tōkyō, en 1931, en annexe au *Hôbôgirin*, et qui constituent un répertoire des 55 premiers volumes de l'édition de Taishō, suivi de notices biographiques sommaires. Beaucoup plus détaillés sont les répertoires variés de cette édition, compris dans son supplément bibliographique (§ 2158, 2162), et surtout le «Grand dictionnaire de bibliographie bouddhique» (*Bussho kaisetsu daijiten*), en 12 volumes, paru à Tōkyō de 1933 à 1935 sous la direction d'Ono Gemmyō, et où tous les ouvrages du Canon chinois (et bien d'autres encore) font l'objet de notices analytiques signées, dues généralement à des spécialistes compétents, toujours commodes et souvent très poussées.

§ 2165. Beaucoup de ces notices sont du reste tirées d'une autre collection, «Les textes canoniques en traduction nationale» (*Kokuyaku issaikyō*, 150 volumes, Tōkyō, 1928-1935). C'est la traduction japonaise de quelque 350 ouvrages du Canon chinois, choisis parmi les plus importants de l'édition de Taishō, pourvus de notes, d'introductions, d'index : mieux qu'une traduction, c'est une mise en œuvre moderne de ces ouvrages. Les notices bibliographiques qui précèdent chaque ouvrage sont signées du traducteur; elles ont souvent passé, plus ou moins abrégées, dans le «Grand dictionnaire de bibliographie bouddhique». C'est une sorte de «collection Budé» de la littérature canonique du bouddhisme chinois. L'ouvrage est inégal, comme il advient inévitablement dans ces entreprises collectives : introductions et notes sont parfois médiocres (comme par exemple pour l'«Exégèse de la grande Perfection de Gnose», § 2130), parfois de premier ordre (comme pour le «Cycle de la formation des schismes», *Samayabhedoparacanacakra*, n°s 2031-2033, § 2150, pour la «Grande Exégèse», § 2133, pour le «Trésor de l'Abhidharma» de Vasubandhu, § 2135); elles facilitent toujours la lecture des textes. Ceux-ci sont pourvus de titres et de sous-titres, aérés en paragraphes et en articles qui manquent généralement dans l'original chinois et permettent de reconnaître au premier coup d'œil le plan et l'organisation des ouvrages. Le dernier

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

et 150e volume est un index général de 600 pages, où sont relevés surtout les noms et les termes qui font l'objet de notes dans les traductions. Cette première série des «Textes canoniques en traduction nationale», qui ne porte que sur les textes traduits d'originaux indiens, a été suivie d'un supplément contenant la traduction annotée d'un grand nombre d'œuvres dues à des Chinois, et d'une troisième collection contenant la traduction japonaise du Canon pāli.

§ 2166. L'index qui termine la première série des «Textes canoniques en langue nationale» ne fait pas double emploi avec l'«Index du Canon» (*Daizōkyō sakuin*), en 3 volumes, publié à Kyōto, en 1927 et 1928, sous la direction de Kawakami Kozan. Rédigé en chinois, cet ouvrage relève, sous des rubriques bien choisies, des citations du Canon chinois, avec références aux volumes et aux pages d'une édition xylographique japonaise du XVIIe siècle, mais le report à celles de l'édition de Taishō se fait aisément. Des appendices finaux contiennent une table de catégories numériques et une liste d'équivalents sanskrits d'un certain nombre de transcriptions chinoises.

§ 2167. Les directeurs de l'édition de Taishō se proposaient, à l'origine, d'annexer à chaque volume un fascicule d'index, mais l'exécution de ce projet s'est arrêtée aux volumes I et LV. En attendant l'index complet ou concordance générale du Canon chinois que la diligence japonaise nous vaudra peut-être un jour, on peut se servir des index adjoints aux grands dictionnaires encyclopédiques du bouddhisme qui ont paru au Japon depuis un demi-siècle. Les deux meilleurs de ces dictionnaires sont le «Grand dictionnaire du bouddhisme» (*Bukkyō daijiten*), en un volume, publié en 1917 par Oda Tokunō, et qui est un lexique plutôt qu'une encyclopédie, avec les avantages (et les désavantages) d'une œuvre individuelle, et la «Grande encyclopédie du bouddhisme» (*Bukkyō daijii*), en six volumes, parue à Tōkyō de 1931 à 1936 sous la direction de Mochizuki Shinkō.

Cette dernière (dont la préparation remonte à 1907) peut être considérée comme la contribution maîtresse du Japon aux études bouddhiques à l'époque moderne. Les articles n'en sont pas signés, mais tous portent la marque d'une compétence qui embrasse l'indianisme et la tibétologie; la documentation tient compte, dans ces deux domaines, de travaux occidentaux alors récents; on peut même lui reprocher d'être mieux au point du point de vue de l'indianisme que de celui de la sinologie. De longs index, chinois, sanskrit et pāli, renvoient aux noms et aux termes qui font l'objet d'articles ou dont il est traité, ne fût-ce qu'en passant, dans le corps même des articles. Les équivalents sanskrits et tibétains sont relevés avec soin, chaque fois qu'ils sont connus; et la bibliographie est à jour, en principe, jusque vers 1935. Il est regrettable qu'au bout de quinze ans elle commence déjà à vieillir.

§ 2168. D'autres encyclopédies japonaises sont consacrées à des aspects particuliers de la littérature chinoise canonique.

Le «Grand dictionnaire du Tantra» (*Mikkyō daijiten*), en trois volumes, publié en 1932 et 1933 par les soins d'un monastère de la secte tan-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
trique, à Kyōto, rend service pour l'étude des textes tantriques chinois (§ 2088-2095, 2122-2123), bien que la documentation indologique et tibétologique en soit à peu près exclue.

Les noms propres figurant dans le Canon chinois, mais presque exclusivement dans les textes du Petit Véhicule, ont été relevés par Akanuma Chizen dans son «Dictionnaire des noms propres du bouddhisme indien» (*Indo bukkyō koyūmeiji jiten*), paru à Nagoya en 1931. Cet ouvrage porte essentiellement sur les versions chinoises des *Āgama* (§ 2082-2083, 2108), dont une excellente concordance avec les *Nikāya* pāli a été publiée par l'auteur (*Comparative Catalogue of Chinese Āgamas and Pāli Nikāyas*, Nagoya, 1929), ainsi que sur les textes du Vinaya, sur les recueils de légendes, *Jātaka, Avadāna*, etc.; le dépouillement des ouvrages utilisés a été fait de manière exhaustive et très exacte, avec renvois précis aux sources sanskrites, pāli et chinoises.

§ 2169. Le Catalogue comparatif du Kanjur tibétain (*Ōtani Kanjur Catalogue*, un volume, Kyōto, 1930-1932), de Sakurabe Bunkyō, n'est pas seulement précieux aux tibétologues. Il est très utile pour l'étude des textes du Canon chinois qui ont des parallèles tibétains; les deux versions y sont collationnées chapitre par chapitre et même page par page, avec un soin minutieux et une annotation bibliographique très nourrie. Le *Catalogue-Index of the Tibetan Buddhist Canon*, de l'Université de Tōhoku (un volume, Sendai, 1934), qui inclut le Tanjur, est malheureusement beaucoup plus sommaire, et la comparaison avec les textes chinois n'y est pas toujours sûre.

C'est à des savants japonais qu'on doit les meilleures éditions de la «Grande étymologie» (*Mahāvyutpatti*), lexique sanskrit-tibétain du bouddhisme par utiles rubriques systématiques, compilé au Tibet au début du IXe siècle, et auquel les termes chinois furent ajoutés en Chine à l'époque mandchoue (1644-1911). L'édition de Sakaki Ryōsaburō (Kyōto, 1916) est triglotte; celle de Ogiwara Unrai (Tōkyō, 1915) ne comprend que le sanskrit et le chinois, mais, pour cette dernière langue, les piètres équivalents de l'époque mandchoue sont complétés par les termes chinois de l'école terminologique dite des «traductions nouvelles» (§ 2069), et les sources d'où sont tirés ces termes, pour chaque chapitre de la «Grande étymologie», sont indiquées en appendice.

On doit également à Ogiwara un lexique bouddhique sanskrit-chinois-japonais (*Bonwa daijiten*), dont les six premiers fascicules ont paru à Tōkyō, après la mort de l'auteur, de 1940 à 1943, et qui illustre, avec des références fréquentes aux sources, la terminologie chinoise très flottante qui a servi à rendre le vocabulaire technique du bouddhisme sanskrit (§ 2068).

2. La vie du Buddha

§ 2170. L'interprétation des sources. Les documents sur la vie du Buddha sont surabondants dans les sources bouddhiques. Ils se présentent soit sous forme de récits ou poèmes biographiques, soit sous forme d'allusions, dans les *Vinaya* et les *Sūtra*, aux circonstances en

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

lesquelles le Buddha a prêché ou agi, soit encore sous l'aspect de représentations iconographiques. Mais, dans les récits comme dans les monuments figurés, le merveilleux abonde et il empêche d'accepter telles quelles les données où il se mêle. De plus, les contradictions sont fréquentes entre les sources, ce qui leur ôte beaucoup de crédit. Aussi nombre d'auteurs ont-ils tendance à considérer la biographie réelle du Buddha comme impossible à reconstituer, même partiellement, et ont-ils tenté de donner de sa légende des interprétations symboliques, invoquant les uns un symbolisme philosophique, les autres un symbolisme de mythologie naturaliste. Pourtant les contradictions des sources portent la plupart du temps sur des points assez secondaires et ne sauraient entraîner la nullité de toutes les données. D'autre part, le merveilleux, développé surtout dans les textes mahāyāniques relativement tardifs, peut être considéré comme surajouté à des faits réels peu à peu amplifiés et il a paru possible de le défalquer de la légende pour tenter sous celle-ci de dégager une histoire. Cette dernière expérience a été faite par Oldenberg surtout (reprise par Jennings récemment) et elle a donné lieu à une interprétation évhémériste des sources.

Ces interprétations contraires n'ont jamais, ni les unes ni les autres, rencontré l'adhésion générale. Toutes ont eu l'inconvénient de mettre en relief excessif certaines données au détriment des autres, les faits merveilleux en laissant de côté ceux qui sont vraisemblables, ou réciproquement. Il apparaît donc indispensable, au moins pour une juste appréciation des idées des Bouddhistes sur le fondateur de leur religion, d'accepter en bloc les données des sources et de les étudier toutes également (Lamotte).

§ 2171. **Interprétation philosophico-symbolique.** H. H. Wilson a proposé de considérer la vie du Buddha comme une sorte de résumé allégorique de la philosophie du Sāṃkhya. Il estimait que la doctrine bouddhique n'avait été qu'une des formes de la doctrine du Sāṃkhya, ancienne, fondamentale dans le brahmanisme classique et encore existante. La vie du Buddha aurait été en réalité une suite de symboles et de rappels des éléments du Sāṃkhya ; la ville près de laquelle on le faisait naître étant Kapilavastu, qui rappelle le ṛṣi Kapila, auteur essentiel du Sāṃkhya, sa mère étant Māyā «Illusion», nom célèbre dans certaines formes de Sāṃkhya, et ainsi de suite. Cette théorie n'a pas eu de succès. Elle n'a pu naître qu'en un temps où les littératures bouddhiques étaient encore à peine découvertes et où il était, par conséquent, difficile d'apprécier le puissant développement autonome du bouddhisme. Des corrélations du bouddhisme avec le Sāṃkhya existent néanmoins (§ 1422).

§ 2172. **Interprétation mythologique.** Beaucoup plus importante est l'interprétation mythologique due surtout à Senart et Kern. Pour le premier, le Buddha est loin de paraître dans sa légende un personnage humain simplement élevé à un rang quasi-divin, voire supérieur au divin. C'est une figure faisant tout à fait abstraction de la réalité historique de l'homme et conçue conformément au type théorique du Mahāpuruṣa, du «Grand Homme», et du *cakravartin*, roi «à la Roue» (§ 2272), le Mahāpuruṣa étant lui-même personnification ou symbole

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

solaire apparenté à Viṣṇu. Kern a poussé plus loin encore l'interprétation mythologique, expliquant les données relatives non seulement au Buddha, mais encore à son entourage et ses disciples, en fonction de mythes solaires ou saisonniers. Sous cette forme outrée, la théorie a été rarement suivie; mais, limitée à la notion que se sont introduits dans la légende du Buddha des éléments théoriques de spéculations sur le cakravartin et le Mahāpuruṣa, elle doit être retenue. Les concordances relevées par Senart sont trop nombreuses et spéciales entre ces êtres d'une part et le Buddha de l'autre, pour qu'elles soient dues à la concordance fortuite d'une vie réelle avec les théories qui les concernent. De plus, la vie du Buddha et celle du Jina, fondateur du jainisme rival du bouddhisme, sont trop généralement parallèles pour ne pas avoir été toutes deux conformées dans certaines grandes lignes, soit l'une à l'autre, soit à un idéal commun à ceux qui sont devenus leurs sectateurs respectifs. Enfin, l'émulation religieuse jouant constamment dans l'Inde, il n'est pas surprenant que la légende du Buddha ait été ornée d'un certain nombre de traits convenant au type divin que représente Viṣṇu, soit que des fidèles de Viṣṇu passant au bouddhisme aient transféré au Buddha des attributs de leur dieu, soit qu'au contact de milieux formés des ces fidèles les bouddhistes n'aient pas voulu laisser un dieu rival posséder seul des attributs éminents dont leur propre maître eût été dépourvu.

Il résulte donc des efforts de l'interprétation mythologique et de la confrontation de la légende du Buddha avec celle du Jina et avec les spéculations du cycle religieux de Viṣṇu que, dans cette légende, la figure authentique du Buddha est au moins en partie couverte par l'idéal que se faisaient d'un maître suprême les milieux religieux indiens. Les tenants décidés de l'interprétation mythologique estiment que dès lors, on ne peut plus rien savoir de la personnalité réelle du Buddha, voire qu'il n'est pas plus nécessaire d'en admettre l'existence que celle des *avatāra* de Viṣṇu. Cependant, l'interprétation mythologique, quand elle va jusqu'à nier l'existence du Buddha, se heurte, à une difficulté majeure. Elle doit supposer que tout ce qui se rapporte à sa personnalité a été inventé. Dès lors, lui incombe la tâche qu'elle n'a pas accomplie jusqu'ici, de montrer comment tout le groupe religieux de la communauté bouddhique a pu prendre un symbole solaire pour son fondateur humain. Si le Buddha est un être fictif, issu de spéculations symboliques, s'il n'a pas prêché, pas eu de disciples se reconnaissant pour frères, unis par une croyance commune, on ne voit pas d'où serait surgie tout à coup la communauté, toute groupée autour de sa mémoire et de sa doctrine, tout armée de la littérature où elle veut avoir gardé le souvenir de ses actes de tous les jours, de sa parole humaine, et des hommes qui ont entouré sa vie.

§ 2173. **Interprétation evhémériste.** Quelques auteurs ont admis que certains des *avatāra* de Viṣṇu, Rāma et Kṛṣṇa notamment, avaient été des héros réels, secondairement identifiés à la divinité suprême. A plus forte raison beaucoup ont pensé que le Buddha avait eu une existence réelle et ont cherché à dégager le déroulement de cette existence de la masse des traits mythiques incorporés à la légende. Les données des

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

textes pāli ont favorisé considérablement cette tentative et ont même tout naturellement incité à la faire, parce qu'elles présentent sans cesse le Buddha comme un homme s'étant par ses seules forces éveillé à la vérité, ayant discuté, prêché, converti, éprouvé des échecs en même temps que connu des triomphes, subi la maladie et finalement la mort. On peut lire bien des pages des textes pāli sans que le Buddha apparaisse autrement que comme un maître qui a résidé ici ou là, entouré de tels et tels disciples, recevant telles et telles visites et toujours enseignant, selon l'occasion, ou le fond de sa doctrine ou les règles à suivre, ou les manquements à éviter, comme un homme vivant de la vie ordinaire et s'efforçant de montrer simplement à tous le chemin du salut qu'il avait trouvé. A lire ces pages seulement, on ne peut qu'être frappé du caractère humain de la personnalité du Buddha. On a donc été tenté de croire, selon la thèse générale de l'évhémérisme, que le Buddha avait d'abord été cet homme réel même que les textes pāli faisaient connaître et qu'il avait été ensuite exalté et porté au cours du temps à un rang suprahumain, voire supradivin. Du même coup, on était porté à considérer les textes pāli comme les plus proches du bouddhisme primitif et du Buddha historique et à mesurer la postériorité des autres sources au degré croissant de merveilleux ajouté par elles. Dès lors, on pouvait en principe faire deux parts dans les données des sources sur le Buddha, retenant comme primitifs les traits humains, rejetant comme inauthentiques et classant comme tardifs tous les autres.

§ 2174. Il y a un cercle vicieux dans le raisonnement qui fait considérer la tradition pāli comme primitive parce qu'elle représente le Buddha comme humain, et la représentation humaine du Buddha comme primitive parce qu'elle est celle de la tradition pāli. Aussi a-t-on pu mettre en doute l'authenticité et de la tradition pāli et de sa représentation du Buddha, en supposant que cette tradition, loin de conserver la figure première du Buddha, pouvait avoir humanisé secondairement un personnage d'abord mythique, un *mahāsattva*, un «Grand Être», pareil à l'origine à ceux du brahmanisme. Ce serait alors la tradition pāli qui aurait evhémérisé. Toutefois, l'hypothèse de l'humanisation secondaire est peu vraisemblable. La tradition pāli n'est pas seule à donner au Buddha une vie humaine; avec elle, concordent les autres traditions des écoles du Hīnayāna. L'humanisation serait donc fort ancienne, remontant au fonds commun à ces écoles, et on ne voit guère pour quelle raison on y aurait procédé. A considérer combien de tout temps l'apothéose a été plus naturelle dans l'Inde qu'une pareille humanisation rationaliste, et combien facilement, aujourd'hui même, les maîtres de religion y sont divinisés (il en est actuellement de considérés de leur vivant comme des *avatāra*), on doit penser plutôt qu'il a fallu que le caractère humain du Buddha fût une donnée bien fondamentale pour qu'il n'ait pas été submergé par la tendance indienne si commune à la sublimation des êtres exceptionnels. On ne peut, d'ailleurs, qu'être frappé de voir combien les textes qui humanisent le plus les événements de la vie du Buddha sont prêts à se lancer dans les légendes les plus merveilleuses aussitôt qu'ils ont à traiter d'événements au sujet desquels ils ne disposent d'aucune tradition fondée, par exemple en

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

ce qui concerne la conception et le séjour du Buddha dans le sein de sa mère.

D'un autre côté, le merveilleux n'est nullement absent des biographies pāli ou similaires. Il est seulement vrai qu'il est loin de s'y imposer et même d'y paraître partout. C'est pourquoi, en dehors même de toute considération d'antiquité des sources, il a paru si tentant d'en faire simplement abstraction pour atteindre l'histoire. Mais, les mêmes sources qui concordent sur les détails humains ne s'accordant pas moins sur les miracles, l'étude qui importe avant tout est donc de confronter ces sources pour apprécier la valeur de leurs concordances quelles qu'elles soient.

§ 2175. **Confrontation des sources.** La comparaison des sources a imposé dès le début des études bouddhiques, si partielle qu'elle ait alors pu être, leur répartition en deux groupes ; les sources du Hīnayāna font une large place à l'humanité du Buddha, les sources du Mahāyāna ne lui en font quasiment pas. Si une biographie du Buddha est possible, c'est des premières seules qu'on la peut tirer. Ce sont donc elles surtout qu'on doit confronter les unes avec les autres. Les éléments qui leur sont communs sont considérables et l'emportent de beaucoup sur les divergences qu'elles présentent. On peut donc espérer *a priori* qu'elles ont gardé fidèlement une foule de souvenirs authentiques. Autant, en effet, il est normal qu'elles s'accordent en exposant les mêmes faits réels, autant il serait peu vraisemblable qu'elles aient pu se rencontrer dans les mêmes fictions. Il faudrait au moins que la fiction qu'elles auraient toutes conservée remontât à leurs origines communes, c'est-à-dire au temps où il est le moins croyable qu'elle ait pu se former, alors que le souvenir des origines de la religion ne pouvait être effacé, aucune coupure dans la tradition initiale n'étant d'aucune manière attestée.

L'accord des sources confrontées a donc chance de concerner des faits exacts. Cependant, il en est un grand nombre qui, tout en étant unanimement reconnus par ces sources, sont de caractère purement merveilleux et inadmissible. Ceci pourrait être de nature à jeter le discrédit sur la garantie que l'assentiment général donne aux faits vraisemblables ; le plausible pourrait être aussi faux que l'impossible. On doit considérer, cependant, qu'il y avait plus de raisons pour l'invention du merveilleux que pour celle du banal, pour la fabulation exaltante que pour la fiction sans éclat. Il y a donc lieu de procéder à une critique d'authenticité des faits allégués, non de les rejeter par le seul fait que les sources placent sur le même pied l'humain et le merveilleux. Dans ce fait il faut voir la preuve que la croyance en ce merveilleux remonte aussi haut que les plus anciens souvenirs, à la représentation que très tôt on s'est faite du maître en sa communauté. Rien n'empêche que, de son vivant même, on lui ait imputé des miracles dont on devait perpétuer le récit dans les mêmes conditions que celui de ses actions ordinaires.

§ 2176. **Critères d'authenticité des traits biographiques.** Les traits en eux-mêmes incroyables doivent être rejetés comme inauthentiques dans la forme où ils se présentent, quoiqu'ils puissent n'avoir

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pas été inventés de toutes pièces, mais répondre à l'interprétation miraculeuse de faits authentiques, malheureusement indiscernables la plupart du temps. Non recevables dans la biographie du Buddha, ils le sont cependant dans l'histoire du bouddhisme comme éléments de la représentation du maître en milieux bouddhistes.

Les traits plausibles doivent bénéficier d'une présomption d'authenticité quand ils sont unanimement présentés par les traditions parallèles, sans que rien permette de croire que la tradition première avait un intérêt spécial à les supposer ou que l'unanimité à leur sujet résulte d'une uniformisation secondaire des sources.

La présomption d'authenticité augmente quand les faits allégués se trouvent contraires à l'idéal des communautés monastiques gardiennes et propagatrices de la tradition; car, alors, ces communautés eussent été portées à les taire si leur notoriété n'en avait imposé la conservation (Oldenberg, Foucher).

De plus, les faits doivent être en accord les uns avec les autres, ne pas se contredire et avoir dans leur enchaînement le même caractère de plausibilité qu'en eux-mêmes.

Les faits qui ne sont pas allégués par toutes les sources parallèles à la fois, ou qui le sont avec des variantes ou dans un ordre différent, ne doivent pas, cependant, être rejetés systématiquement. En effet, les faits et gestes et même la parole du Buddha n'ayant pas été enregistrés sur-le-champ et se répartissant sur une vie de 80 ans, il est naturel que leur déroulement exact ou leur ordre de succession aient souvent dû être reconstitués selon des probabilités plutôt que sur des souvenirs précis et complets. Mais ceci, qui empêche d'ailleurs de jamais atteindre à la certitude absolue, même en cas d'unanimité d'attestation, donne aux faits concernés ou à leur date un caractère plus douteux sans toutefois les prouver radicalement faux. Il importe seulement, comme bien souvent ailleurs en histoire, de faire la critique des témoignages particuliers des sources pour établir la version la plus plausible des événements.

Il est à remarquer que les détails sont surtout nombreux dans les textes en ce qui concerne les périodes initiale et finale de la vie du Buddha. La période intermédiaire est plus confuse et l'emploi d'un certain nombre d'années de cette période est même totalement inconnu aux diverses sources, en sorte qu'on a pu se demander si ces années avaient jamais été vécues et si la vie du Buddha n'avait pas en fait été plus courte que les textes ne le veulent (Foucher). Mais il est certain que ce «blanc» peut s'expliquer par l'absence d'événements tout à fait importants et par l'éloignement de cette période par rapport aux deux dates essentielles de l'obtention de l'Éveil suprême, suivie de la fondation de la Communauté, et de l'arrivée au Nirvāṇa. Le silence des sources sur cette période est même en faveur de leur fidélité : là où les souvenirs étaient flous, elles n'ont rien suppléé. Narratrices de fictions, elles n'eussent pas été embarrassées de combler toute lacune.

§ 2177. **Pays et famille du Buddha.** Le Buddha est né dans un clan de kṣatriya, les Śākya (p. Sākiya, Sakya et Sakka, tib. Śākya). Ceux-ci se trouvaient à la tête d'une petite confédération de l'Uttara-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

kosala ayant pour capitale Kapilavastu (p. Kapilavatthu, tib. Ser-skya'i gnas) [§ 370]. Son père Śuddhodana «Nourriture pure» (p. Suddhodana, tib. Zas-gcaṅ), était un Gautama (tib. *id.*, p. Gotama), c'est-à-dire était de la lignée de Gotama, lignée considérée d'ordinaire comme brahmanique. Il avait pour première épouse Māyā (tib. Sgyu-'phrul-ma) ou Māyādevī et pour seconde épouse Mahāprajāpatī Gautamī (p. Mahāpajāpatī Gotamī, tib. : Skye-dgu'i bdag-mo-čhen-mo gā'utamī) sœur de Māyā. C'est de propos délibéré que le futur Buddha, le *bodhisattva*, l'«être à Éveil» (p. *bodhisatta*, tib. *byaṅ-čhub-sems-dpa'*» «être à perfection de purification»), aurait choisi Śuddhodana et Māyā pour ses parents, tandis qu'il était, en rétribution de ses existences passées, un dieu du ciel des Tuṣita (§ 2260, 2270). Ses mérites, à ce moment, étaient tels, en raison des actes accumulés pendant d'innombrables vies antérieures qu'il n'avait plus qu'une fois à renaître pour devenir au cours d'une ultime existence un Buddha, un «Éveillé» (tib. Saṅs-rgyas «Pleinement pur»). Avant que s'achève pour lui le temps imparti au séjour des dieux ordinaires en ce paradis, et en possession exceptionnelle de la connaissance de son avenir comme de son passé, il aurait examiné le temps, le continent, le pays et la famille où il était convenable qu'il prît naissance comme homme, la nature humaine et le sexe masculin se prêtant seuls à l'acquisition de l'«Éveil» (*bodhi*). Les conditions requises d'opportunité et de pureté se trouvant réalisées, il aurait opéré sa «descente en embryon» (*garbhāvakrānti*, p. *gabbhāvakkanti*, tib. mṅal-lam-lhums) dans le sein de Māyā. L'exaltation du pays des Śākya dépasse à cette occasion dans les textes toutes les possibilités d'importance réelle de ce pays. Par ailleurs, ce pays est en dehors des contrées alors considérées comme essentiellement pures dans les conceptions brahmaniques en honneur. Cette exaltation, qui est constante et ancienne, comme celle de la famille élue, résulte manifestement du sentiment de bonne heure éprouvé que si un Buddha a pu choisir de naître là, c'est qu'il s'agissait du lieu le plus parfait. Elle corrige l'humilité relative d'une naissance trop réelle et notoire pour qu'il eût été permis d'en supposer une plus illustre.

§ 2178. **Conception, gestation et naissance.** La conception du bodhisattva est considérée comme immaculée, Suddhodana, alors sans fils, et Māyā s'étant voués à la continence depuis un certain temps. Le processus de cette conception varie selon les sources et par conséquent les récits et les figurations n'en remontent pas à un fonds commun. Le boddhisattva est décrit ou représenté entrant dans le flanc droit de sa mère endormie, tantôt sous la forme d'un éléphant blanc à six défenses, tantôt sous celle d'un enfant de six mois. Dans des versions anciennes il n'y a d'ailleurs là qu'un songe de Māyā. La conception aurait eu lieu à la pleine Lune d'āṣāḍha (juin-juillet) en 559 av. J.-C. selon le système chronologique adopté ici (§ 375, 376). Durant la gestation, Māyā aurait pu voir le bodhisattva dans son sein comme à travers une pierre précieuse transparente. Cette gestation est immaculée, comme la conception. Le bodhisattva est décrit comme enfermé, non dans la matrice, mais dans une châsse de pierre précieuse qui l'en isole. Il est nourri par une goutte d'élixir formée dans un lotus épanoui

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

au jour de sa conception et monté jusqu'au ciel de Brahman. C'est Brahman lui-même qui a recueilli cette goutte pour la lui donner. La gestation dure dix mois, évaluation usuelle dans l'Inde ancienne. Pendant ce temps la mère est exempte de toute imperfection physique ou morale et ne peut être l'objet d'aucun désir impur.

La naissance est localisée en dehors de Kapilavastu, au jardin de plaisance de Lumbinī (p. Lumbini, actuel Rummindeī, tib. Lumbini), lieu marqué par une inscription d'Aśoka (§ 284 et fig. 22, t. I, p. 216), où Māyā se promenait au moment du terme. Māyā, debout et s'accrochant de la main droite à un rameau d'arbre (*aśoka* Jonesia asoka Roxb., ou *plakṣa* Thespesia populnea Lam., porcher, ou *śāla* Shorea robusta Roxb.), aurait été délivrée sans douleur, l'enfant sortant par son flanc droit.

En général, le bodhisattva naissant est donné comme reçu par les dieux Śakra (Indra) et Brahman. Il se serait dressé, aussitôt né, debout sur un lotus et à l'abri d'un parasol et d'un chasse-mouches blancs. Puis, il aurait fait sept pas en direction du Nord, fixé successivement les points cardinaux et poussé le «rugissement de lion» (*siṃhanāda*, p. *sīhanāda*, tib. *seṅ-ge'i sgra*), c'est-à-dire déclaré sa primauté dans le monde. Certains textes font naître des lotus sous ses pas, lui faisant faire des pas dans d'autres directions que le Nord et ajoutent d'autres détails. Un bain prend place soit avant, soit après la marche des sept pas. Il est donné par un jet d'eau chaude et un d'eau froide dirigés ou non par deux *nāga*. Pour toutes les sources, le monde aurait participé à l'heureux événement de la naissance : la terre aurait tremblé de six manières, en même temps qu'il y aurait eu musique céleste, floraison d'arbres hors de saison, clarté envahissant jusqu'aux enfers, bien-être ressenti par tous les êtres. En même temps seraient nés la future épouse du bodhisattva, son futur écuyer, son futur cheval, plusieurs rois qui ont bien été ses contemporains selon toute apparence (§ 373), mais qu'il est arbitraire de faire naître juste au même moment; Bimbisāra, notamment, est donné ailleurs comme plus jeune de quelques années. La date probable de l'événement est 558 av. J.-C., à la pleine lune de vaiśākha (avril-mai).

§ 2179. **Prédiction d'Asita.** Le bodhisattva, peu après sa naissance, est transporté en grande pompe, accompagné des dieux, à Kapilavastu, après avoir été, selon une coutume qui n'est pas générale, mais qui est donnée comme propre aux Śākya, présenté au temple d'Abhaya «Sans-crainte», divinité protectrice des Śākya, ou, d'après certaines sources en un temple des divinités brahmaniques classiques dont les statues se prosternent pour lui faire hommage. Il reçoit de son père le nom personnel de Siddhārtha «But-atteint» (p. Siddhattha, tib. Don-grub) ou Sarvārthasiddha «Qui-parfait-tous-les-buts». Il est examiné par les devins experts à interpréter les signes particuliers présentés par les hommes (*puruṣalakṣaṇa*) qui le trouvent pourvu des 32 signes fondamentaux et des 80 signes secondaires du «Grand Homme» (Mahāpuruṣa, § 2275) et jugent qu'il doit devenir un souverain universel (*cakravartin*, p. *sakkavatti*, tib. *'khor-lo-bsgyur*) ou, s'il renonce au monde, un Buddha. Un ṛṣi de grand âge, Asita, vivant avec

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
son neveu Naradatta dans les montagnes du Vindhya ou de l'Himālaya, doué de pouvoirs merveilleux, connaissant, par ces pouvoirs ou par les dieux la naissance du bodhisattva, vole à travers les airs à Kapilavastu, examine l'enfant et, reconnaissant qu'il deviendra Buddha, se prend à pleurer sur sa propre vieillesse qui ne lui permettra pas d'atteindre jusqu'à ce moment.

§ 2180. **Enfance.** Au bout de sept jours après la naissance, Māyā meurt, pour renaître dieu dans le ciel des Tusita ou dans celui d'Indra. Les sources, d'accord sur le fait de cette mort, ne le sont pas sur les causes qu'elles lui attribuent ou plutôt sur les motifs par lesquels elles tentent de justifier un événement aussi déplorable : règle concernant la mère de tout Buddha, nécessité que Māyā, après avoir porté le Buddha, ne puisse plus avoir occasion de concevoir à nouveau, convenance d'épargner à Māyā la douleur de voir un jour son fils quitter la maison. De toute façon, le bodhisattva est mis autant que possible hors de cause avec une variété d'explications qui indique l'embarras de la tradition devant un fait gênant mais constant.

Sa mère morte, l'enfant est, jusqu'à sept ans, élevé par sa tante Mahāprajāpatī Gautamī, seconde épouse de son père, assistée de nombreuses nourrices. Il est ensuite éduqué dans les soixante-quatre arts (*kalājñāna*) qui constituent la somme du savoir pratique indien et qui comprennent les connaissances de l'esprit et les habiletés sportives et techniques. Il s'y distingue merveilleusement; c'est ainsi qu'à la classe d'écriture c'est lui qui énumère au maître les noms de soixante-quatre écritures dont ce maître ignore la plupart (*Lalitavistara*). Divers autres miracles sont placés dans cette période de son enfance, par exemple, à une époque et dans des conditions diversement indiquées, l'ombre d'un arbre aurait cessé de tourner pour protéger le jeune bodhisattva méditant. Dès l'enfance aussi se serait manifestée la rivalité à l'égard du bodhisattva de son cousin Devadatta, ainsi que l'affection de son demi-frère Nanda, d'un autre cousin Ānanda, d'un camarade de jeu, Udāyin. Les récits édifiants font d'ailleurs remonter ces sentiments aux existences antérieures du Buddha et de ces personnages.

§ 2181. **Mariage et vie princière.** Consulté à l'âge de seize ans (542 av. J.-C.) sur le choix pour lui d'une épouse, le bodhisattva se serait résolu au mariage, dont il n'était nullement désireux, seulement sur l'exemple des Buddha du passé. Les traditions varient sur son mariage ou ses mariages et sur les noms et généalogies de sa ou de ses épouses. Il semble qu'il en ait eu au moins trois (Péri), Gopā (nom manquant en pāli, tib. Sa-'cho-ma) «Pastourelle de la Terre» et Yaśodharā (p. Yasodharā, tib. Grags-'jin-ma) «Porteuse de gloire», sont les deux principales, si toutefois les deux noms n'ont pas désigné primitivement une seule et même personne. Sauf cette éventualité, il est vraisemblable que Gopā a été la première épousée, mais qu'elle n'a pas donné de fils au bodhisattva, auquel on n'en n'a jamais attribué qu'un seul, né treize ans après le premier mariage. Gopā est dite fille du Śākya Daṇḍapāṇi, Yaśodharā du même ou du Śākya Mahānāma ou encore du Śākya Suppabuddha (canon pāli, skr. Suprabuddha), mais ce dernier est donné ailleurs comme grand-père maternel du

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

bodhisattva. Quoi qu'il en soit, le bodhisattva aurait distingué sa future première épouse dans une distribution qu'on lui aurait fait faire de parures aux jeunes filles et il l'aurait conquise en un tournoi sportif où il aurait surpassé tous ses rivaux, notamment dans la lutte et le tir à l'arc, ce dernier exécuté avec l'arc d'un ancêtre, Simhahanu, arc que personne autre que lui ne pouvait soulever, encore moins bander.

Le fait du mariage embarrasse notablement les textes monastiques qui le relatent, ce qui paraît en garantir l'authenticité. Cependant, deux raisons auraient pu induire leurs auteurs à en faire la supposition malgré leur répugnance. Tout d'abord, il importait de conférer tout son prix à l'exemple plus tard donné par le bodhisattva abandonnant le monde, en affirmant qu'il en avait d'abord connu toutes les joies. En second lieu, il convenait de lui faire parcourir, avant le renoncement, la carrière normale d'un homme de sa caste en devenant *grhastha* avant d'être *vānaprastha* (§ 1232-1233). Mais, comme le Buddha a précisément prêché l'abandon de la maison sans égard à l'usage, on aurait tout aussi bien pu lui attribuer d'en avoir donné l'exemple. Les probabilités penchent, en définitive, en faveur de l'historicité du mariage.

Les légendes pieuses affirment souvent que dans des existences antérieures il avait déjà épousé la même ou les mêmes femmes. En cette dernière existence, c'est au sein des plaisirs qu'il aurait passé de nombreuses années parmi les femmes. Son père, craignant vivement, en raison des prophéties, de le voir se dégoûter du monde, aurait tout fait pour lui en procurer les agréments et lui en cacher les douleurs. Il lui aurait donné, outre une suite joyeuse, trois palais, un pour chacune des trois saisons du pays, et quatre jardins de plaisance hors de la ville, aux quatre points cardinaux.

§ 2182. **Les quatre rencontres et le dégoût du monde.** Quatre sorties vers ses jardins de plaisance auraient été, malgré les précautions de Śuddhodana, les occasions de rencontres révélatrices du véritable état des choses dans le monde. Une première fois, le bodhisattva aurait rencontré un vieillard décrépit, la deuxième fois un malade, la troisième un mort emporté au bûcher, autant de visions suscitées par les dieux, car le roi avait donné des ordres pour que soit écarté de la route tout ce qui pouvait contrister les yeux du prince. Alors, interrogeant son cocher, le bodhisattva aurait appris, atterré, que personne ne pouvait échapper à la loi de la vieillesse, de la maladie et de la mort et, chaque fois, il aurait fait détourner son char pour retourner au palais, méditant sur l'emprise inexorable de la douleur. Dans une quatrième rencontre, il aurait vu un religieux et compris à cette vue qu'il pouvait exister dans la sérénité religieuse un remède à la douleur. Le même jour, sur son passage, une femme aurait évoqué en lui, accidentellement, par une stance admirative, l'idée du *nirvāṇa*, ou bien les dieux l'auraient incité à se hâter de quitter le monde avant sa consécration royale alors prochaine et qui, en tournant sa destinée vers la carrière de cakravartin, le détournerait de celle de buddha et du salut. Mais déjà, sous l'effet des trois premières rencontres, le bodhisattva avait pris le monde en dégoût. Malgré le redoublement des fêtes par lesquelles son père veut le charmer, ce dégoût ne fera plus que croître. Une nuit, la vue de son

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

épouse et des femmes de son entourage dans le relâchement du sommeil lui inspire les sentiments les plus pénibles et en vient à évoquer en lui le spectacle d'un charnier. Son départ est décidé.

A ce moment, un fils vient de lui naître que plusieurs sources, toutefois, font seulement concevoir alors pour naître dix mois plus tard (*Mahāvastu*), ou même six ans plus tard (*Mūlasarvāstivādavinaya*). Ce fils est appelé Rāhula (tib. Sgra-gčan-'jin, «Saisi par Rāhu», parce qu'il serait né au moment d'une éclipse, le démon Rāhu étant la cause des éclipses). Le bodhisattva l'aurait jugé un lien de plus pour l'attacher au monde, mais, en fait, cette naissance justifiait mieux, dans les idées du temps, son départ pour la vie religieuse, sa postérité étant assurée.

§ 2183. **Le Grand Départ.** C'est alors qu'aurait eu lieu l'événement décisif du «Grand Départ», *mahāqhiniṣkramaṇa* (p. *mahābhinikkhamaṇa*, tib. *mṅon-par-'byuṅ-ba-čhen*). Le bodhisattva avait 29 ans (529 av. J.-C.). A la date anniversaire de sa naissance, de nuit et en secret, quoique ayant demandé l'autorisation à son père (*Lalitavistara*) et après avoir jeté les yeux sur son épouse et son enfant endormis (*Nidānakathā*), il aurait monté son cheval Kanthaka (tib. Bsṅags-ldan) et se serait enfui suivi de son écuyer Chandaka (p. Channa), au milieu de divers prodiges, les dieux ayant tout endormi, ouvert les portes de la ville et soutenu les sabots du cheval pour amortir leur bruit, non sans que tout d'abord le cheval ait vainement henni pour éveiller tout le monde et que l'écuyer ait adressé au bodhisattva les plus pathétiques adjurations de ne pas partir. Les merveilles accompagnant traditionnellement les grands miracles se seraient produites, comme lors de la naissance.

Allant vers le Sud-Est, et arrivé hors de portée de poursuite immédiate, le bodhisattva se serait arrêté, aurait coupé ses cheveux, se serait revêtu des habits grossiers d'un chasseur auquel il aurait donné en échange ses vêtements princiers, puis aurait renvoyé au palais son écuyer ramenant le cheval. Là, au réveil, grand émoi. Śuddhodana aurait fait fouiller la ville et envoyé des messagers dans toutes les directions. On aurait d'abord arrêté le chasseur trouvé porteur des habits du prince, mais Chandaka survenant aurait appris comment le bodhisattva était parti sans retour. Le cheval n'aurait pas survécu à la perte de son maître et serait allé renaître chez les dieux. La famille et les Śākya désolés devront, pour revoir celui qu'ils pleurent, attendre qu'il soit devenu un Buddha et qu'il vienne les convertir.

§ 2184. **Premiers travaux religieux.** Lui-même, devenu religieux itinérant et recevant comme tel l'hospitalité d'étape en étape, il gagne Vaiśālī (p. Vesālī, tib. Yaṅs-pa-čan) et s'y met à l'école d'un maître brahmanique, Ārāḍa Kālāma (ou Kālāpa, p. Āḷāra Kālāma, tib. Sgyu-rcal-śes kyi bu Riṅ-'phur). Il acquiert très vite dans sa plénitude la doctrine de ce maître qui l'associe à la direction des disciples. Mais il juge que cette doctrine ne suffit pas à mener au salut, il abandonne Ārāḍa et se rend à Rājagṛha (p. Rājagaha, tib. Rgyal-po'i khab), capitale du Magadha. Là, plusieurs sources nous le donnent comme déjà revêtu d'un prestige tel qu'un brâhmane, Bhārgava, lui

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

aurait proposé le partage de son ermitage. Plus ordinairement, c'est le roi Bimbisāra (tib. Gzugs-čan-sñiṅ-po), alias Śreṇika (p. Seniya. prākrit jaina Seṇiyà, tib. Bzo-sbyaṅs), qui, selon un usage d'ailleurs souvent attesté chez les rois, s'intéresse au nouveau religieux installé sur une colline proche et venant le matin quêter en ville sa nourriture. Bimbisāra se rend à la colline et, séduit par le bodhisattva, lui offre la moitié de son royaume. Le bodhisattva ne se laisse pas tenter, mais promet de faire part au roi de la vérité sur le salut dès qu'il sera parvenu à la trouver. Il devient disciple de Udraka ou Rudraka Rāmaputra (p. Uddaka Rāmaputta, tib. Raṅs-byed kyi bu Lhag-spyod), qui a une pratique de recueillement encore plus avancée. Pas plus satisfait par les techniques psycho-physiologiques de Rudraka que par celles d'Ārāḍa, il quitte encore ce maître après un prompt succès sous sa direction. Il est suivi par cinq disciples qui mettent leur confiance dans un religieux si bien doué et si difficile à satisfaire. Ces cinq disciples sont désignés collectivement dans les sources sanskrites par le nom de Bhadravargīya, «ceux de l'heureux groupe» (tib. *bzaṅ-sde'i chogs* «troupe de l'heureux groupe») ou Pañcavargika (p. Pañcavaggiya) «Ceux du groupe des cinq». Ils s'appelaient respectivement Ājñāta Kauṇḍinya (p. Aññā ou Aññāta Koṇḍañña, tib. Kun-śes Kāuṇḍinya), Bhadrika (p. Bhaddiya, tib. Mjes-bzaṅ), Vāṣpa (p. Vappa, tib. Rlaṅs-pa), Aśvajit (p. Assaji, tib. Rta-thul) et Mahānāman (p. Mahānāma, tib. Miṅ čhen). Il se dirige avec eux vers Gayā et se fixe non loin, à Uruvilvā (p. Uruvelā, tib. Lteṅ-rgyas), localité apanage d'un chef d'armée magadhien, près de la rivière Nairañjanā (p. Nerañjarā, actuelle Lilañj), en un site plaisant et calme, propre aux exercices religieux.

§ 2185. **Les austérités et leur abandon.** Dès lors va s'ouvrir une période qui se terminera six ans après le Grand Départ, période pendant laquelle il se livrera à la plus formidable ascèse, à la manière des autres grands *muni* indiens, devenant lui-même le Śākyamuni, le «sage d'entre les Śākya» (p. Sakyamuni, tib. Śākya-thub-pa). Il commence par entraîner son corps à une discipline de refrènement des fonctions jusqu'à se mettre en état de mort apparente. Sa mère, alarmée, descend du ciel, mais il la console et continue ses exercices par un jeûne progressif qui devient total, le rend immobile et décharné et lui fait perdre l'apparence humaine pour ressembler à de la poussière. Une déesse et des dieux le croient mort et alertent son père qui, toutefois, refuse de croire qu'il ait pu périr sans atteindre son but. Cependant, il ne lui reste plus que la millième partie de sa puissance vitale. C'est alors que, jugeant décisive l'expérience et prouvée l'inanité de l'ascèse comme moyen de salut, il décide brusquement de restaurer ses forces physiques par la nourriture. D'abord, il se lève, très faible, et ses vêtements étant tombés de vétusté, en cherche d'autres. Il prend le linceul d'un cadavre (ou reçoit un morceau d'étoffe d'une vieille mourante), le lave dans un étang et le façonne en robe de moine, les dieux lui fournissant tout ce dont il a besoin pour cela, à commencer par l'étang. Il peut alors quêter sa subsistance. Or, une pieuse femme, Sujātā, «Eugénie» (tib. Legs-skyes-ma, selon le *Lalitavistara,* mais remplacée dans la tradition des Mūlasarvāstivādin par Dga'-mo, Nandā, et Dga'-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

stobs, Nandibalā) avait fait le vœu, si elle obtenait un noble époux et un fils, d'offrir au dieu d'un arbre sacré, l'arbre de l'Ajāpāla, du «Chevrier», une merveilleuse offrande de riz bouilli avec des aromates. Exaucée, elle allait accomplir son vœu au pied de l'arbre. Sa servante Pūrṇā (p. Puṇṇā) y trouve le bodhisattva à qui Sujātā donne l'offrande dans un bol d'or. Selon d'autres données, c'est alors qu'il mendiait au village qu'elle la lui remet. Quoi qu'il en soit, il accepte, se baigne dans la Nairañjanā, au lieu dit Supratiṣṭhita (p. Supatiṭṭhita), «Bien établi», au milieu des prodiges des dieux, divise la nourriture reçue en 49 portions pour les sept semaines qui commencent et prend un premier repas réparateur, qui lui rend subitement sa beauté passée. Il jette le bol précieux dans la rivière, mais ce bol, au lieu de descendre le courant, le remonte et s'en va choquer, dans la demeure du nāga Kāla, les bols jadis pareillement jetés des trois Buddha précédents. Ses cinq disciples, considérant comme une défaillance son abandon du jeûne, l'ont aussitôt quitté pour se rendre vers Bénarès. Quant à lui, il a eu dans la nuit précédente, qui était la quatorzième du mois de vaiśākha, cinq rêves annonciateurs de son atteinte imminente au rang de Buddha; il est prêt à s'éveiller à la pleine conscience de la voie du salut.

§ 2186. **La préparation à l'Éveil.** Après une halte de la journée dans un bois d'arbres *śāla,* il marche vers un autre arbre, un pippal cette fois (*aśvattha,* p. *assattha,* Ficus religiosa Lin., figuier des pagodes) qui va être «l'arbre de l'Éveil» (*bodhidruma,* ou *-vṛkṣa,* p. *bodhirukkha,* tib. *byaṅ-čhub-ljon-śiṅ*). En chemin, il rencontre un brâhmane védisant (*śrotriya,* p. *sotthiya,* tib. *bram-ze gcaṅ-smra-čan*) qui coupe de l'herbe, apparemment pour un sacrifice védique (§ 707), à moins qu'il ne se soit agi d'un simple fourrageur ou marchand d'herbe (*Lalitavistara*). Il lui demande de l'herbe *kuśa* (Poa cynosuroïdes, Lin.) et va s'asseoir sur cette herbe, au pied du pippal, à l'Est, après avoir tourné sept fois autour de l'arbre et considéré le monde en se plaçant successivement à l'Ouest et au Nord, avant de s'arrêter à l'Est, point qui seul lui apparaît inébranlablement ferme. Là sera l'aire de l'Éveil, le *bodhimaṇḍa,* littéralement «l'essence de l'Éveil» (tib. *byaṅ-čhub sñiṅ-po*), où il s'assoiera sur son herbe ou sur un trône miraculeusement sorti de la terre et qu'il ne quittera plus avant d'avoir obtenu l'Éveil.

§ 2187. **L'assaut et la tentation de Māra.** Māra, la «Mort» (tib. Bdud, «démon»), le grand dieu qui domine le monde (§ 2270), a senti son empire menacé par la découverte du salut qui va être faite, car ce salut mettra fin aux renaissances et aux morts. Il va donc recourir à tout pour conjurer le péril. Ce sera d'abord l'attaque du Śākyamuni par une effroyable armée de démons, mais rien ne peut l'atteindre et il reste inébranlable, défendu qu'il est par ses mérites antérieurs et par sa «disposition amicale», sa *maitrī* (§ 2281). L'armée se rebute et se lasse. Māra essaye alors de faire valoir ses propres mérites pour revendiquer le trône de l'Éveil. La prétention n'est pas exorbitante du point de vue indien. En effet, en raison du jeu de la rétribution des actes, tout être arrivé à un état éminent s'y trouve en conséquence de

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

mérites passés; c'est le cas de Māra comme dans le brahmanisme celui de maints démons (Rāvaṇa, § 816; Bali, § 1040, etc.) et Māra est un très grand dieu (§ 2270). Quoi qu'il en soit, Māra revendique et appelle en témoignage toutes ses troupes. Le Śākyamuni, lui, est seul : alors, il invoque le témoignage de la Terre. Il la touche de la main droite, dans un geste que l'iconographie bouddhique a rendu familier, et la Terre tremble de six manières et se montre personnifiée lui faisant hommage et se portant sa garante. Māra doublement vaincu essaye enfin de la tentation. Ses trois filles Tṛṣṇā (p. Taṇhā) «Soif», Arati «Déplaisance» ou au contraire Prīti «Allégresse» et Ragā ou Rati «Volupté», veulent séduire le Śākyamuni pour racheter la défaite de leur père, mais déploient en pure perte tous les charmes. Assaut et tentation s'achèvent avant la chute du jour.

§ 2188. L'Éveil. Le «suprême et complet acte d'Éveil», l'*abhisambodhana* ou «suprême et complet Éveil» (*abhisambodhi*, tib. *mṅon-par rjogs-pa'i byaṅ-čhub*), ou «Parfait et complet Éveil» (*samyaksambodhi*, p. *sammāsambodhi*, tib. *yaṅ-dag-par rjogs-pa'i byaṅ-čhub*), a lieu à la fin de la nuit, qui est celle de la pleine Lune de vaiśākha (avril-mai 523 av. J.-C.). A la première veille, le bodhisattva a d'abord parcouru les quatre stades de la méditation (§ 2302) qui libèrent l'esprit de toutes les opérations psychiques liées à l'ambiance sensible. Son esprit plonge alors à travers les mondes des êtres engagés dans toutes les existences diverses déterminées par leurs actes. Dans la deuxième veille, il a découvert avec l'«œil divin» et récapitulé en un instant ses existences antérieures et celles des autres. Par là, il a constaté l'incessant retour dans la misère de ces existences. Dans la troisième partie de la nuit, il a pris conscience — et c'est là proprement la *bodhi*, l'Éveil — de la suite des occasions qui donnent lieu à ces existences, établissant la loi de leur «production réciproque», *pratītyasamutpāda* (§ 2283) et en déduisant les conditions qu'il suffit de détruire pour arrêter cette production. Dès lors, il possède les quatre «nobles vérités» (§ 2246); il est devenu *buddha*, proprement «éveillé», non pas «illuminé», selon une traduction devenue très usuelle. Non seulement, en effet, la racine *budh-* veut dire «éveiller», non «éclairer», mais surtout le terme se réfère à la prise de conscience de l'état véritable des choses par ouverture de l'esprit, non pas à une lumière venue de l'extérieur sur l'esprit.

Les dieux, qui s'étaient éclipsés lors de l'assaut de Māra, célèbrent l'événement au milieu des prodiges, tremblements de terre et autres qui marquent les grands miracles.

§ 2189. Les sept premières semaines. Le Buddha demeure une semaine sur le siège de l'Éveil, selon une règle valable pour tous les Buddha et semblable à une autre qui interdit aux rois de quitter le lieu de leur sacre pendant les sept jours qui le suivent. Puis il s'élève dans les airs, rassurant les dieux qui doutent encore de son succès, et va se placer au Nord-Est de l'arbre qu'il contemple sans cligner des yeux durant une seconde semaine, en mémoire de quoi un «sanctuaire du regard qui ne cligne pas» (*animiṣalocanacaitya*) aurait été élevé en ce point. De là à son siège, il aurait fait une déambu-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

lation pendant une troisième semaine, sur un promenoir d'or construit par les dieux, promenoir que représentent encore les vestiges d'une petite chaussée de briques exhumée par Cunningham, et qu'au VIIe siècle le pèlerin chinois Hiuan-tsang avait vue, mais qui avait déjà été portée par le récit du *Lalitavistara* à des dimensions démesurées. La quatrième semaine, le Buddha médite au Nord-Ouest de l'arbre sur l'œuvre qu'il va commencer, s'en prophétise à lui-même le déroulement et connaît toute sa parole par avance. Là, les dieux construisent une maison de pierre précieuse (p. *ratanaghara*). La cinquième semaine, le Buddha médite sous l'arbre de l'Ajapāla. La sixième, il va poursuivre ses méditations au lac Mucalinda, quand survient une pluie de sept jours dont le nāga du lac, appelé aussi Mucalinda (ou Mucilinda, tib. Btaṅ-gzuṅ), le protège en l'entourant de ses anneaux et en l'abritant de son capuchon de cobra. La septième semaine se passe sous un arbre dit Rājātana (p. Rājāyatana, «séjour de roi», *Lalit. :* Tārāyaṇa).

Ce tableau du déroulement des sept semaines qui suivent l'Éveil est plus spécialement celui qu'indique la tradition pāli. Il présente des variantes importantes dans les diverses sources, tous les points n'en remontent donc pas à une tradition ancienne commune. Le *Lalitavistara,* une des sources les plus aberrantes ici, donne un exemple assez remarquable d'addition merveilleuse, consacrant la quatrième semaine à une marche depuis l'Océan de l'Est jusqu'à celui de l'Ouest, marche susceptible d'être interprétée comme un trait de nature solaire dans la personne du Buddha, mais dont la comparaison des sources met en lumière le caractère surajouté à une tradition qui l'ignorait primitivement.

Au cours de l'une ou l'autre des sept semaines se place fréquemment un épisode nouveau de la tentation du Buddha par les filles de Māra qui, cette fois, sont transformées en vieilles décrépites et ne retrouvent leur forme que par la mansuétude du Buddha. Le *Mahāparinibbānasutta* pāli et le *Lalitavistara* s'accordent pour narrer en des termes similaires que Māra a encore tenté de convaincre le Buddha d'entrer immédiatement dans le *nirvāṇa,* sans prêcher la doctrine qu'il vient de découvrir, mais que le Buddha lui a déclaré qu'il n'y entrerait que lorsqu'il aurait une communauté viable et instruite.

§ 2190. **Offrande de Trapuṣa et Bhallika.** A la fin des sept semaines, deux frères, les marchands Trapuṣa (p. Tapussa ou Tapassu) et Bhallika (p. Bhallika ou Bhalluka), allant, avec une caravane de cinq cents chariots, de la côte d'Oṛīsā vers l'Inde centrale, passent près du lieu où se trouve le Buddha et leurs chariots sont miraculeusement arrêtés. Ils découvrent le Buddha et lui offrent un repas de gâteau de miel et de canne à sucre. Mais le Buddha veut désormais n'agir qu'à la manière qu'il va bientôt enseigner aux moines et qu'il sait avoir été celle des Buddha du passé; il ne recevra la nourriture que dans un bol à aumônes. Les quatre gardiens des points cardinaux lui en présentent aussitôt en matières précieuses. Il les refuse. Ils lui en présentent alors chacun un en pierre vulgaire (stéatite?). Il les prend tous quatre pour ne priver aucun des gardiens du mérite du don, mais il les fusionne en

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

un seul. Il accepte alors le repas des marchands, dont il reçoit la profession de foi en lui et en sa doctrine et leur donne des rognures d'ongles et des cheveux sur lesquels ils élèveront un *stūpa* dans leur patrie. La principale signification de *trapus-* étant «étain» et l'étain étant marchandise provenant dans l'Inde de Malaisie, on a pu se demander si ce nom (qui veut aussi dire «melon», tib. *ga-gon*) n'indique pas la provenance indochinoise dès l'époque bouddhique ancienne du trafic des deux marchands (S. Lévi). Bhallika (tib. *bzaṅ-po* «bon») est une forme moyen-indienne correspondant à skr. *bhadrika*. On peut se demander toutefois si elle ne recouvrirait pas un ancien *bālhika* «bactrien». Quoi qu'il en soit, la tradition voulait à Bactres au temps de Hiuan-tsang, comme elle veut encore aujourd'hui en Birmanie, que les marchands en question aient été des enfants du pays.

§ 2191. **Hésitations et résolution.** Le Buddha retourne à l'arbre de l'Ajapāla et il y songe que la doctrine est bien difficile à comprendre pour les autres; il se demande s'il n'est pas vain de la prêcher. Brahman, inquiet, se rend auprès de lui et le conjure par trois fois de vaincre son hésitation. Il cède à ses objurgations et surtout à sa propre observation que, parmi les êtres, certains, comme les lotus d'un étang, se dressent dans la lumière, que d'autres sont profondément immergés et ne gagneront pas la lumière, mais que d'autres encore sont à fleur d'eau et qu'il leur faudra peu pour émerger. En faveur de ceux-ci il se décide. Dès lors, il se demande quels disciples il enseignera d'abord. Il songe à Rudraka, puis à Ārāḍa, ses anciens maîtres, mais il voit de son regard divin que tous deux viennent de mourir. Il pense alors aux cinq disciples qui l'ont abandonné et, les voyant près de Bénarès, décide de s'y rendre. En chemin, il recontre un ascète ājīvika auquel il déclare qu'il est un Jina, un «Vainqueur», mais ce personnage ne croira en lui que plus tard. Au bord du Gange qu'il doit franchir, un passeur lui refuse le passage qu'il ne peut payer, mais il traverse dans les airs et parvient bientôt à Bénarès.

§ 2192. **Sermon de Bénarès.** Les «cinq de l'heureux groupe» sont à l'emplacement de l'actuel Sarnāth, à 6 kilomètres au Nord de la ville, dans un ermitage appelé Mṛgadāva «Bois aux gazelles» (tib. Ri-dvags kyi gnas) ou Mṛgadāya «Grâce faite aux gazelles» (p. Migadāya, tib. Ri-dvags rgyu-ba) parce qu'en ce lieu un roi de Bénarès aurait donné vie sauve aux gazelles en admiration du dévouement de leur chef, ou encore Ṛṣivadana «Conversation des voyants» (tib. Draṅ-sroṅ gi smra-ba), en mémoire de saints qui s'y seraient réunis, ou enfin Ṛṣipatana «Chute des voyants» (p. Isipatana, tib. Draṅ-sroṅ gi ltuṅ-ba), parce que ces voyants s'y seraient consumés au feu de leur *tapas* et qu'il ne serait resté d'eux que les cendres tombées à terre. En le voyant approcher, ils conviennent entre eux de ne pas se lever à sa rencontre, ni de lui faire aucune civilité. Mais à mesure qu'il s'avance, ils n'y tiennent plus, se lèvent et l'accueillent. Il leur annonce qu'il est devenu un Tathāgata (§ 2274), leur montre qu'il a deviné leurs pensées et leur apporte, à eux les premiers, la vérité qu'ils avaient cherchée ensemble et que lui seul a trouvée. La nuit tombée, il garde le silence pendant la première veille, explique dans la seconde sa renonciation à l'ascétisme,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

enfin expose dans la troisième les quatre vérités (§ 2246) sur la douleur, l'origine de la douleur, l'arrêt de la douleur et le chemin qui mène à cet arrêt. Ce premier sermon constitue la «mise en branle de la roue de la Loi» (*dharmacakrapravartana*, p. *dhammacakkappavattana*, tib. *čhos kyi 'khor-lo rab-tu bskor-ba*).

§ 2193. **Les premiers disciples.** Ājñāta Kauṇḍinya, saisissant pleinement la doctrine, devient le premier, non seulement un converti, mais encore un saint (*arhant*). Les jours suivants Vāṣpa, Bhadrika, Mahānāman et Aśvajit se convertissent successivement et, par un exposé du Buddha sur l'inconsistance de l'*ātman* et la douleur de l'impermanence, tous à la fois deviennent *arhant*. Dès lors, la Communauté des moines bouddhiques (*saṅgha*) est fondée et forme un groupe de saints. Mais ce groupe est entièrement composé d'hommes qui avaient depuis longtemps quitté le monde pour vivre en religieux à la recherche du salut. La première conversion à la fois à la vie religieuse et à la doctrine du Buddha est celle, survenue peu après, du jeune laïc Yaśas ou Yaśoda (p. Yasa, tib. Grags-pa), fils d'un banquier de Bénarès, élevé dans le luxe et les plaisirs, mais qui s'en dégoûte profondément comme l'avait fait le bodhisattva; comme lui, il conçoit de la répulsion à la vue du sommeil des femmes et s'enfuit de sa riche demeure. Accouru auprès du Buddha, il est le premier à avoir prononcé, pour devenir moine, la formule complète de prise de refuge en le Buddha, en la Loi et en la Communauté. Le père de Yaśas recherche son fils, en trouve les sandales abandonnées au bord de la rivière Vānārā que Yaśas a dû passer pour se rendre près du Buddha. Il passe lui-même à l'autre bord. Le Buddha le voyant venir, cache d'abord, par sa puissance merveilleuse, Yaśas aux yeux de son père qu'il endoctrine. Il le lui montre ensuite. Le père de Yaśas, devenu le premier zélateur laïc (*upāsaka*), invite chez lui le Buddha et son fils devenu moine, et là, la mère et la femme de Yaśas demandent à être admises comme zélatrices laïques (*upāsikā*). Quatre autres fils de famille, Pūrṇajit, (p. Puṇṇaji, tib. Gaṅ-po = Pūrṇa), Vimala (tib. Dri-ma med), Gavāmpati (p. Gavampati, tib. Ba-laṅ bdag), et Subāhu (tib. Lag-bzaṅ), joignent à leur tour la Communauté, puis cinquante autres encore. Dès lors, la Communauté se compose de soixante moines sous la direction du Buddha.

A la fin de la saison des pluies, passée au Ṛṣipatana (523 av. J.-C.), le Buddha commande à ces moines de se mettre isolément en tournée dans le pays, afin de prêcher pour le bien de tous les êtres. Pour lui, il retourne à Uruvilvā, après avoir repoussé Māra qui tentait encore de lui donner des doutes sur sa délivrance. Il convertit en chemin trente jeunes gens victimes d'un vol commis par une courtisane au cours d'une partie de plaisir et à qui, les rencontrant, il avait conseillé de se chercher eux-mêmes plutôt que de rechercher cette femme. On appelle ces jeunes gens Bhadravargīya «Ceux de l'heureux groupe», comme les cinq premiers disciples.

§ 2194. **Conversions à Uruvilvā.** A Uruvilvā, étaient célèbres trois frères, les trois Kāśyapa (p. Kassapa, tib. 'od-srung), brâhmanes conduisant chacun un groupe nombreux de disciples dits *jaṭila* «à chignons» (tib. *ral-pa ldan* «chevelus»), adonnés aux sacrifices védiques,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

vénérant particulièrement Agni. Le Buddha s'installe auprès de l'aîné, Uruvilvākāśyapa (p. Uruvelākassapa) et le convertit par une succession de prodiges, surtout en luttant par le feu et la fumée, dans la hutte du feu sacrificiel, avec un nāga qui la hante. De plus, lors d'une inondation, il aurait montré son pouvoir d'aller à pieds secs sur les eaux (*Mahāvagga*). Kāśyapa d'Uruvilvā et ses 500 disciples jettent alors à la rivière leurs ustensiles sacrificiels. Le second et le troisième Kāśyapa, celui de la rivière et celui de Gayā (Nadī- et Gayā-K.) à la tête respectivement de 300 et 200 ascètes, accourent, à la vue de ces ustensiles entraînés au fil de l'eau et se convertissent à leur tour. Devant les 1000 jaṭila assemblés sur une colline, le Gayāśīrṣa, la «Tête de Gayā» (p. Gayāsīsa, tib. Ga-yā-mgo'i ri), le Buddha prononce un sermon où il montre que tout au monde est embrasé du feu de la passion. Ce sermon qui fait devenir *arhant* tous ses auditeurs, est précédé, selon certaines sources, de prodiges (lévitation, émission de feu et d'eau).

§ 2195. **Conversions à Rājagṛha.** Avec sa nouvelle troupe, le Buddha se rend à la capitale du Magadha où il a promis au roi Bimbisāra de lui communiquer la vérité lorsqu'il l'aurait trouvée. Il arrive à la pleine Lune de pauṣa (déc.-janv. 522) et s'arrête près de la ville, au Yaṣṭivana, la «Djangle aux Perches» (p. Laṭṭhi- ou Yaṭṭhivana) ou Veṇuvana «Djangle aux Bambous» (p. Veḷuvana, tib. 'od-ma'i chal). En raison des doutes de certains, le vieil Uruvilvākāśyapa manifeste publiquement que le Buddha est son maître. Bimbisāra, alors âgé de 29 ans, visite le Buddha, l'invite avec ses moines à prendre au palais le repas du lendemain, écoute sa parole, est ému par la crainte de l'enfer, devient zélateur et fait don du Veṇuvana au Buddha et à la Communauté.

A la même époque, vivait à Rājagṛha Sañjaya ou Sañjayin (tib. Yaṅ-dag rgyal-ba-čan), un des six grands maîtres religieux du moment (§ 2241), qui avait deux disciples éminents, Upatiṣya (p. Upatissa, tib. Ñe-rgyal), fils de Tiṣya et de Śāri (quelquefois Śāradvatī), d'où son autre nom, plus usuel, Śāriputra (p. Sāriputta, tib. Śāri'i bu), et Kolita (tib. Paṅ-skyes), de la lignée de Mudgala, et appelé ordinairement Maudgalyāyana (ou Mahā-m., p. Moggallāna, tib. Mo'u-dgal gyi bu). Un jour, Śāriputra rencontrant Aśvajit l'interrogea sur la doctrine qu'il suivait. Aśvajit la caractérisa seulement par la stance *ye dharmā...* (§ 2280) qui en est devenue la proclamation officielle. Śāriputra, une fois éclairé, entraîne Maudgalāyana. Tous deux invitent Sañjaya à se rendre avec eux auprès du Buddha et, sur son refus, partent, entraînant tous ses disciples et le laissant crachant le sang de dépit. Au contraire, selon le *Mūlasarvāstivādavinaya*, Sañjaya est un personnage différent de celui du groupe des six religieux rivaux. Auprès de lui, les deux disciples cherchaient l'immortalité (*amṛta*, tib. *bdud-rci*), il meurt sans l'avoir trouvée, ou sans l'avoir livrée, mais en annonçant la venue prochaine du Buddha qui doit la révéler. Sañjaya fait alors figure de précurseur du Buddha, le thème du précurseur pouvant avoir été emprunté à la gnose orientale (Lamotte). Dans la même source, d'intéressants détails sont donnés sur les recherches religieuses faites par les parents des deux disciples. En tout cas, ces deux, accueillis par le Buddha, deviennent, selon toutes les sources, son «principal couple d'auditeurs»

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

(*agraśrāvakayuga*, p. *aggasāvakayuga*), Śāriputra étant le plus éminent dans l'Intelligence (*prajñā*), Maudgalyāyana dans les prodiges.

Un autre disciple éminent, Mahākāśyapa (p. Mahākassapa, tib. 'od-sruṅ čhen-po) fils d'un riche brāhmane et prédisposé à l'ascétisme, avait vécu pendant douze ans dans la chasteté avec l'épouse qu'on lui avait donnée et qui se trouvait dans les mêmes sentiments que lui. Il est d'emblée admis par le Buddha qui lui fait même partager son siège, présageant ainsi le rôle qui lui incombera après sa mort (§ 2213). Ces conversions retentissantes en entraînent beaucoup d'autres et les habitants de Rājagṛha, inquiets de ces abandons du monde, murmurent tout d'abord, mais pour peu de temps.

§ 2196. **Visite au pays natal.** La renommée acquise par le Buddha a dès lors atteint Kapilavastu et le roi Śuddhodana a dépêché à son fils plusieurs messagers qui ne sont pas revenus, parce qu'auprès du Buddha ils se sont aussitôt faits moines. Il envoie enfin un des anciens amis d'enfance du Buddha, Udāyin (p. Udāyī, tib. 'čhar-ka) ou Kālodāyin (p. Kāḷudāyī, tib. 'čhar-byed nag-po) «U. le Noir». Celui-ci arrive à Rājagṛha (mais cf. § 2197) une semaine avant l'équinoxe de printemps, pour inviter le Buddha à retourner dans son pays natal. Le Buddha l'ordonne moine, mais accepte, et presque aussitôt, à la pleine Lune de phâlguna (mars 521), se met en route avec une grande troupe de moines (le *Mahāvastu* reporte le voyage à l'automne suivant). Il mettra deux mois pour arriver à destination; mais Udāyin, miraculeusement, vole à travers les airs pour aller annoncer son arrivée à Śuddhodana, puis revient avec une offrande de nourriture et répète chaque jour ce va-et-vient pendant toute la durée du voyage. Śuddhodana sort une première fois au devant de son fils, mais pris de colère en rencontrant des moines tels que celui-ci est devenu, rentre dans son palais. Toutefois, Udāyin ayant su faire valoir qu'il était aussi glorieux, sinon plus, d'être le père d'un Buddha que d'un cakravartin, il fait préparer pour la réception un parc, le «Jardin des banians» (Nyagrodhārāma, p. Nigrodhārāma, tib. Nyagrodha'i kun-dga'-ra-ba) et s'y rend le moment venu. Les Śākya, dans leur orgueil, se sont promis de ne pas s'incliner devant le Buddha, mais celui-ci force leur admiration en paraissant sur un promenoir aérien et en émettant du feu et de l'eau. Tous se prosternent, y compris son père, ou du moins peuvent, sans s'incliner, saluer de la tête ses pieds marchant au-dessus d'eux. Le lendemain, le Buddha va mendier dans Kapilavastu, au grand scandale de sa famille. Cependant, il convertit son père et les principaux Śākya, quelques-uns malgré eux. Son demi-frère Nanda (tib. Dga'-bo), fils de Śuddhodana et de Mahāprajāpatī Gautamī, destiné à la royauté, allait tout ensemble être consacré et marié à la belle Janapadakalyāṇī, «Charme du pays». Sans doute avait-on attendu pour la solennité le retour de l'héritier prestigieux qui avait abandonné le royaume et les siens. Mais celui-ci entraîne Nanda au Nyagrodhārāma où il est d'office tondu et revêtu d'habits monastiques. Moine malgré lui — il tente plusieurs fois de s'évader — Nanda regrette sa fiancée. Le Buddha l'emmène par les airs voir le spectacle d'une guenon hideuse à moitié brûlée dans un incendie de forêt, puis celui des déesses du paradis d'Indra. Alors Nanda voit qu'il y a autant de dif-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

férence entre ces déesses et sa fiancée, qu'entre celle-ci et la guenon. Il pratique donc les devoirs monastiques dans l'espoir d'une renaissance en compagnie des déesses, mais finit, raillé de ses confrères, par se délivrer de tout sentiment de passion.

Rāhula, le fils du Buddha, lui est présenté et, à l'instigation de sa mère, lui demande son héritage. Le Buddha entend qu'il s'agit de la vérité qu'il a découverte et le fait ordonner novice. L'enfant a six ans accomplis, tout près de sept qui seront révolus à la pleine Lune de *vaiśākha*. Le *Mahāvastu* qui place le voyage de Kapilavastu à l'automne, respecte la donnée relative à son âge en le faisant naître dix mois après le Grand Départ et non au moment de celui-ci. Le *Mūlasarvāstivādavinaya*, respectant de son côté la même donnée, mais plaçant le voyage à Kapilavastu six ans après l'éveil, le fait rester six ans au sein de sa mère. Il deviendra moine à l'âge de vingt ans (§ 2203).

§ 2197. **Retour à Rājagṛha.** Le Buddha s'attarde peu à Kapilavastu et retourne bientôt vers Rājagṛha. Les conversions ne cessent pas pour autant dans son ancien entourage. Cinq cents jeunes Śākya le rejoignent dans le pays des Malla, qu'il traverse et, devancés par leur barbier Upāli (tib. Ñe-bar 'khor), deviennent moines. Parmi eux, sont plusieurs de ses cousins, Aniruddha ou Anuruddha (tib. Ma 'gags-pa), Mahānāman (p. Mahānāma, tib. Miṅ chen), Ānanda (tib. Kun dga'-bo) qui deviendra son principal «disciple servant» (*upasthāyaka*, p. *upaṭṭhāka*, tib. *zam-riṅ-ba*) et Devadatta (tib. Lhas byin) qui bientôt se fera son rival, comme il l'a déjà été dans leur enfance et dans une multitude d'existences antérieures.

Séjournant à Rājagṛha, au lieu dit la «Djangle Froide», Śītavana (p. Sītavana, tib. Bsil-ba'i chal), il aurait reçu la visite du richissime marchand Sudatta, alias Anāthapiṇḍada (p. Anāthapiṇḍika, tib. Mgon med zas sbyin), de Śrāvastī (p. Sāvatthi, tib. Mñan-yod) capitale du Kośala, qui devient zélateur et invite le Buddha et la Communauté à Śrāvastī. Le *Mūlasarvāstivādavinaya* place cette entrevue dans le séjour précédent du Buddha à Rājagṛha et le voyage à Śrāvastī avant la visite à Kapilavastu. Dès lors, c'est non à Rājagṛha mais bien à Śrāvastī, peu distante de Kapilavastu, que Śuddhodana envoie inviter le Buddha par Udāyin, version qui ne manque pas de vraisemblance.

§ 2198. **Visite à Śrāvastī.** Quoiqu'il en soit, Anāthapiṇḍada achète au prix de la plus grande partie de ses trésors, une djangle proche de Śrāvastī au prince Jeta qui ne veut la céder que contre l'or nécessaire à la couvrir tout entière. Jeta admet pourtant qu'on n'abattra pas les arbres et fait remise de l'or qui aurait dû couvrir les sections de leurs troncs. Anāthapiṇḍada en fait un jardin (*ārāma*) qui garde le nom de Jetavana (tib. Rgyal-byed chal) «Djangle de Jeta», et dont il fait don à la Communauté, y faisant construire un vihāra magnifique, un des plus importants que connaisse la tradition bouddhique.

A Śrāvastī, règne le roi Prasenajit (p. Pasenadi, tib. Gsal rgyal) qui sans se convertir formellement, semble-t-il, écoutera et honorera le Buddha et qui, beau-frère de son père, Śuddhodana, avait constamment entretenu de bonnes relations avec celui-ci, notamment par l'intermédiaire d'Udāyin, ambassadeur attitré des Śākya à Śrāvastī. Selon le

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Mūlasarvāstivādavinaya, c'est Prasenajit lui-même qui aurait envoyé avertir Śuddhodana de la présence de son fils à Śrāvastī avant la visite à Kapilavastu. Selon la même source, Udāyin aurait résidé alternativement à Kapilavastu et à Śrāvastī, installé là, par permission de Prasenajit, dans l'ancienne maison d'un ministre décédé de ce roi et en compagnie de la veuve de ce ministre avec laquelle il avait antérieurement entretenu des relations adultères. Ces détails, peu édifiants et assez inutiles dans la légende bouddhique, paraissent préserver des souvenirs authentiques.

§ 2199. **Visites à Vaiśālī et Kapilavastu.** Pendant la troisième saison des pluies après l'Éveil (521), alors que le Buddha se trouvait au Veṇuvana de Rājagṛha, une peste s'étant déclarée à Vaiśālī (p. Vesālī, tib. Mñan-yod) et les six maîtres religieux que la tradition donne constamment comme rivaux du Buddha n'ayant pu l'arrêter, il est fait appel au Buddha. Celui-ci se rend à Vaiśālī où les princes Licchavi qui gouvernent la ville lui rendent les plus grands honneurs et la peste cesse par la fuite des démons qui la provoquaient. Le Buddha retourne ensuite à Rājagṛha. L'année suivante, ou deux ans plus tard, car les sources diffèrent sur l'ordre des séjours successifs aux différentes grandes villes, il est de nouveau à Vaiśālī où il apprend que survient une grave querelle entre les Śākya et les Koliya, pour une question d'irrigation. Il se rend sur les lieux à travers les airs, ramène la paix et fait des conversions. Quelque temps après Śuddhodana tombe gravement malade. Le Buddha se rend auprès de lui à Kapilavastu et achève à ses derniers moments de l'amener à la sainteté. C'est alors que Mahāprajāpatī Gautamī, devenue libre par son veuvage, demande à son fils adoptif de l'admettre à l'état monastique. Mais le Buddha refuse (il ne convenait pas, en principe, dans la société brahmanique d'admettre les femmes au «renoncement» [§ 1235]) et retourne à Vaiśālī. La reine fait alors tondre sa chevelure, revêt des habits monastiques et, avec toute une suite de princesses pareillement désireuses de devenir nonnes, se rend à Vaiśālī à pied. Elle arrive en suppliante. Ānanda plaide sa cause auprès du Buddha, en lui rappelant de quelle tendresse elle a entouré son enfance. Le Buddha se laisse fléchir, mais non sans avoir imposé aux futures nonnes des règles plus rigoureuses que pour les moines et les plaçant dans la dépendance de ceux-ci. Il ne va pas non plus sans exprimer des regrets, déclarant que la religion aurait dû durer mille ans et qu'elle n'en durera que cinq cents, une fois les femmes admises dans la Communauté (vers 519 av. J.-C.)

§ 2200. **Luttes contre les six maîtres rivaux.** Le Buddha voyage ensuite à Śrāvastī, peut-être à Kauśambī (p. Kosambī, tib. Kā'u-śam-bi), en tout cas fait toujours de Rājagṛha son centre principal. C'est là qu'appuyée par les bonnes dispositions du roi, dont il convertit à cette époque une épouse, Kṣemā (p. Khemā, tib. Bde-ldan-ma), sa prédication a le plus de succès. Cependant, même là, les autres religieux prédicateurs de salut se défendent contre la concurrence de la nouvelle foi. L'un d'eux, Pūraṇa Kāśyapa (§ 2241), était reçu chez un maître de maison, Śrīgupta, dont la femme était bouddhiste. Une fois, celle-ci mit en évidence une imposture de Pūraṇa

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

qui prétendait voir par son œil divin à des distances immenses, et qui ne vit pas le cari que dans son bol à aumônes elle avait recouvert de riz. Peu après, Śrīgupta invita le Buddha et ses moines, mais avait tout disposé pour les faire tomber traîtreusement dans une fosse ardente qui se change en un étang de lotus pour soutenir les pieds du Buddha et des siens. Un autre miracle est fait par le moine Piṇḍola Bhāradvāja, incité par Maudgalyāyana et qui, par les airs, va cueillir au bout d'une perche un bol de santal et tourne trois fois au dessus de la capitale, à la confusion des rivaux. Mais le Buddha blâme et interdit de tels étalages de pouvoir merveilleux pour un gain matériel et les compare à une prostitution, ou même il condamne en général tout déploiement de puissance merveilleuse, fut-ce pour assurer une conversion (*Mahiśāsakavinaya*). Toute la tradition, comme Piṇḍola, n'était que trop portée à demander aux miracles la confirmation de la foi ; il est probable que l'affirmation par le Buddha, en cette occasion et dans d'autres, de la primauté de la sagesse comme moyen de conversion, est un trait authentique de son enseignement.

§ 2201. **Miracles de Śrāvastī et Sāṃkāśya.** Toutefois, la tradition veut que le Buddha lui-même ait été amené, précisément par la suite de ces événements, à accomplir un de ses plus grands miracles. Ses six rivaux le provoquent loin de Rājagṛha, où le roi lui est trop favorable, à Śrāvastī où Prasenajit ne s'est pas déclaré nettement en sa faveur. Il triomphe dans une discussion publique en présence de Prasenajit, sous un vaste abri entre Śrāvastī et le Jetavana. Mais il accomplit aussi un miracle diversement raconté par les sources, dénonçant par leurs désaccords que leurs récits ne remontent pas à la tradition primitive. Tantôt le Buddha fait pousser un énorme manguier et le Soleil, le vent et la pluie malmènent et ridiculisent les rivaux, tandis que le Buddha émet des rayons de lumière et des jets d'eau (Theravādin) ; tantôt un immense lotus surgit où s'asseoit le Buddha pour faire ses prodiges (traditions du Nord-Ouest), ou encore le Buddha évolue sur un arc en ciel d'Orient en Occident, ou enfin multiplie à l'infini sa propre image dans les airs (traditions du Nord). Alors Pūraṇa se suicide en se jetant à l'eau, une jarre au cou.

La tradition miraculeuse ne s'arrête pas là. Le Buddha vainqueur, disparaît pour passer trois mois de saison des pluies dans le ciel d'Indra où il prêche la doctrine à sa mère. Il redescend le jour de la pleine Lune d'*āśvina* (septembre-octobre) par un triple escalier de construction divine, ayant Brahman à sa droite et Śakra (Indra) à sa gauche. La localisation de cette descente est loin à l'Ouest des régions habituellement parcourues par le Buddha, à Sāṃkāśya (p. Sankissa) dans le Brahmarṣideśa (§ 362). L'idée de ce miracle et de cette localisation provient selon toute apparence de l'existence en cette région de longues rampes artificielles surmontant les puits et permettant l'élévation de l'eau par des bœufs marchant sur ces rampes (Foucher).

§ 2202. **Calomnies et déboires.** Les succès du Buddha n'ont fait qu'accroître la jalousie des religieux rivaux. Certains d'entre eux tentent de le perdre dans l'esprit des fidèles par le scandale. Ils poussent une jeune femme, Ciñcā, à se dire enceinte de ses œuvres après avoir simulé

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

la grossesse en s'attachant une pièce de bois sous la robe. Mais, en pleine assemblée, au Jetavana où Ciñcā est venue apostropher le Buddha, la pièce de bois se détache et tombe sur ses pieds, les liens qui la retenaient ayant été coupés par Śakra et des dieux transformés en souris. Ciñcā, hors du Jetavana, tombe dans l'enfer, ouvert sous ses pas. Une autre fois, mais notablement plus tard, une certaine Sundarī, toujours au service des rivaux, s'arrange pour donner à croire qu'elle a des rendez-vous galants avec le Buddha. Ses maîtres n'hésitent pas à la faire tuer et à cacher son cadavre près de la cellule du Buddha. On accuse celui-ci ou ses disciples du meurtre, mais les vrais assassins parlent après boire et la machination est dévoilée et punie. Mais ce qui venait des ennemis était moins grave que les soucis provoqués par les disciples, soucis dont la tradition a conservé le souvenir malgré ses tendances à proclamer l'irrésistible ascendant du maître. C'est ainsi que vers la neuvième année après l'Éveil (514) se produisit une grave discorde que le prestige du Buddha ne suffit pas à apaiser, au sein de la Communauté à Kauśāmbī (*Mūlasarv. Vin.* Kośāmbī, p. Kosambī, tib. Ko'u-śām-bi). En cette ville du pays des Vatsa, déjà distante des grands centres de la prédication, le Buddha avait reçu en don d'un ministre du roi Udayana (tib. 'char-byed), nommé Ghoṣila ou Ghoṣita (p. Ghosita ou Ghosaka, tib. Dbyaṅs-ldan), un jardin de plaisance (*ārāma*). Pendant qu'il s'y trouvait, une querelle éclata entre moines au sujet d'un acte jugé fautif par les uns et non par les autres. Personne ne voulut écouter les exhortations du maître à la conciliation, on le pria même de ne point s'inquiéter, lui, le Bienheureux, de telles affaires, et il quitta Kauśāmbī pour aller bientôt goûter le repos près de Pārileyyaka, où il jouit de la compagnie d'un éléphant comme lui retiré dans la solitude par suite de l'importunité de ses congénères. Le *Mūlasarvāstivādavinaya* précise que la querelle éclata entre un moine de Kauçāmbī, et un autre de Vaiśālī qui se contredisaient fréquemment en discussions et à l'occasion d'une prétendue violation par le vaiśālien d'une règle de bienséance adoptée par la Communauté de Kauśāmbī et qui consistait à ne pas laisser vide, après l'avoir utilisée, la cruche à ablutions des latrines. Le kauśāmbien avait incriminé à ce sujet son confrère qui, toutefois, n'avait point laissé la cruche tout à fait vide, d'où querelle entre les partisans de l'un et de l'autre. Le fait a son importance en ce qu'il indique que les menus détails de la conduite des moines n'étaient pas réglés nécessairement par le Buddha en personne, quoiqu'on possède beaucoup d'exemples du contraire. De plus, il est possible que l'épisode, d'ailleurs non constant, de l'invitation au Bienheureux à ne pas s'occuper de telles affaires soit le signe moins d'un désir de s'affranchir de la tutelle du maître que d'un scrupule à le troubler pour d'aussi méchantes raisons.

Quoi qu'il en soit, la querelle de Kauśāmbī était une preuve affligeante d'un esprit mesquinement passionné chez certains moines. Cette querelle ne s'apaisa qu'à raison de l'indignation des laïcs refusant l'aumône aux disputeurs qui avaient provoqué le départ de leur maître. Il fallut à ceux-ci venir en fin de compte à résipiscence auprès du Buddha à Śrāvastī.

Dans beaucoup de cas les manquements fortuits des moines sont les occasions où le Buddha formule des règles précises, que ce soit sur des

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

points importants ou non (§ 1948). Ces manquements sont couramment attribués aux Ṣaḍvargika (p. Chabbaggiya, tib. Drug-sde), «Ceux du groupe des six», formé de six médiocres moines dont les deux principaux sont Aśvaka (p. Assaji, à ne pas confondre avec celui du § 2184) et Punarvasu (p. Punabbasu).

§ 2203. **Pérégrinations et retraites.** Les divergences des sources sur l'ordre exact des événements de la vie du Buddha dans la période moyenne de sa carrière et leur silence sur l'emploi par le Buddha d'un assez grand nombre des années de cette période n'empêchent pas complètement de se faire une idée de la vie du fondateur du bouddhisme, une fois sa communauté mise en voie de développement régulier. La prédication semble s'être poursuivie périodiquement dans les périodes de retraite à la saison des pluies dans les *vihāra* proches des grandes villes, tandis que la propagation de la religion se faisait au cours des incessants voyages à travers le pays, occasions d'autres prédications. Les textes nomment parmi les lieux où le Buddha résidait aux saisons des pluies ou se rendait dans ses excursions, le Gṛdhrakūṭa, le «Pic des Vautours» (p. Gijjhakūṭa, tib. Bya-rgod-phuṅ-po) près de Rājagṛha, les villes de Nālandā (tib. Na-lan-da) au Nord-Est de Rājagṛha, Campā (tib. Cam-pa), capitale du pays Aṅga, à l'Est, Sāketa (tib. Gnas-bcas) ou Ayodhyā au Kośala (§ 366). Les voyages auraient été poussés vers la douzième année de l'Éveil (512 av. J.-C.) jusqu'à la région de Takṣaśilā (p. Takkasilā, tib. Rdo'-jog) au Gandhāra, le retour s'étant effectué par Sāṃkāśya, Kanyakubja, Prayāga, Bénarès, jusqu'à Vaiśālī. Des conversions miraculeuses auraient eu lieu, comme celle d'un yakṣa poseur d'énigmes près d'Āṭavī (p. Āḷavī), entre Śrāvastī et Bénarès, mais il ne semble pas qu'il y ait eu durant une assez longue suite d'années d'événements importants. Cependant, quelques faits notables peuvent être relevés et datés. A vingt ans (509 av. J.-C.) Rāhula reçoit l'ordination définitive, puis le Buddha visite encore une fois Kapilavastu où il est injurié par Suppabuddha, son beau-père selon la tradition pāli, lequel tombe tout vif en enfer. Plus tard, le jeune Jīvaka Kaumārabhṛtya (p. Jīvaka Kumārabhacca, tib. Gžon-nus-gsos), fils naturel d'une courtisane de Rājagṛha et d'un fils de Bimbisāra (voire selon certains de Bimbisāra lui-même), devenu à Takṣaśilā, à l'école d'un Ātreya, un médecin hors pair, soigne Bimbisāra et le Buddha et fait un jour au Buddha un don de deux pièces d'étoffe magnifiques (vers 504). Ānanda devient le disciple servant du Buddha et le restera jusqu'au bout, pendant vingt-cinq ans, sa promotion doit donc être datée de 503. Vers ce temps-là, le Buddha convertit un brigand fameux du Kośala, Aṅgulimāla (tib. Sor-mo'i phreṅ-pa). Il se rend dans l'Est, au pays d'Aṅga où le célèbre négociant Anāthapiṇḍada a marié une de ses filles qui, pieuse bouddhiste, refuse de vénérer des ascètes nus chers à son beau-père et où il convertit l'ensemble de la famille, mais où il séjourne peu, laissant sur place Anuruddha. Un autre marchand, Dhanaṃjaya, envoyé de Rājagṛha, centre principal du haut négoce, s'établir à Śrāvastī sur la demande du roi Prasenajit, mais ayant préféré se fixer à Sāketa qui dépendait alors du même roi, avait marié sa fille Viśākhā au fils d'un confrère de Śrāvastī, Mṛgāra (p. Migāra). Viśākhā avait converti son

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

beau-père et reçu le surnom de « Mère de Mṛgāra », Mṛgāramātṛ (p. Migāramātā, tib. Ri-dvags-'jin gyi ma). Elle fit construire près de Śrāvastī un vihāra magnifique dans un jardin de plaisance, le Pūrvārāma (p. Pubbārāma), où le Buddha aurait passé plusieurs saisons des pluies à la fin du VIe siècle, et elle fut à la tête des zélatrices.

§ 2204. **Influence lointaine.** La renommée du Buddha s'était répandue bien au-delà des pays qu'il parcourait habituellement. Elle lui valait la visite d'hommes désireux de se convertir et qui, une fois instruits, retournaient dans leurs pays et y gagnaient d'autres hommes à la religion et à la discipline bouddhique. C'est ainsi que Pūrṇa (p. Puṇṇa, tib. Gaṅ-po), riche marchand de Sūrpārāka (p. Suppāra, Ptolémée Sippara), port du golfe du Bengale, au pays des Śroṇāparāntaka (p. Sunāparanta), apprenant par d'autres marchands l'existence du Buddha, se rend à Śrāvastī auprès d'Anāthapiṇḍada pour lui demander de l'introduire auprès du maître, se convertit et repart pour son pays convertir à leur tour les Śroṇāparāntaka peu enclins à écouter des prédications et parmi lesquels, en prêchant, il risquera de trouver la mort. La sereine réponse à l'avertissement que lui en donne le Buddha évoque une fermeté de martyr. Il s'offre, en effet, au fer du premier qui veut le frapper, mais celui-ci est désarmé par son attitude et il crée une communauté. Il construit même un vihāra avec du santal, à la suite d'un miracle. Le Buddha vient passer une nuit ou quelques jours dans ce vihāra en voyageant par les airs.

Un autre personnage, chapelain du roi Pradyota ou Caṇḍapradyota (p. Caṇḍappajjota, tib. Gtum-po rab-snaṅ), roi d'Ujjayinī (p. Ujjenī, tib. 'phags-rgyal) et appelé Mahākātyāyana (p. Mahākaccāna ou Kaccāyana, tib. Ka-tya'i bu chen-po), est un jour envoyé par le roi pour inviter le Buddha. Celui-ci convertit et instruit Mahākātyāyana, qui devient célèbre par son talent à développer ses enseignements. Il le renvoie auprès du roi sans accepter son invitation, mais en donnant au moins à son royaume un prédicateur éminent.

§ 2205. **Forfaits de Devadatta.** La tradition accuse Devadatta, le cousin jaloux du Buddha, d'avoir poussé le prince Ajātaśatru (p. Ajātasattu, tib. Ma-skyes-dgra) « Celui dont l'ennemi n'est pas né », sur l'esprit duquel il avait pris un grand ascendant par démonstrations de pouvoirs matériels merveilleux, à se débarrasser de son père et à devenir roi du Magadha. Alors que le Buddha avait déjà 72 ans (486 av. J.-C.) Ajātaśatru prend le pouvoir et fait mourir Bimbisāra de faim en prison. Il a toutefois des remords au moment où il lui naît à lui-même un fils et où il se représente la joie de son père à sa propre naissance. Mais il est roi et Devadatta, de son côté, tente de prendre la direction de la Communauté. Il prie d'abord le Buddha de la lui abandonner en raison de son grand âge. Le Buddha refuse net. Il tente alors de le faire tuer par des assassins à gages, mais qui se convertissent; de l'écraser par la chute d'un rocher, mais qui ne lui cause qu'une blessure au pied; enfin de le faire piétiner par un éléphant dangereux nommé Nālāgiri, lâché dans les rues de Rājagṛha au moment de la quête du matin, mais qui s'arrête, miraculeusement apaisé par la *maitrī* du saint. Par ailleurs, Devadatta avait créé un schisme avec

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

un groupe de moines dont le principal se nommait Kokālika et avec 500 nouveaux moines recrutés parmi les Vṛjji (p. Vajji) de Vaiśālī. Il s'était mis à prêcher un rigorisme ascétique et avait établi son groupe au Gayāśīrṣa, quand Śāriputra et Maudgalyāyana intervinrent pour ramener les égarés, ce dont il aurait conçu un mortel dépit. Selon plusieurs sources, il aurait été englouti vivant dans l'enfer, mais non, selon le *Cullavagga,* qui se contente de le destiner à l'enfer.

Le récit du mouvement schismatique, récit qui, dans ses détails, met Devadatta en présence du Buddha à un moment où, à la suite de ses tentatives d'assassinat, il ne devrait plus avoir aucun rapport avec lui, peut être mal placé dans les textes (Kern). Il se pourrait aussi que les tentatives d'assassinat aient été inventées par la tradition orthodoxe pour rendre odieuse la mémoire du schismatique (Oldenberg). Cependant cette tradition les aurait, en ce cas, placées après le schisme, là où on pouvait le mieux les attendre. Il serait plus vraisemblable que des accidents auxquels le Buddha aurait échappé aient eu lieu avant le schisme et qu'ils aient été rapportés après coup à des machinations de Devadatta. D'autre part, l'indication traditionnelle que le gros des schismatiques était constitué par des Vṛjji de Vaiśālī peut procéder d'un désir de faire remonter jusqu'à Devadatta les antécédents du schisme vaiśālien qui a donné lieu au deuxième concile (§ 2217). Un schisme de religieux amis de Devadatta a des chances d'avoir été réel, car les pèlerins chinois ont encore trouvé trace dans l'Inde de religieux suivant la règle de Devadatta (Foucher). Il ne paraît cependant pas avoir eu un rapport véritable avec le schisme vaiśālien. Quoi qu'il en soit, pour la tradition qui n'admet pas la possibilité d'attenter à la vie d'un Buddha, c'était bien le péché de schisme qui avait les conséquences les plus graves et qui, à cet égard, mettait le comble aux forfaits de Devadatta.

§ 2206. **Ajātaśatru et Virūḍhaka. Ruine des Śākya.** Ajātaśatru, en raison des remords que lui causaient son parricide, recherchait un apaisement auprès des religieux que lui recommandaient ses ministres. La tradition fait paraître à cette occasion les six maîtres rivaux habituels, quoique l'un d'entre eux, Pūraṇa, soit censé déjà mort. Jīvaka conduit le roi auprès du Buddha qui promet à son repentir l'arrêt dans la voie du péché, sans que, toutefois, soient effacées les conséquences de son crime. D'un autre côté, Prasenajit, roi du Kośala et beau-frère de Bimbisāra, avait lutté quelque temps contre Ajātaśatru (§ 373). La paix s'était établie entre eux. Mais Prasenajit fut détrôné par son fils Virūḍhaka (p. Viḍūḍabha, tib. 'phags skyes-po), avec la complicité de son général, qui fit enlever les attributs royaux laissés par Prasenajit à l'entrée d'un vihāra où il conférait avec le Buddha. Prasenajit s'enfuit à Rājagṛha, et mourut épuisé et accidentellement, à peine arrivé, avant qu'Ajātaśatru ait eut le temps de l'accueillir. La mère de Virūḍhaka était une bâtarde du pays des Śākya qui avait été donnée pour épouse par ceux-ci au roi de Kośala dans une intention méprisante dont on ne s'était pas aperçu tout de suite à Śrāvastī. Virūḍhaka voulut se venger de l'orgueil des Śākya en les exterminant. Il hésita passagèrement, par égard pour le Buddha, qui retourna à Kapilavastu pour mieux convertir ses parents si menacés. Mais, poussé par son ministre, il entreprit la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

campagne et, après des revers que les Śākya, récemment engagés par foi bouddhique à ne pas verser de sang, n'exploitèrent pas, il en fit un grand carnage (480 av. J.-C.). Les survivants se dispersèrent, l'un d'eux, Śambaka, qui faute de connaître l'engagement des autres avait vigoureusement combattu, se retira dans le royaume de Bakuda, dont il devint roi, après avoir obtenu du Buddha des rognures d'ongles et des cheveux sur lesquels il érigea un stūpa (*Mūlasarvāstivādavinaya*). Le Buddha ayant prédit la mort prochaine de Virūḍhaka dans le feu, le roi s'installe dans un pavillon au milieu d'une pièce d'eau, mais, un joyau formant loupe, exposé par hasard au soleil, met le feu au pavillon et Virūḍhaka, en compagnie de son conseiller pernicieux, périt dans les flammes pour renaître aussitôt en enfer (§ 374).

§ 2207. **Derniers sermons.** Quoiqu'ayant mis sa foi dans le Buddha, Ajātaśatru ne laisse pas de méditer avec son ministre Varṣakāra (ou Varṣākāra, p. Vassakāra) la conquête du pays des Vṛjji (§ 373) et fait consulter le Buddha sur les chances de cette conquête. Le Buddha est donc en réalité pour lui ce que sont fréquemment les religieux pour les rois de l'Inde, non un modèle à suivre, mais un sage clairvoyant dont on recueille les avis, comme ailleurs on prend les augures. Le buddha fait entendre que les Vṛjji ne peuvent être vaincus tant qu'ils seront unis et profite de l'occasion pour mander à ses moines les conditions de maintien de la Communauté. Il a alors 79 ans (479 av. J.-C.) et, sentant apparemment sa fin prochaine, il aura soin de multiplier à toutes occasions les enseignements essentiels de sa doctrine, comme pour faire récapituler celle-ci avant de s'éteindre. Après la saison des pluies à Rājagṛha où Ajātaśatru l'a fait consulter, le Buddha va par étapes à Pāṭaligrāma (p. Pāṭaligāma) où Varṣakāra et son collègue Sunītha font construire contre les Vṛjji un fort qui deviendra plus tard Pāṭaliputra (§ 373), et dont le Buddha prédit la grandeur. Il se rend ensuite à Vaiśālī où les Licchavi qui veulent lui faire grand accueil sont prévenus par la courtisane fameuse Āmrapālī (p. Ambapālī, tib. Amraskyoṅ-ma) qui invite avant eux le Buddha et lui donne un jardin hors la ville. La saison des pluies arrivant (478 av. J.-C.), il prescrit aux moines de prendre retraite dans les environs et, pour lui, accompagné d'Ānanda, il s'installe au «Village des Bambous», Veṇugrāma (p. Beluvagāmaka). A cette époque meurent les deux grands disciples Śāriputra et Maudgalyāyana. Pendant son séjour au Veṇugrāma, le Buddha est pris d'un violent accès de dysenterie et il est près de mourir, mais il surmonte avec énergie la maladie, ne voulant pas quitter la Communauté sans lui avoir encore parlé. Cependant, quand Ānanda lui dit qu'il pensait bien qu'il ne s'éteindrait pas sans avoir donné ses instructions à la Communauté, il déclare qu'il n'a jamais entendu régenter celle-ci, mais qu'il a prêché intégralement la loi et que chacun devra désormais trouver en elle son recours.

§ 2208. **Le rejet de la vie et les dernières semaines.** Après être retourné pour la quête à Vaiśālī, le Buddha se repose au «sanctuaire de Cāpāla», Cāpālacaitya (p. Cāpālacetiya). Par trois fois il vante à Ānanda le charme de ce lieu et de beaucoup d'autres où il a vécu et il ajoute que, si on l'en prie, le Tathāgata peut prolonger sa vie jusqu'à

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

la fin de la période cosmique. Mais Ānanda, par trois fois, manque l'occasion de l'en prier et le maître lui demande de le laisser seul. Māra en profite pour lui rappeler sa promesse de s'éteindre quand la Communauté sera constituée et instruite (§ 2189). Il rejette alors ses «structures vitales» (*āyuḥsaṃskāra*, p. *āyusaṅkhāra*, tib. *che'i 'du-byed*) et aussitôt la terre tremble. Ānanda s'enquiert de la cause de ce phénomène et demande enfin au Buddha de survivre. Il est trop tard par sa faute; dans trois mois le Buddha arrivera à la Totale Extinction. Sur son ordre, Ānanda réunit les moines qui se trouvent près de Vaiśālī pour entendre une dernière exhortation. Le Buddha et Ānanda se rendent ensuite à Pāpā (p. Pāvā), avec un groupe de moines. Là, ils sont invités par le forgeron Cunda (tib. Skul-bye) à un repas qui, pour le Buddha, sera le dernier. Ce repas comportait un «régal de porc» (p. *sūkaramaddava*, non attesté en skr.), plat de viande de porc délicate ou d'un végétal dont les porcs sont friands. Il s'ensuit chez le Buddha une diarrhée sanglante, apparemment retour aggravé du mal qui l'avait déjà atteint au Veṇugrāma. Cependant, il se remet en route pour se rendre à Kuśinagara (ou -nagarī, p. Kusinārā, tib. Kuśa'i groṅ-khyer = skr. Kuśanagara), petite capitale de la confédération des Malla. Mais, à mi-chemin, il s'arrête épuisé et demande de l'eau à Ānanda. Celui-ci, par deux fois lui répond que des chariots ont troublé l'eau du gué voisin. A sa troisième demande l'eau est redevenue claire et il peut étancher sa soif. A ce moment, il converse avec un passant, Putkasa (p. Pukkusa), un Malla ou même un ministre des Malla, ancien disciple d'Ārāḍa Kālāma auquel il montre qu'il a surpassé ce maître en puissance de concentration psychique. Putkasa devient zélateur et donne deux robes couleur d'or dont Ānanda revêt le Buddha et dont l'éclat est éclipsé par celui qui émane, miraculeux, de son corps en cette veille de l'Extinction, comme il était déjà advenu lors de l'Éveil. Un peu plus loin, le Buddha peut se rafraîchir par un bain dans la rivière Kakutsthā (p. Kakutthā). Puis il reprend encore une marche pénible, coupée d'arrêts. Il arrive enfin à Kuśinagara dans un bosquet d'arbres *śāla* (ou *sāla*, p. *sāla*, Shorea robusta Roxb.).

§ 2209. **La Totale Extinction.** Là, il se couche pour ne plus se relever. Il se fait installer par Ānanda entre deux śāla jumeaux, en fleurs hors de saison. Il s'étend, en pleine connaissance, face à l'Ouest, la tête au Nord, sur le côté droit, la jambe gauche allongée sur la droite. C'est alors qu'il va s'éteindre quelques heures plus tard pour ne plus jamais renaître, atteignant le *Mahāparinirvāṇa*, la «Grande Totale Extinction» (p. *Mahāparinibbāna*, tib. *Mya-ṅan las 'das-pa čhen-po* = «Grand Dépassement de la douleur»). Le lieu correspond à l'actuel village de Kasia à 56 kilomètres à l'Est de Gorakhpur (§ 1939). Ānanda désolé, qui sent toute proche la fin de son maître, se scandalise de voir mourir un si grand être dans une ville aussi humble. Le Buddha lui apprend qu'il n'y a, au contraire, pas de lieu plus favorisé, car il a été jadis celui de la plus belle des capitales de cakravartin, Kuśavatī (ou Kuśā, p. Kusavatī). Mais Ānanda pleure et le mourant le console en lui rappelant le caractère inéluctable de la séparation et en lui promettant que lui, fidèle serviteur qui s'est acquis tant de mérites, arrivera bientôt à la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sainteté. Il loue même devant tous son dévouement. Puis il envoie avertir les Malla de sa fin prochaine. Les Malla viennent en foule. Ānanda les présente par groupes au Buddha qui reçoit encore et convertit un religieux, Subhadra (p. Subhadda). La plus grande partie de la nuit s'est ainsi passée. Une dernière fois le Buddha fait rassembler ses fidèles, il leur demande s'ils n'ont plus aucune incertitude touchant la Loi et la Discipline et, pour ses dernières paroles, leur rappelle la périssabilité de toutes choses et les exhorte à la vigilance. Enfin, à la troisième et dernière veille de la nuit, il entre dans la méditation dont il parcourt tout un cycle et s'éteint. C'est la nuit de la pleine Lune de *kārttika* (novembre 478 av. J.-C.). Toutefois, la tradition pāli reporte l'Extinction au mois de *vaiśākha* de l'année suivante, à la date anniversaire de la naissance et de l'Éveil, ce qui paraît une concordance arbitraire.

§ 2210. **Funérailles.** Après une mort si humaine, la légende merveilleuse attribue, en revanche, au Buddha des funérailles par bien des traits miraculeuses, encore qu'il subsiste dans les récits des détails selon toute apparence véridiques. Déjà, au moment de la mort, Brahman et Śakra, les deux témoins attitrés des grands événements, sont présents, et la terre tremble. Les disciples, eux, selon leur caractère, se résignent devant l'inévitable nécessité de la mort, depuis longtemps dénoncée, ou au contraire se lamentent. Anuruddha, qui prend de fait la direction du groupe, blâme les lamentations, mais la foule qui accourt pleure et se désole. Cependant, on lave le corps, on l'habille et on le transporte sur un bûcher. La plupart des sources s'accordent à faire donner aux funérailles par la société laïque la pompe requise pour celles d'un roi cakravartin. Il est dit que de grands honneurs, avec musique et danses, ont été rendus par les Malla, pendant sept jours, au mort enveloppé de très nombreuses étoffes et plongé dans une auge à huile. Avant la crémation sur un bûcher de bois précieux, le corps aurait été promené dans Kuśinagara. Tout d'abord on aurait, au moment choisi pour la crémation, essayé vainement d'allumer le bûcher, ce qui aurait retardé cette crémation jusqu'à l'arrivée du grand disciple Mahākāśyapa qui se trouvait assez loin en arrière sur la route suivie par le Buddha. Quand il arrive enfin, les pieds du Buddha sortent d'eux-mêmes, à travers toutes leurs enveloppes, pour qu'il les vénère, après quoi le bûcher s'allume spontanément pour s'éteindre ensuite miraculeusement.

§ 2211. **Partage des reliques.** Les ossements restant après la crémation sont emportés par les Malla de Kuśinagara qui veulent les garder, puisque le Buddha est mort sur leur territoire. Mais les peuples voisins en revendiquent leur part. Ajātaśatru, les Licchavi, les Śākya survivant au massacre par Virūḍhaka et les princes plus humbles du voisinage, les Bulaka (p. Buli) de Calakalpa (p. Allakappa), les Kraudya (p. Koliya) de Rāmagrāma (p. Rāmagāma), les Malla de Pāpā, les brāhmanes de Viṣṇudvīpa (p. un brâhmane de Veṭhadīpa), vinrent tous réclamer des ossements pour leur élever des stūpa. Les Malla de Kuśinagara refusèrent d'abord, mais ils n'étaient pas en mesure de résister à une coalition formée contre eux et, sans doute, n'auraient pu tenir tête même au seul Ajātaśatru. Heureusement, le brâhmane

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dhūmrasagotra (ou Droṇa, p. Doṇa) apaisa chacun en faisant accepter un partage des ossements en huit lots. Il reçut pour lui l'urne. Les Moriya de Pipphalivana, selon la tradition pāli, un brâhmane de Pippalavatī selon le *Mahāparinirvāṇasūtra* des Mūlasarvāstivādin (Waldschmidt), arrivés trop tard pour participer au partage emportèrent les charbons du bûcher. Sur les reliques, sur l'urne et sur les charbons furent élevés des stūpa. Plusieurs sources veulent que les dieux et les nāga aient reçu les uns et les autres un tiers des reliques, le dernier tiers seul restant aux hommes. En même temps, elles évaluent à huit énormes boisseaux la quantité de ces reliques, donnant ainsi un exemple de plus des amplifications qui magnifient en légende merveilleuse la vie et la mort du Buddha.

3. L'histoire du bouddhisme

§ 2212. **La Communauté à la mort du Buddha.** Le Buddha est mort sans avoir pris de dispositions précises pour l'administration de la Communauté, se bornant à rappeler l'essentiel de sa doctrine et à donner cette doctrine même pour maître et recours à la Communauté après sa disparition. Il ne pouvait avoir de remplaçant. Être unique au monde, il n'avait pas eu d'égal; nul parmi ses disciples ne pouvait assumer après lui un rôle semblable au sien. Seuls subsistaient la Loi, le *Dharma* tel qu'il l'avait prêché et le Saṅgha tel qu'il s'était constitué autour de lui au gré des circonstances, plutôt qu'il ne l'avait constitué lui-même. De ce Saṅgha, de cette Communauté, il avait été le centre et le recours bien plutôt que le chef. Elle s'était trouvée d'elle-même réunie à ses côtés dès les premières conversions, il l'avait conseillée et instruite, non pas administrée comme une institution. Elle était disséminée à travers toute la région orientale de l'Inde centrale, avec des foyers sporadiques à l'Ouest jusqu'à Ujjayinī, à l'Est jusqu'au golfe du Bengale, et même peut-être au lointain Nord-Ouest jusqu'à Takṣaśilā. Ses membres, les moines, se réunissaient par groupes près des grandes villes surtout pendant la saison des pluies, là où de pieux zélateurs leur concédaient des terrains et les nourrissaient. Le reste du temps, ils menaient la vie itinérante tout à l'entour, voyageant volontiers d'un centre à l'autre, parfois jusqu'aux centres les plus lointains. Elle avait donc manqué dès l'origine de la cohésion d'une église ne connaissant qu'un foyer. Après la mort du maître, elle se trouvait unie seulement par une foi sans Écriture et prêchée sans système, et par la vénération commune des lieux dispersés de quatre grands pèlerinages aux sites de la Naissance, de l'Éveil, de la première prédication et, désormais, de l'Extinction du Buddha. La foi pouvait être vive et la même pour tous en sa teneur essentielle; elle devait pourtant différemment retentir dans les esprits des milieux variés où, successivement, les divers aspects et les multiples détails en avaient été présentés. Il est impossible que partout on ait été frappé des mêmes traits, puisque le Maître, quoique prêchant toujours la même doctrine, en traitait ici et là les thèmes innombrables, traçant des directives générales, décidant sur des points isolés, multipliant les

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

exemples édifiants, ne formulant nulle part aucun catéchisme rigoureux et complet. Sans doute avait-il été sage, de la part du maître, d'agir ainsi, livrant à tous les grandes vérités, évitant les formules exclusives qui eussent écarté bien des esprits et les discussions oiseuses qui les eussent séparés. Plus rigoureusement endoctrinée, la Communauté eût été moins large. Plus incitée aux discussions, elle eût été plus divisée. Pourtant, déjà du vivant du maître, les tendances spéciales de certains, faute d'être endiguées d'avance, s'étaient manifestées malgré lui en commencements de schismes. Autour des quatre grands lieux de pèlerinage, foyers de rencontre des fidèles de toutes provenances, comme autour des anciens lieux de résidence du Buddha, plus chargés des souvenirs de sa parole et de ses actions locales, pouvaient tendre à se former, en l'absence d'une Écriture, des traditions diverses. Les échanges pouvaient aussi, il est vrai, tendre à recréer par emprunts réciproques une unité de tradition. Il n'en reste pas moins que la sauvegarde de la doctrine pouvait paraître abandonnée au hasard.

§ 2213. **Mahākāśyapa.** Il est clair qu'au lendemain de la Totale Extinction, les fidèles, désormais seuls avec la Loi, devaient sentir le danger et comprendre qu'il fallait d'urgence codifier cette Loi et il est attesté qu'ils l'ont fait.

Pour cela, une autorité devait d'abord se constituer. Le pieux Ānanda avait été pendant vingt-cinq ans le serviteur de tous les instants auprès du maître. Nul plus régulièrement que lui n'avait entendu sa parole; mais, dans le constant souci des soins matériels qui lui incombaient, il n'avait pu se consacrer autant que d'autres aux méditations et s'assurer la maîtrise qui conduisait à la sainteté. Il avait acquis les plus grands mérites auprès du Buddha, non pas le prestige auprès des disciples. Śāriputra et Maudgalyāyana étaient morts. Ce fut Mahākāśyapa, d'ailleurs honoré tout spécialement par le Buddha dès sa lointaine conversion (§ 2195), qui prit la direction du troupeau sans pasteur. Saint rigide, il était fort opposé au conciliant Ānanda qu'il traitait comme un novice et en faveur duquel il n'admettait aucune intervention (il aurait d'un regard précipité dans l'enfer la nonne Sthūlanandā qui le défendait). Il lui reprochait de ne pas régenter assez strictement les moines. Quelques-uns, d'ailleurs, notamment un certain Subhadra (p. Subhadda), commençaient à dire que, le Buddha mort, ils étaient débarrassés de ses incessantes recommandations et allaient pouvoir se conduire à leur guise. Que ce détail ait été ou non — car les sources interprètent diversement sa portée — le motif de l'action de Kāśyapa, l'énergie de celui-ci ne pouvait tolérer de telles libertés. Il proposa de tenir un concile de cinq cents arhant pour fixer la foi et la pratique.

§ 2214. **Concile de Rājagṛha.** Le concile (*saṃgīti*) se réunit à la saison des pluies suivante (477 av. J.-C.), près de Rājagṛha, dans une vaste grotte de la colline du Vaihāra (p. Vebhāra), dite Saptaparṇa (ou -parṇī, p. Sattapaṇṇa ou -i) durant sept mois (jusque dans le courant de 476). Ānanda est d'abord récusé ou même expulsé par

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Kāśyapa qui lui reproche de n'être pas encore devenu un saint, ou bien, plus rarement, c'est Ānanda lui-même qui a scrupule à participer au concile. Selon presque toutes les sources, il se retire en solitude et obtient en quelques heures la rupture des derniers obstacles à la sainteté. Il est ensuite admis dans le concile ou y pénètre par pouvoir merveilleux, afin de prouver son succès. Toute l'assemblée et Kāśyapa lui-même se réjouissent. Kāśyapa lui pose des questions sur les conditions où ont été prononcés les discours du Buddha et sur leur teneur. Les réponses constituent la collection des *Sūtra*. Pour le *Vinaya*, c'est Upāli qui répond. Mais la plupart des récits donnés du concile dans les *Vinaya* mêmes font commencer par la constitution du Vinaya. De plus, le *Sarvāstivādavinaya* fait encore exposer l'*Abhidharma* par Ānanda, l'*Aśokāvadāna* veut que le même *Abhidharma* (*Mātṛkā*) ait été récité par Kāśyapa. Le *Mahāvastu* néglige ces indications pour faire réciter un *Daśabhūmikasūtra* par Kātyāyana.

Avant la fixation des Écritures selon les *Vinaya* des Dharmaguptaka et des Mūlasarvāstivādin et la plupart des sources non-canoniques, après cette fixation selon les autres *Vinaya* et les légendes d'Aśoka conservées en versions chinoises (Przyluski), se place l'épisode important des reproches adressés par Kāśyapa (dans le *Mahāsāṅghikavinaya* par Upāli) à Ānanda relativement à des fautes commises par lui alors qu'il servait le Buddha. Le nombre de ces fautes varie de cinq à dix. Les principales sont les suivantes : 1. le Buddha ayant permis peu avant sa mort d'abolir les points d'enseignement (*śikṣāpada*) mineurs et minimes (*kṣudrānukṣudraka*), il a négligé de faire préciser lesquels (Kāśyapa fait décider que, dans le doute, on n'abolira rien); 2. il a marché une fois sur une robe du Buddha qu'il réparait; 3. il a laissé les femmes souiller de leurs larmes le corps du Buddha mort; 4. il a manqué l'occasion offerte par le Buddha de lui demander de prolonger sa vie durant toute la période cosmique (§ 2208); 5. il a intercédé pour l'admission des femmes à la vie monastique (§ 2199).

§ 2215. L'expulsion d'Ānanda et la confession de ses fautes qui lui est demandée ont été interprétées par Przyluski comme des vestiges d'une ancienne cérémonie d'expulsion d'un bouc-émissaire qui aurait eu lieu dans les premiers temps du Bouddhisme, au début de l'année nouvelle. Une hypothèse aussi hardie n'est pas nécessaire : il est humain qu'on ait critiqué et humilié Ānanda, tout en l'admettant comme le plus proche témoin des discours du Buddha. La confession de ses fautes en public se ramène à un usage expiatoire normal dans la société brahmanique (§ 1248).

Un autre épisode, qui ne figure pas dans la tradition des Theravādin, quoique son héros y soit connu par ailleurs, est celui de l'arhant Gavāmpati (p. Gavampati). Cet arhant, retiré au loin, voire au ciel, est convoqué au concile, mais, apprenant l'entrée du Buddha dans l'Extinction, préfère s'éteindre également. Son nom signifiant « Seigneur des bœufs » et sa mort coïncidant approximativement avec la fin de la saison sèche, puisque le concile s'ouvrait pendant la saison des pluies, cet épisode a été supposé par Przyluski, d'après des analogies indochinoises, représenter le souvenir, défiguré dans la légende, d'un ancien sacrifice

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
de taureau génie de sécheresse qui aurait eu lieu à la fin de la saison sèche.

§ 2216. La communauté après le concile de Rājagṛha. Le concile de Rājagṛha, admis par toutes les traditions des sectes, paraît bien avoir eu une portée œcuménique pour l'Église bouddhique. Une opinion de Paramārtha (travaillant de 546 à 569) qui fait remonter jusque-là le schisme des Mahāsāṅghika (ceux qui n'auraient pas pu entrer dans le concile et auraient tenu à part un concile concurrent) est inacceptable, vu que le Vinaya de cette secte admet le concile officiel. Les organisateurs de ce dernier ont immédiatement assumé la charge de veiller à la discipline dans toute la Communauté. C'est ainsi qu'Ānanda lui-même, aussitôt après le concile, se chargea, d'accord avec Kāśyapa, et selon un ordre donné par le Buddha avant sa mort, mais que jusque-là l'absence d'autorité ecclésiastique constituée avait sans doute empêché d'exécuter, de signifier au moine Caṇḍa (p. Channa) sa mise en interdit (*brahmadaṇḍa*).

Ānanda, après le concile, reste le personnage principal de la Communauté, Kāśyapa rentrant dans l'ombre. Il suit dans son action l'exemple du Buddha, voyageant et prêchant. Il advient que ses actes et ses paroles soient, comme pour le Buddha, rapportés en forme de sūtra insérés au canon. Il aurait vécu encore quarante ans après la mort du Buddha, selon le *Mūlasarvāstivādavinaya*, mais le même texte le fait mourir avant Ajātaśatru qui est mort vingt-quatre ans seulement après le Buddha. Il aurait formé maints disciples, dont Yaśas (p. Yasa) qui avait encore pu voir le Buddha et qui devait jouer, plus que centenaire, un rôle décisif au second concile. Le *Mūlasarvāstivādavinaya* fait aussi un de ses disciples de Madhyantika, l'apôtre du Kaśmīr qui appartient plutôt à une époque postérieure (§ 2221). Ānanda peut en tout cas être considéré comme le patriarche continuateur du Buddha. Toutefois, les listes de ces patriarches ne le nomment pas toujours. Plusieurs le nomment après Kāśyapa auquel il aurait succédé au bout de dix ans.

Ces listes sont assez diverses, quoique des désignations différentes de mêmes personnages masquent parfois de réelles concordances (Hofinger), et cette diversité semble attester la constitution assez rapide de traditions ecclésiastiques locales, au fur et à mesure de l'extension du bouddhisme à travers le pays. Cette extension nous est connue surtout par son aboutissement à l'époque du deuxième concile, un siècle après la mort du Buddha, aboutissement dont une idée nous est fortuitement donnée par les récits de ce concile. A cette époque, les communautés s'étendaient vers le Nord-Ouest au moins jusqu'à Soreyya, au-delà de Saṃkāśya en direction de Takṣaśilā, vers l'Ouest dans l'Avanti, au Sud dans le Dekkan. Une importance particulière avait été prise par le groupe nommé en pāli des Pāveyyaka, «Ceux de Pāvā» (variante Pāṭheyyaka, qui se retrouve en dehors de la tradition bouddhique dans le gaṇapāṭha sur Pāṇini IV. 2, 97). On les oppose comme «occidentaux» (*pacchimika*) au groupe de Vaiśālī, les Pācīnaka, les «Orientaux», ainsi nommés d'après leur position géographique ou par équivalence avec sanskrit Prācya, terme désignant le Magadha (§ 384) qui avait alors englobé Vaiśālī. De toute façon, les

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
Pāveyyaka ou Pāṭheyyaka, contrairement à une hypothèse courante, ne représentent pas l'ensemble des communautés occidentales, car celles de l'Avanti, territoire nettement occidental, sont mentionnées à part et non comme en faisant partie. Toutefois, des groupes de Pāveyyaka rattachés à l'enseignement direct d'Ānanda avaient essaimé à l'Ouest de la région de Pāvā, à Āḷavī et à Mathurā. Ces groupes relevant d'Ānanda sont donnés par les écoles qui paraissent en dériver, comme celles des Theravādin et des Mahīśāsaka, pour plus orthodoxes que le groupe oriental de Vaiśālī.

§ 2217. **Concile de Vaiśālī.** Les moines de Vaiśālī avaient pris l'habitude de dix pratiques qui ont été réprouvées comme contraires à la discipline par Yaśas, disciple d'Ānanda de passage chez eux. Ces dix pratiques sur la désignation desquelles les sources s'accordent plus que sur leur interprétation, sont : 1. mettre en réserve du sel dans une corne; 2. accepter de la nourriture l'heure de midi étant passée de deux doigts au cadran solaire (ou en la prenant avec deux doigts); 3. emporter des aliments en voyage dans un autre village; 4. tenir des réunions séparées; 5. prendre des décisions en assemblée sans que le quorum soit atteint; 6. se conduire en tout comme son précepteur (ou suivre aveuglément l'usage, ou persister inconsidérément dans des occupations d'avant l'entrée dans la Communauté); 7. prendre du lait non baratté; 8. du vin de palme nouveau; 9. se servir d'une natte sans frange; 10. accepter de l'or et de l'argent.

Yaśas, en réponse à son blâme, est exclu par les moines de Vaiśālī dits Vṛjiputraka (p. Vajjiputtaka) comme appartenant au pays des Vṛji (§ 371). Il provoque la réunion à Vaiśālī même d'un concile de 700 moines de Pāvā ainsi que d'Avanti et du Dekkan qui condamnent les pratiques des moines de Vaiśālī. Les principales autorités ayant agi dans ce concile sont Sambhūta-Sāṇavāsin, Revata et Sarvakāma, doyen de la Communauté pour toute la Terre. La décision est généralement donnée comme étant intervenue d'abord dans un jury de huit moines, quatre vaiśāliens et quatre étrangers. La séance s'est tenue au Vālikārāma (ou Vālukārāma), le roi régnant à Pāṭaliputra étant alors Kālāsoka, alias Asoka ou Nandin (noms synonymes) ou encore Kākavarṇin («Couleur de corbeau» = Kāla, «Noir»), cent ans révolus après le nirvāṇa (377 av. J.-C.). Cette date est celle de la majorité des sources canoniques. Deux seulement, les *Vinaya* des Sarvāstivādin et des Mūlasarvāstivādin, disent 110 ans au lieu de 100, chiffre précis au lieu du chiffre rond et, de ce fait, peut-être plus exact (La Vallée Poussin), ce qui mettrait le concile en 367 av. J.-C. Les sources secondaires donnent parfois des indications un peu divergentes et dénotent des confusions soit entre ce concile et le suivant, soit entre Kālāsoka, fils de Susunāga de la famille des Licchavi, et Aśoka le Maurya.

§ 2218. **La Communauté après le concile de Vaiśālī.** Les chroniques singhalaises, mais non les textes canoniques, prétendent que les moines Vajjiputtaka condamnés auraient tenu un contre-concile donnant lieu à la formation du schisme des Mahāsāṅghika, «Ceux de la Grande Communauté», mais le *Vinaya* même de ceux-ci condamne les pratiques en litige (Hofinger), le concile de Vaiśālī n'a donc pas

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh
été à l'origine de leur différenciation en école séparée. En revanche, cette différenciation a pu s'amorcer, se produire assez peu de temps après. Plusieurs sources (*Vibhāṣā*, traité de Vasumitra et commentaire de Paramārtha, Bhavya, Tāranātha) la rapportent à l'action d'une série de moines, Mahādeva, Nāga (ou les Nāga), Sthiramati, ayant vécu sous Aśoka (= Kālāśoka et non Aśoka le Maurya) et ses descendants Śūrasena et Nanda. Les dates données diffèrent notablement (100, 116, 137, 160 ans après la mort du Buddha) mais indiquent en gros l'époque des événements, lesquels sont bien distincts de ceux du concile de Vaiśālī. Mahādeva, fils d'un riche marchand de Mathurā (ce qui éloigne l'origine du schisme des Mahāsāṅghika des régions orientales où on veut souvent le localiser) a été incestueux, parricide et meurtrier d'arhant. Pris de repentir, il arrive à se faire admettre comme moine, quoique difficilement. A Pāṭaliputra où il s'est rendu, il passe pour arhant et proclame cinq points de doctrine qui font scandale. Il fabriquait aussi des *sūtra* apocryphes (introduisant, dit-on, des *mahāyāna-sūtra*). La communauté vote pour ou contre les cinq points; les Sthavira moins nombreux que les plus jeunes qui suivent le parti de Mahādeva, sont battus. Le roi les fait jeter à l'eau; ils se sauvent miraculeusement au Kaśmīr d'où, après la mort de Mahādeva, le roi les rappelle. Une récitation de la Loi a lieu, mais dès lors la division de la Communauté en Sthavira (p. Thera) et Mahāsāṅghika est définitive.

Les cinq points étaient : 1. un arhant peut être sujet à tentations diaboliques (peut avoir une pollution nocturne par l'action d'une divinité de Māra); 2. il a encore de l'ignorance; 3. du doute; 4. il peut acquérir de la connaissance avec l'aide d'un autre; 5. il peut appeler la Voie sainte par des paroles.

Tāranātha rapporte qu'un brâhmane du Kaśmīr, Vatsa (tib. Gnas-pa), devenu moine, aurait soutenu la théorie de l'*ātman*, à l'époque d'Aśoka (Kālāśoka). Il a été supposé qu'il pouvait être à l'origine de l'école des Vātsīputrīya. Quoiqu'il en soit, un certain nombre de sectes se sont différenciées avant l'époque d'Aśoka le Maurya où leurs dissensions ont nécessité un nouveau concile à Pāṭaliputra.

§ 2219. **Le bouddhisme sous Aśoka le Maurya.** Les renseignements que donnent les textes sur le bouddhisme sous Aśoka sont en partie recoupés ou rectifiés par les données des inscriptions. Selon les chroniques pāli, Aśoka a été sacré 218 ans après la mort du Buddha, donc vers 260 av. J. C. (mars 259 si on admet que l'*abhiṣeka*, cérémonie rituellement fixée aux premiers jours du mois de *caitra*, a eu lieu 218 ans révolus, donc dans la 219e année après le nirvāṇa, datant lui-même de novembre 478). Selon les mêmes sources et la *Samantapāsādikā*, il aurait donné son fils et sa fille à la Communauté six ans révolus après son sacre, ce qui impliquerait sa conversion au plus tard à ce moment, or elle n'a eu lieu, selon ses inscriptions, qu'après la conquête du Kaliṅga (§ 398), c'est-à-dire dans la 9e année du sacre. Il y a donc erreur chronologique de quelques années dans les textes pāli, mais le fait de la conversion est certain. Les textes pāli mettent dès lors en scène le thera Tissa Moggaliputta en faveur duquel Aśoka aurait plus tard rompu avec le protocole qui empêchait tout contact du roi avec un sujet, ce qui

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

semble corroboré par l'édit 8 sur roc. On trouve également dans les inscriptions des indications répondant à celles des textes sur les œuvres pies d'Aśoka, ses efforts pour la propagation du Dharma, pour la tolérance mutuelle des sectes (§ 401 et suiv.). On n'y trouve pas mention du concile de Pāṭaliputra, placé 236 ans après le nirvāṇa par le *Dīpavaṃsa*, donc 18 ans après le sacre. Les principales inscriptions d'Aśoka étant antérieures à cette époque ou, pour quelques-unes notablement postérieures, leur silence ne prouve rien contre l'authenticité du concile. Plusieurs textes bouddhiques dont l'étude est recommandée par Aśoka ont des équivalents dans l'actuel canon pāli; ils sont en partie d'identification discutée. Les recommandations du roi concernant la religion font état du ciel comme récompense, ne parlent pas du nirvāṇa ni de la doctrine de la rétribution des actes. On en a parfois conclu que le bouddhisme ne comportait pas encore à l'époque d'Aśoka la plupart des croyances dont celui-ci ne parle pas (Jennings), mais rien n'autorise à considérer ses recommandations comme un enseignement religieux complet (Lamotte). Il y a tout lieu de croire, au contraire, avec la tradition, que la doctrine du Buddha existait telle qu'elle est présentée dans les textes canoniques, avec lesquels les indications d'Aśoka sont d'accord. Même la doctrine des Buddha antérieurs et leur culte (agrandissement au double par Aśoka du stūpa du Buddha Konākamana, § 284) existaient au temps d'Aśoka, il y avait déjà des divisions de sectes et l'expansion bouddhique reçut une forte impulsion.

§ 2220. **Concile de Pāṭaliputra.** La tradition pāli non-canonique des chroniques place à Pāṭaliputra un concile — pour elle le troisième — distinct de la réunion qui aurait eu lieu dans la même ville au sujet des cinq points de Mahādeva sous un Aśoka qui ne peut être que Kālāśoka, et elle ne connaît pas cette réunion. Son concile de Pāṭaliputra est formellement décrit comme ayant eu lieu sous Aśoka le Maurya, à une date qui tombe 18 ans révolus après son sacre. Les cinq points de Mahādeva sont toutefois englobés (Malalasekera) dans ceux qui auraient été discutés sous Aśoka le Maurya et qui sont relevés dans le *Kathāvatthu* (§ 1975). Il semble bien que, d'une part, le *Kathāvatthu* ait envisagé nombre de questions soulevées avant et même après le concile, et que, d'autre part la tradition non-canonique des chroniques pāli ait rapporté par simplification abusive à un seul et même concile la réfutation générale de toutes les hérésies ainsi groupées. Il ne s'ensuit pas que le concile soit fictif, car les inscriptions d'Aśoka attestent l'existence de disputes entre religieux et les blâment et, dans ces conditions, un concile pouvait être nécessaire et peut avoir eu lieu. Mais ce concile a pu être fictivement chargé d'une importance et d'une généralité que les traditions bouddhiques non-pāli ne confirment pas.

Il aurait été précédé d'une période où de nombreux hétérodoxes auraient envahi la Communauté au point que les moines orthodoxes auraient refusé pendant sept ans de célébrer avec eux l'*uposatha*. Aśoka ayant ordonné la célébration, un officier trop zélé aurait massacré des moines qui refusaient. Aśoka consterné et craignant de porter la responsabilité du crime, aurait été rassuré par le thera Moggaliputta Tissa. C'est sous la présidence de celui-ci que se serait tenu le concile destiné

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

à condamner les hétérodoxes et ce thera serait l'auteur des réfutations du *Kathāvatthu*. Dans les traditions bouddhiques sanskrites, un religieux éminent, le sthavira Upagupta tient auprès d'Aśoka, sans réunir de concile, en partie le même rôle, que selon les chroniques pāli Moggaliputta Tissa. Selon ces mêmes chroniques, Tissa aurait été l'instigateur des envois d'apôtres qui ont propagé le bouddhisme. Après sa mort, survenue le 26e année du sacre d'Aśoka, et après celle de la reine Asandhimittā, le roi aurait épousé Tiṣyarakṣitā, cruelle et impie qui aurait fait crever les yeux du prince royal Kuṇāla, au moyen d'un faux ordre du roi, et tenté de faire périr l'arbre de la Bodhi (§ 408).

§ 2221. **Propagation du bouddhisme sous Aśoka.** Les sources littéraires, qui se trompent sur la date de la conversion d'Aśoka, sont assez exactes en ce qui concerne certains de ses actes en faveur du bouddhisme, quoiqu'elles exagèrent l'inclination bouddhique du roi. C'est ainsi que la *Samantapāsādikā* place après 8 ans de sacre un creusement d'étangs et un stockage de remèdes qui correspondent manifestement à ceux auxquels fait allusion l'édit 2 sur roc, édit visant des actes peu postérieurs au premier mouvement de conversion du roi, lequel a eu lieu précisément après 8 ans de sacre, à l'occasion de la conquête du Kaliṅga. La différence est seulement que dans l'édit authentique, il s'agit de dispositions générales prises dans tout l'empire pour le bien des hommes et des animaux, tandis que le texte bouddhique ne suppose en vue que le bénéfice de la Communauté aux portes de la capitale. Sans être par conséquent exclusivement bouddhique, le bienfait d'Aśoka a certainement servi l'expansion du bouddhisme, car le même édit précise que le roi a au moins tenté d'étendre son action aux royaumes étrangers (§ 406-407), y compris les Grecs, et, dès lors il était converti quoique encore peu zélé. Cependant, il semble bien que ce soit beaucoup plus tard — les textes pāli veulent que ce soit après le concile, c'est-à-dire après 18 ans de sacre d'Aśoka — que Moggaliputta Tissa ait envoyé de toutes parts des missions proprement bouddhiques, à l'intérieur du royaume et en dehors. Ces missions sont celles de Majjhantika au Kasmīragandhāra (mais Madhyāntika, tib. Ñi-ma'i guṅ, qui lui correspond dans le *Mūlasarvāstivādavinaya*, y est fait disciple d'Ānanda et placé à une époque qui correspondrait à celle de Kālāśoka; il introduit au Kaśmīr, avec la religion, la culture du safran), de Mahādeva au Mahisa maṇḍala (Maisūr, mais Fleet Māhiṣmatī au Sud du Vindhya), de Rakkhita à Vanavāsi (Nord du Kannara), du grec (yona) Dhammarakkhita en Aparanta (Gujrāt), de Mahādhammarakkhita au pays marathe, de Mahārakkhita au Yonaraṭṭha, le royaume des Grecs (au Nord-Ouest de l'Inde), de Majjhima dans les pays himālayens, de Sona et Uttara en Suvaṇṇabhūmi (Birmanie, identification parfois contestée), enfin de Mahinda à l'île de Tambapaṇṇi (Ceylan), ce dernier étant le fils ou le frère cadet d'Aśoka (§ 467).

§ 2222. **Les débuts du bouddhisme à Ceylan.** Mahinda fait avant son départ pour Ceylan un court séjour en Avanti où il était né, d'où l'idée que le bouddhisme qu'il a transporté et la langue dans laquelle il a prêché à Ceylan étaient plus spécialement ceux de cette région. Son voyage et les débuts de sa prédication sont racontés par les chro-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

niques singhalaises sous une forme merveilleuse. Accompagné de quatre thera, de son neveu Sumana et son cousin Bhaṇḍuka, il serait arrivé par la voie des airs et se serait posé sur le mont Missaka (aujourd'hui Mihintale) à l'Est d'Anurādhapura, le jour de la pleine Lune de jyaiṣṭha (mai-juin), 236 ans révolus après la mort du Buddha, c'est-à-dire en 242 ou, plus exactement, si on admet que le Buddha est mort en novembre 478, en mai-juin de la 237e année après cet événement, c'est-à-dire en 241 av. J.-C. 7249

Le roi Devānaṃpiya Tissa, couronné cette même année et déjà en rapports diplomatiques avec Aśoka, aurait rencontré Mahinda au cours d'une partie de chasse le jour de son arrivée, et l'aurait invité à la capitale. Mahinda aurait fait un prodige qui n'est autre qu'un tour célèbre dans l'Inde, celui de faire pousser un jeune manguier en quelques instants. Il aurait surtout prêché sur les quatre Vérités et l'enfer, et converti des foules, ainsi que la belle-sœur du roi, Anulā. Saṅghamittā, sœur de Mahinda, fut alors mandée à Ceylan où elle arriva avec une bouture (ou des graines selon Fa-hian, ce qui est plus vraisemblable pour l'espèce attribuée à cet arbre, un pippal) de l'arbre de la Bodhi et fit entrer Anulā en religion. Devānāṃpiya Tissa fonda à Anurādhapura le Mahāvihāra pour Mahinda et ses moines l'année même de leur arrivée.

§ 2223. **Rédaction des textes canoniques pāli et schismes à Ceylan.** La religion bouddhique s'est dès lors largement propagée à Ceylan malgré les fréquentes invasions tamoules. Le roi Duṭṭhagāmaṇī Abhaya s'est illustré par ses constructions bouddhiques (§ 468). Vaṭṭagāmaṇi Abhaya, du même point de vue, par sa fondation de l'Abhayagirivihāra en 24 av. J.-C. Cette fondation ayant eu lieu l'année même de la reconquête du royaume, les dates de son règne sont une courte période en 39 av. J.-C. puis de 24 à 12. Dès la fondation de l'Abhayagirivihāra, un moine, Mahātissa, réprouvé par ses confrères du Mahāvihāra et appuyé par des moines de l'école des Vajjiputtaka venus du Pallarārāma dans l'Inde du Sud, aurait pris le nom de Dhammaruci et professé des opinions hétérodoxes sur des points de discipline. Ses disciples et continuateurs ont été nommés Dhammaruciya. Selon toute probabilité, c'est en raison de ces dissensions qu'un concile aurait été alors tenu pour mettre par écrit les trois Piṭaka et leur exégèse (*aṭṭhakathā*, § 1986) jusqu'alors transmis oralement. Mais à ce moment ou plus tard les Dhammaruciya, dont le centre est resté à l'Abhayagirivihāra, ont contesté l'adoption du *Parivāra* dans la section Vinaya du canon (§ 1950).

Les Dhammaruciya, soutenus vers 300 par un religieux du pays tamoul, Saṅghamitta, favorablement accueilli à Ceylan par le roi Meghavaṇṇābhaya, ont été encore plus actifs sous un de ses fils, Mahāsena, et ont obtenu la destruction du Mahāvihāra, qui fut ensuite rétabli. Ils ont duré au moins jusqu'au XIIe siècle, au temps de l'unification des sectes de Ceylan par le roi Parakkamabāhu Ier. Vers 900, un général du roi Kassapa IV leur a fait construire le Dhammārāma.

Des Dhammaruciya un rameau s'est détaché 341 ans après l'introduction du bouddhisme à Ceylan, donc en 100 ap. J.-C. ou, selon une autre tradition, 795 ans après le nirvāṇa, sous Meghavaṇṇābhaya. Cette tradition peut viser en réalité un regain d'activité de ce rameau.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Quoi qu'il en soit le rameau en question est celui des Sāgaliya, formé d'abord au Dakkhiṇavihāra d'Anurādhapura, puis établi par le roi Mahāsena au Jetavanavihāra fondé pour lui. Il rejetait non seulement le *Parivāra*, mais encore le *Suttavibhaṅga*. Il s'est maintenu, comme le groupe principal des Dhammaruciya, jusqu'au XIIe siècle.

Nos sources singhalaises, qui représentent la tradition du Mahāvihāra, opposée aux moines de l'Abhayagirivihāra et du Jetavanavihāra, confondent parfois leurs opinions avec le Vetullavāda, hérésie apparue sous Sirināga Ier et ses successeurs au IIIe siècle de notre ère et soutenant notamment que le Buddha n'avait pu réellement vivre humainement dans le monde. En cette hérésie on reconnaît volontiers le Mahāyāna, où se trouve, en effet, la doctrine que le Buddha n'a paru dans le monde qu'avec un corps fantasmagorique. Le Vetullavāda aurait été aussitôt combattu mais n'a certainement pas été supprimé radicalement tout de suite. Le pèlerin chinois Hiuan-tsang, au VIIe siècle, a considéré les moines de l'Abhayagirivihāra, c'est-à-dire les Dhammaruciya comme mahāyānistes, ce qui doit être vrai dans la mesure où ils suivaient le Vetullavāda et où celui-ci était mahāyānique.

L'unification de la religion à Ceylan, au XIIe siècle, sous Parakkamabāhu Ier a supprimé les divergences par rapport à la tradition du Mahāvihāra renforcée depuis longtemps par l'autorité des commentaires de Buddhaghosa, hôte du Mahāvihāra (§ 1989). Elle a été facilitée par la destruction du bouddhisme dans l'Inde, et par conséquent la suppression des influences variées venues du continent.

La célèbre relique de la dent du Buddha à Ceylan a été apportée sous Siri Meghavaṇṇa, contemporain de Samudragupta (§ 469).

§ 2224. **Le bouddhisme après les Maurya.** La dynastie Śuṅga, fondée par Puṣyamitra en 176 av. J.-C. (§ 410), a marqué dans le domaine religieux officiel une renaissance du brahmanisme avec défaveur à l'égard du bouddhisme, allant parfois jusqu'à la persécution. Mais cela n'a pas empêché le bouddhisme de se développer, tout spécialement dans le Centre et l'Ouest, où les grands stūpa de Bhārhut et Sāncī attestent son succès et le zèle des pieux donateurs, ni de fleurir activement jusque dans le Nord-Ouest et au-delà, où Aśoka l'avait envoyé prêcher. Les invasions grecques ne semblent pas l'avoir troublé. Il a composé à l'usage des Grecs ou des Eurasiens des livres de propagande dialogués, comme le *Milindapañha* (§ 1983), preuve que les conversions, ou au moins l'attention bienveillante des Occidentaux, n'étaient pas d'avance exclues. La présence de bouddhistes en Bactriane, qui peut remonter aux envoyés d'Aśoka, est bien attestée au Ier siècle av. J.-C. par Alexandre Polyhistor (80-60 av. J.-C., à moins que le texte qui lui est attribué ne remonte qu'à Philon, né en 25 av. J.-C.), qui mentionne chez les Bactriens des *Samanaioi*, c'est-à-dire des *Samaṇa*. Ce dernier terme s'applique, il est vrai, plus généralement aux hommes consacrés à n'importe quelle religion par leur propre détermination et non par la naissance comme c'est le cas des brâhmanes, mais, ici, il désigne le plus vraisemblablement des bouddhistes, ceux des samanes, dont les sources indiennes font précisément des missionnaires à l'étranger.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les chroniques singhalaises ne traitant plus, en général, des événements intéressant le bouddhisme dans l'Inde après son introduction à Ceylan, nous avons peu d'informations sur eux. C'est l'archéologie qui nous renseigne le mieux sur la répartition des centres religieux bouddhiques après la période des Maurya. Nous apprenons ainsi par l'étude du stūpa d'Amarāvatī, dont certains éléments remontent à la période des Śuṅga (§ 1932), que la région de la Basse Kṛṣṇā, en pays Andhra, était dès lors le siège d'une importante communauté bouddhique qui s'y est perpétuée plusieurs siècles en continuant à Amarāvatī même et dans toute la région ses constructions pieuses. Un groupe de sectes dont les opinions sont combattues dans le *Kathāvatthu* et qui sont désignées sous l'appellation générique d'Andhaka «gens du pays Andhra», par Buddhaghoṣa, devait être prépondérant en ce pays. Il était formé des sectes des Pubbaseliya, Aparaseliya, Rājagirika et Siddhatthika qui sont des branches des mahāsāṅghika (§ 2320) et dont les noms se retrouvent dans les inscriptions d'Amarāvatī et Nāgārjunikoṇḍa. Mais ces sectes n'étaient pas seules au pays Andhra, car il est fait allusion dans les inscriptions à d'autres rameaux des Mahāsāṅghika, et à une secte détachée, comme celle des Mahāsāṅghika, de celle des Thera, mais en en restant plus proche : les Mahīśāsaka. Ceux-ci étaient d'ailleurs installés aussi plus au Sud-Ouest, car une inscription de Nāgārjunikoṇḍa les concernant émane de la reine de Vanavāsi au Nord du Kannara. La plupart des autres grandes sectes et même nombre de petites paraissent avoir été déjà formées : d'une part, les Sarvāstivādin et les Dharmaguptaka, issus des Mahīśāsaka; d'autre part, les Dharmottarika, les Bhadrayānika, les Ṣaṇṇagarika issus des Sāṃmitīya ou Vātsīputrīya. Les Theravādin occupaient non seulement Ceylan mais encore le Centre et l'Ouest de l'Inde.

§ 2225. **Le bouddhisme des Indo-Grecs à Kaniṣka.** Les indications positives que nous possédons sur le développement du bouddhisme dans l'Inde autour de l'ère chrétienne et avant l'installation des Kuṣāṇa sont tout à fait insuffisantes pour qu'il soit possible d'en tirer une histoire suivie. Cependant cette période est d'une importance considérable. Non seulement les sectes se sont de plus en plus différenciées et développées, mais encore c'est à cette époque qu'ont eu lieu la préparation et les débuts de l'expansion bouddhique à l'étranger.

Le contact avec l'étranger, commencé par l'action d'Aśoka, a été renforcé par les invasions grecques dans l'Inde. L'influence du bouddhisme sur les dynastes indo-grecs est attestée par les monnayages d'Agathoklès et de Ménandre, qui portent des symboles bouddhiques (S. Lévi), monnayages à la vérité fort éclectiques dans les représentations religieuses qu'ils portent. Elle est attestée surtout par le *Milindapañha,* qui apparaît comme une sorte de manuel pour la propagande auprès des étrangers (§ 1983) et par la conversion, ou l'adhésion spirituelle tout au moins, de Ménandre au bouddhisme (Foucher). Plus tard, les invasions Saka ont ouvert à l'expansion bouddhique un autre champ qui commandait la route de la Haute-Asie et de l'Extrême-Orient et c'est au début de l'ère chrétienne que le bouddhisme a commencé à s'introduire en Chine.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Si le bouddhisme amorçait ainsi son expansion, ce n'était pas seulement en raison des facilités que lui donnait l'état politique de l'Inde où se répandaient des éléments étrangers, c'est aussi que le bouddhisme était en pleine effervescence de discussions doctrinales et d'élaboration scripturaire. Les sectes foisonnaient, séparées non seulement dans des questions de discipline, mais encore sur des points de croyance. Elles élaboraient leurs Écritures. Le Mahāyāna, préparé de longue date par les Mahāsāṅghika, commençait à former les siennes et à prendre conscience de lui-même, car au temps de Kaniṣka, il apparaîtra constitué et pourvu au moins du noyau essentiel des grands textes de *Prajñāpāramitā*.

§ 2226. **Le bouddhisme sous Kaniṣka. Concile du Kaśmīr.** L'empire des Indo-Scythes, à cheval sur l'Inde et la Haute-Asie, a permis d'intenses échanges entre ces contrées et considérablement favorisé la propagation du bouddhisme, surtout sous la domination de Kaniṣka, qu'on a appelé le Clovis du bouddhisme et dont la tradition bouddhique du Nord-Ouest fait un autre Aśoka, par la dévotion et par l'action (§ 443-444).

Les traditions sur le bouddhisme de Kaniṣka ont leur point de départ au Kaśmīr. C'est là que Hiuan-tsang, qui les a résumées, les avait recueillies. En un temps qu'il place d'ailleurs beaucoup trop tôt, 400 ans après la mort du Buddha, Kaniṣka serait devenu roi du Gandhāra et aurait reçu l'hommage des peuples étrangers. Il étudiait les livres bouddhiques et consultait les moines, mais se trouvait en proie au doute en raison de la divergence des opinions qui lui étaient présentées, divergence que, de son côté, déplorait le moine Pārśva. Il aurait alors résolu de faire mettre au clair les explications de chaque école sur le *Tripiṭaka* et convoqué pour cela les bouddhistes. Une foule trop considérable s'étant rendue à son appel, il aurait réduit le nombre des participants à la réunion en éliminant successivement par décrets les laïcs, les moines encore en cours d'instruction, ceux qui n'avaient pas manifesté leur savoir et leurs supersavoirs (*abhijñā*), pour ne garder enfin que les connaisseurs du *Tripiṭaka* possédant en outre une culture profane complète. Ils étaient au nombre de 499. Il aurait désiré les réunir en concile à Rājagṛha, au lieu du premier concile. Il en aurait été dissuadé par Pārśva craignant la multitude des hérétiques et la confusion des discussions. Le concile se serait donc tenu au Kaśmīr. Sous la présidence de Vasumitra on aurait composé des exposés (*upadeśa*) en cent mille *śloka* de chacun des *Piṭaka*. Le récit tend à faire, comme l'aurait voulu Kaniṣka, du concile du Kaśmīr une réplique pour la littérature d'exégèse de ce qu'avait été le concile de Rājagṛha pour le canon. Mais ce récit contient des détails qui font craindre une assimilation arbitraire, par la tradition kaśmīrienne telle que Hiuan-tsang l'a recueillie, des circonstances du concile local à celles du concile modèle. En effet, Vasumitra est traité avant le concile de la même manière qu'Ānanda l'avait été à Rājagṛha, car on tente de l'expulser comme pas suffisamment saint, ainsi que l'avait été tout d'abord Ananda. Par ailleurs, d'autres récits du concile ne concordent pas avec celui de Hiuan-tsang.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

§ 2227. Paramârtha, qui a traduit et commenté en chinois le Traité sur les sectes de Vasumitra, a par ailleurs traité du concile sans mentionner Kaniṣka. Il indique que Kātyāyanīputra, auteur du *Jñānaprasthāna*, un *Abhidharma* (§ 2132), a réuni 500 moines du Hīnayāna et 500 du Mahāyāna, demandé le concours d'Aśvaghoṣa, appelé d'Ayodhyâ, et fait rédiger une *Vibhāṣā* commentant son *Jñānaprasthāna*, ainsi que la *Mahāvibhāṣā*. Celle-ci, attribuée à Vasumitra assisté de 499 *arhant*, est le texte perdu en sanskrit qu'on nomme d'ordinaire *Vibhāṣā* et qui est l'autorité principale des Sarvāstivādin du Kaśmīr distingués, du fait qu'ils reconnaissent cette autorité, comme Vaibhāṣika. Le caractère à l'origine très proprement kaśmīrien du texte et de l'école, et par conséquent du concile, est souligné par le fait que Paramārtha indique encore qu'une inscription fut gravée à la fin du travail pour interdire la publication de ces ouvrages hors du Kaśmīr. Cette indication rejoint celle de Hiuan-tsang selon laquelle Pārśva aurait insisté pour que le concile ait lieu au Kaśmīr. Le groupe dominant dans ce concile, que les sources tibétaines placent à Jālandhara, au Kaśmīr, semble donc avoir été très particulariste. En tout cas, le concile (ou les réunions de docteurs qui ont ensuite été considérées comme un concile) paraît essentiellement avoir été l'œuvre des Sarvāstivādin-Vaibhāṣika et non une session œcuménique groupant les docteurs des diverses écoles anciennes et les mahāyānistes. Ces derniers n'ont guère pu y figurer que comme opposants. On peut se demander si la légende de la tentative d'exclusion de Vasumitra, quoique apparemment imitée de la tradition relative à l'exclusion d'Ānanda, ne répond pas à un souvenir de contestations soulevées par des tenants plus rigoureux que ne l'était Vasumitra (considéré par les sources tibétaines comme président des mahāyānistes) de la suprématie de l'*arhant*. En effet, le reproche adressé à Vasumitra se ramène à celui de n'être pas *arhant*, ce qui est aussi le reproche fait à Ānanda, mais Vasumitra aurait, à l'inverse d'Ānanda, répondu à la fois en montrant qu'il pouvait le devenir aussitôt et que l'état d'*arhant* n'avait pas la valeur suprême que les critiques lui attribuaient. De toute façon, Vasumitra, auteur de la Vibhāṣā, n'a pas été un mahāyāniste, sa présidence des mahāyānistes et l'œcuménisme du concile paraissent des traits de légende secondaires. Selon Hiuan-tsang, après le concile, Kaniṣka aurait fait construire un stūpa pour y enfouir, gravés sur cuivre, les textes qui venaient d'être élaborés.

Quelle qu'ait pu être la part réelle prise par Kaniṣka au concile (la *Vibhāṣā*, en fait, apparaît postérieure à lui, § 2227), son époque a été celle d'une active rivalité entre écoles bouddhiques, rivalité qui a été un grand stimulant pour la production littéraire de ces écoles, d'où sans doute, l'effort de fixation de la doctrine par les Sarvāstivādin du Kaśmīr, d'où aussi le grand nombre des personnages illustres que la tradition permet de rapporter à son temps et au premier rang desquels sont les quatre «Soleils», Nāgārjuna, Āryadeva, Aśvaghoṣa et Kumāralāta (§ 2020), sans du reste que ces auteurs aient tous dépendu de son empire où le bouddhisme n'était pas confiné.

§ 2228. **Le bouddhisme de Kaniṣka à Harṣa.** Sous les succes-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

seurs de Kaniṣka, le bouddhisme a continué son activité et encore accru son expansion. Sous Kaniṣka II, très probablement, se place une nouvelle gloire de la littérature bouddhique, Mātṛceṭa, que respectait le roi (§ 1999). Mais la chute des Kuṣāṇa ultérieurs, vers 450, sous les coups des Kidârites (§ 446) a été suivie de graves persécutions du bouddhisme par les envahisseurs (Hiuan-tsang). Il est certain que le bouddhisme en a souffert gravement, mais localement, et que l'ensemble de l'activité bouddhiste n'en a nullement été affectée. A travers toute la péninsule et à Ceylan, il fleurissait indépendamment depuis longtemps dans des conditions assez bien précisées pour Ceylan, grâce aux chroniques (§ 469), plus obscures ailleurs où son histoire se réduit souvent pour nous à ce que nous pouvons savoir des auteurs qui l'ont illustré (cf. *Sources* et *Doctrines*). Il est certain aussi que les persécutions n'ont été que temporaires là où elles ont eu lieu, car la propagation du bouddhisme vers l'Asie Centrale et la Chine, à travers même les contrées soumises à des dynasties qui ont compté des persécuteurs, ne paraît pas avoir été gravement interrompue.

Dans l'empire des Andhrabhṛtya, où s'était déroulée une grande partie de la carrière de Nāgārjuna (§ 2020), les vestiges archéologiques de l'époque des Andhrabhṛtya et de la période consécutive, à Amarāvatī et Nāgārjunikoṇḍa (§ 1932), attestent encore la vitalité du bouddhisme. A l'extrême Sud, dans le royaume tamoul des Cola, l'existence de monastères bouddhiques nous est prouvée pour les IVe et Ve siècles par ce que la tradition singhalaise nous apprend de deux commentateurs éminents du canon pāli, Buddhadatta et Dhammapāla (§ 1988 et 1992). A travers toute l'étendue de l'Inde bouddhique, y compris Ceylan, les échanges, selon un usage ancien déjà attesté dans le *Vinaya* des Mulasarvāstivādin, étaient continuels et importants, c'est ainsi que nombre d'auteurs du Sud ont travaillé dans le Nord et que Buddhaghosa, un magadhien, a été le plus grand commentateur du canon pāli de Ceylan (§ 1989-1991).

Dans l'empire des Gupta le bouddhisme a été florissant. La présence des principaux lieux saints dans cet empire y attirait les pèlerins de toutes parts, aussi bien de Chine que de Ceylan (§ 300). La protection et même la faveur royales ont été assurées souvent au bouddhisme. C'est à Kumāragupta Ier, dans la première moitié du Ve siècle, qu'on attribue la fondation du monastère de Nālandā (§ 475), où s'est développé brillamment un centre intellectuel bouddhique, peut-être déjà existant sur place, et qu'on considère habituellement comme une université. Dans les royaumes qui ont suivi l'empire des Gupta, le bouddhisme a été en général pareillement protégé ou favorisé. Dans le royaume de Valabhī, par exemple, non seulement des donations ont été volontiers faites aux bouddhistes même par des rois śivaïtes (§ 487), mais encore des couvents importants y ont été établis. L'un d'eux a été habité par le grand docteur Sthiramati (§ 2022).

Cependant, dans les régions du Nord-Ouest, les persécutions des Huns ont été parfois désastreuses pour les communautés bouddhiques (§ 484). De plus, des transformations doctrinales du bouddhisme ont diminué l'importance des organisations bouddhiques communautaires et abouti à un commencement de déclin de la religion.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

§ 2229. **Transformations du bouddhisme.** L'organisation des communautés monastiques appartient essentiellement aux sectes du bouddhisme ancien, d'abord parce qu'elle remonte à une institution primitive du bouddhisme, ensuite parce qu'elle n'est pas restée un trait de structure aussi fondamental dans le Mahāyāna et surtout dans les milieux tantriques que dans les écoles anciennes. Les innovations du Mahāyāna n'ont pas porté sur la discipline, les mahāyānistes ont adopté couramment celle des écoles anciennes, mais elles ont promis le salut même en dehors des règles ordinaires de la discipline; la vie mendiante et communautaire n'était plus l'unique et parfait modèle. Elle devenait surtout moins importante dans les milieux se tournant vers les pratiques dévotes et rituelles, l'utilisation des formules symboliques et magiques, le développement des expériences de yoga des anciennes écoles, milieux qui préparaient le tantrisme et dont l'activité a commencé dans les premiers siècles, avec l'apparition des *sūtra* mahāyāniques à *dhāraṇī*. Ces milieux s'écartaient de l'esprit disciplinaire de la Communauté, pour se rapprocher de celui des groupes brahmaniques formés autour d'un guru, initiateur et directeur. Le bouddhiste de l'esprit nouveau ne se contentait plus de prendre refuge en le Buddha, la Loi et la Communauté, il avait recours à la science de son *ācārya* pour forcer plus promptement le salut ou pour acquérir une puissance qu'en une communauté à l'ancienne il n'aurait pas recherchée. Du moins, l'examen des constatations faites par Hiuan-tsang au temps de Harṣa, dans la première moitié du VIIe siècle va-t-il nous révéler un abandon fréquent des monastères qui coïncide précisément avec cette transformation d'attitude chez les bouddhistes.

§ 2230. **Le bouddhisme au temps de Harṣa.** Les Mémoires de Hiuan-tsang parcourant l'Inde entière à l'époque de Harṣa et notant, royaume par royaume, l'état de la religion, permettent de se faire une idée exacte du bouddhisme de ce temps. Or, on est frappé de constater la fréquence du délaissement et de la dégradation des monastères à une époque dont on connaît l'activité littéraire bouddhique et en des pays où les guerres, les mouvements politiques et les conditions économiques n'expliqueraient pas toujours le déclin des communautés bouddhiques. Dans les régions du Nord-Ouest, l'occupation, plus d'un siècle auparavant, par les Huns, explique assurément en grande partie que les *stūpa* soient ruinés et que les couvents, très nombreux (1000 au Gandhâra, 1400 dans l'Udyāna), soient délabrés et déserts. Cependant, dans l'Udyāna en particulier, le bouddhisme est loin d'être détruit. Bien que le nombre des moines, autrefois de 18.000, soit fort diminué, cinq écoles anciennes sont encore représentées, enseignant le Vinaya, c'est-à-dire s'attachant avant tout à la règle de vie de la Communauté (Dharmaguptaka, Mahīśāsaka, Kāśyapīya, Sarvāstivādin et Mahāsāṅghika). Elles ne forment, toutefois, qu'une minorité dans l'ensemble, la plupart des bouddhistes étant mahāyānistes, et ceux-là sont livrés à la science des formules et des *samādhi*. D'ailleurs Hiuan-tsang indique à propos de l'ensemble des habitants, bouddhistes ou non, qu'ils font de la science des formules un art et une profession. Il est donc probable qu'une partie de ceux qui, en un autre temps,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

se seraient voués à la vie mendiante et monastique s'était portée dans une autre voie, laquelle, sans exclure l'organisation communautaire ancienne, la rendait moins nécessaire et ne devait pas tarder à faire de l'Udyāna (ou Uḍḍiyāna, ou Oḍḍiyāna, parfois Oḍriyāna, tib. U-rgyan ou Or-gyan) un foyer de tantrisme particulièrement actif.

§ **2231.** L'abandon des couvents apparaît encore, même dans des centres bouddhiques aussi anciens que ceux de Kauśāmbī (10 couvents en ruines, 300 religieux hīnayānistes), Śrāvastī (plusieurs centaines de couvents délabrés, petit nombre de religieux sāṃmitīya) Vaiśālī, (plusieurs centaines de couvents en ruines, 3 à 5 subsistant), Campā (plusieurs dizaines de couvents, la plupart ruinés, 200 religieux hīnayānistes). A Ujjayinī, sur plusieurs dizaines de couvents, 3 ou 4 sont bien conservés. Il est donc très net qu'une décadence du bouddhisme existe, mais il n'en est pas de même partout. Nombreux sont encore les pays où les couvents sont assez prospères. Dans toutes les régions, mais non dans tous les royaumes, Hīnayāna et Mahāyāna sont représentés à la fois. L'école la plus fréquemment mentionnée est celle des Sāṃmitīya. Le nombre des moines par rapport à celui des couvents varie considérablement selon les lieux : pour 100 couvents au Kośala il y a un peu moins de 1.000 religieux sthavira, pour le même nombre à Kāñjīpuram 10.000 mahāyānistes.

Harṣa lui-même, quoique śivaïte (§ 493) révérait le bouddhisme; il a fait un accueil très favorable à Hiuan-tsang et il est l'auteur de compositions littéraires bouddhiques (§ 2000). Par contre son contemporain et ennemi Śaśāṅka du Bengale a persécuté le bouddhisme (§ 488).

§ **2232. Développement du tantrisme.** Tāranātha distingue deux périodes dans le développement du tantrisme. Dans l'une, durant deux siècles à partir d'Asaṅga, c'est-à-dire vraisemblablement d'environ 350 à 550, le ritualisme aurait dominé tandis que les techniques de yoga auraient été cultivées d'une manière croissante mais moins apparente, pour n'être popularisées que plus tard. Il est difficile de faire remonter les *Tantra,* en tant que livres tels que nous les possédons, aussi haut qu'Asaṅga, mais il est parfaitement plausible que les pratiques qui devaient caractériser un peu plus tard les *Tantra* aient existé de son temps, Il se trouve précisément qu'il fait allusion dans son *Mahāyānasūtrālaṃkāra* à un des secrets publiés par le tantrisme ultérieur (S. Lévi, contesté Winternitz), la «conversion de l'union sexuelle» (*maithunasya parāvṛtti*), qui est une sublimation de la sexualité (Bagchi).

A la période de développement un peu latent du yoga tantrique qu'indique Tāranātha appartient, entre autres, un personnage assez énigmatique, Lūyipa ou Lūipa, que la tradition tibétaine place en tête des *Siddha* «Parfaits» de lignée longue et célèbre (§ 2030). Au VIIe siècle Hiuan-tsang a trouvé tout l'Uḍḍiyāna gagné à des pratiques d'ordre tantrique qui n'ont cessé par la suite de s'y développer et ont passé au Tibet au VIIIe siècle avec Padmasambhava. Par ailleurs, dès cette époque semblent être apparus Matsyendranātha et Gorakṣanātha (§ 1287), apôtres du tantrisme śivaïte qui a profondément communiqué avec les groupes tantriques bouddhiques. Il serait même possible que Gorak-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

ṣanātha ait été le maître de Padmasambhava (Grunwedel, Shahidullah), s'il fallait l'identifier avec Anaṅgavajra, maître de Padmavajra Saroruha, lequel est peut-être Padmasambhava. Ce dernier appartient au Nord-Ouest de l'Inde, tandis que Matsyendranātha et Gorakṣanātha appartiennent à l'Est où ils sont restés en honneur, particulièrement au Nepāl. Mais les échanges ont été fréquents entre les milieux tantriques à travers toute l'Inde. Le tantrisme boudhique s'est développé spécialement non seulement en Uḍḍiyāna, mais encore au Bihār, en Oṛīsā (Oḍiviśa, Oḍra), au Bengale, au Nepāl et dans les régions avoisinantes ainsi qu'à travers toute l'Inde et à Ceylan. Au Bihār, a été fondé par le roi Dharmapāla, vers 800, le monastère de Vikramaśīla (probablement actuel Keur, près d'Islampur et de Nālandā, A. Banerji Sastri), sorte d'université tantrique aux sanctuaires et collèges multiples, qui a exercé une grande influence. Elle a été l'émule de celle de Nālandā devenue progressivement tantrique et où au début du VIIIe siècle avaient brillé deux des principaux introducteurs des Tantra en Chine, Vajrabodhi et Amoghavajra (§ 2092-2095). Mais l'université de Nālandā a décliné pendant que celle de Vikramaśīla prenait son essor, fournissait des maîtres de *Tantra* au Tibet, comme Atīśa, encore appelé Dīpaṃkara Śrījñāna (première moitié du XIe siècle), et durait jusqu'aux premières années du XIIIe siècle (§ 2233).

§ 2233. **Déclin et disparition du bouddhisme.** Le déclin du bouddhisme a été dans une grande mesure dû à sa transformation qui, au VIIe siècle, avait déjà fait délaisser bien des monastères et tourné vers d'autres fins que le maintien de la loi du Buddha et l'entretien de sa Communauté, à la fois la vocation des religieux et la sollicitude des laïcs. Les adeptes du Mahāyāna, les initiés des écoles tantriques surtout, n'appartenaient plus vraiment au *bhikkhusaṅgha*, à la Communauté des moines mendiants, institution du Buddha. Le Buddha lui-même n'était plus, pour les philosophes, qu'un phantasme (*nirmāṇakāya*), manifestation illusoire et passagère de l'Être absolu, pareille aux *avatāra* du brahmanisme ambiant. Les Bodhisattva se confondaient avec des formes des dieux brahmaniques. Leurs fidèles rejoignaient par l'esprit, et aussi par l'activité, avant de le faire par la parole, le brahmanisme tardif au milieu duquel ils vivaient. Les invasions musulmanes d'une part, le développement du śivaïsme et du viṣṇuisme d'autre part, devaient achever de détruire dans l'Inde le bouddhisme.

Les invasions musulmanes ont été certainement un facteur déterminant de cette destruction en bien des régions. C'est un fait que partout où l'Islam s'est établi en maître, le bouddhisme a promptement disparu, tandis que là où l'Islam n'avait pas d'influence, il persistait souvent, bien que portant en lui les mêmes facteurs de décadence qu'ailleurs. Le tantrisme et le brahmanisme étaient fort développés à Ceylan et surtout en Indochine, autant qu'en Indonésie, or, le bouddhisme n'a disparu que dans l'Indonésie islamisée, tandis qu'il persistait à Ceylan et en Indochine, triomphant même, sous une forme fidèle à une école ancienne, à la fois du Mahāyāna et du brahmanisme comme du tantrisme. Il ne faudrait pas, cependant, méconnaître que dans l'Inde, et non à Ceylan et en Indochine, il a été soumis à l'assaut décisif d'un

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
brahmanisme revivifié, assaut sous lequel il a succombé, même en des régions que l'Islam n'avait pas atteint.

§ 2234. **L'action des écoles du Vedānta.** Il est remarquable, en effet, que le bouddhisme, longtemps florissant dans le Sud de l'Inde, et même dans l'Extrême-Sud, où les communautés du royaume des Cola ont fourni des docteurs à Ceylan (§ 1986, 1988, 1992), a disparu de ces régions sans l'intervention de l'Islam. Or, ces régions ont précisément été les foyers de la grande réaction vedāntique médiévale, contemporaine des invasions musulmanes. Les maîtres qui ont fait la fortune du Vedānta, à commencer par Śaṅkara, étaient des brahmanes des pays dravidiens, leur action s'est d'abord exercée sur place et ils étaient adversaires acharnés du bouddhisme. Śaṅkara a connu celui-ci et l'a combattu, voire persécuté (§ 1394), et ses successeurs n'ont pas cessé, dans leurs œuvres, d'en poursuivre les réfutations.

On doit admettre, il est vrai, que les rois tamouls qui ont envahi Ceylan à maintes reprises et y ont combattu le bouddhisme, l'ont aussi pour le moins contrecarré chez eux, bien avant l'époque de Śaṅkara (788-820). Cependant les persécutions par les rois tamouls du bouddhisme à Ceylan sont en grande partie antérieures aux époques où l'existence de communautés bouddhiques importantes est attestée dans leurs royaumes. Le pouvoir politique n'a donc pas constamment frappé le bouddhisme. Au VIIe siècle, au témoignage de Hiuan-tsang, Kāñjīpuram était encore un des centres bouddhiques les plus vivants de toute l'Inde (§ 2231). Les Musulmans n'ont paru là qu'au début du XIVe siècle, mais la région a été de celles où le Vedānta a été particulièrement actif. Une tradition, fort incertaine il est vrai, y fait mourir Śaṅkara (§ 1394) et c'est à Kāñjīpuram qu'a été élevé Rāmānuja (§ 1325). Il est certain que, contrairement à ce qui a été dit parfois, il n'y a pas eu d'extermination des bouddhistes à la suite des succès de Śaṅkara ; les inscriptions de donations à des monastères bouddhiques du Sud au XIe siècle en font foi (Kern), ainsi que nombre d'autres documents (§ 2236), mais il n'est pas douteux que l'essor du Vedānta a été, dans le Sud, indépendamment d'une action politique et surtout des invasions musulmanes, une cause essentielle de la disparition du bouddhisme.

§ 2235. **Action des invasions musulmanes.** Le bouddhisme eut à souffrir de l'expansion musulmane avant même que celle-ci eût atteint l'Inde, dès 644, par la prise de Balkh où Hiuan-tsang, quelques années plutôt, l'avait trouvé prospère. Mais c'est à partir de 712, date de la conquête du Sindh, que commencent les invasions musulmanes. Elles n'eurent d'abord pour le bouddhisme que des conséquences locales, s'étant trouvées très limitées. Ce n'est qu'autour de 1200 que lui fut porté un coup décisif, lors de la conquête du Magadha par Muḥammad ibn Bakhtiyar Khilji, général turc de Muḥammad de Ghor. Déjà, dans les invasions précédentes de l'Ouest, les destructions de couvents avaient dirigé vers l'Inde du centre et de l'Est des réfugiés bouddhistes, et, surtout, le Magadha était devenu sous la dynastie très favorable des Pāla, puis demeuré sous celle des Sena, le principal foyer du bouddhisme dans l'Inde. Un monastère (*vihāra*) pris par les envahisseurs pour une ville forte et une capitale a laissé le nom de Bihār au pays,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
d'ailleurs couvert de *vihāra*. Celui de Vikramaśīla fut détruit à cette époque. Nombre de religieux gagnèrent le Nepāl et les pays tibétains, d'autres le Sud ou l'étranger, Pegu, Campa, Cambodge, selon Tāranātha qui nomme l'ensemble des pays indochinois Koki et atteste leurs relations avec les Sena par les voyages d'un grand nombre de bouddhistes de chez eux. La destruction des monastères était un désastre définitif pour tout ce qui demeurait de la Communauté bouddhique. Tandis que la ruine d'un temple brahmanique n'entraîne pas la disparition de la religion, laquelle tient à la société même qui entretenait le temple, celle d'un monastère bouddhique détruit tout recours du religieux, lequel s'est déjà, par son entrée même en religion, mis en dehors de la société. Cependant, le désastre n'a pas été immédiatement total; de petits groupes communautaires ont persisté et des regains d'activité se sont produits. Par ailleurs, dans la mesure où le bouddhisme avait de lui-même laissé perdre à la Communauté son importance, la destruction des couvents ne lui a pas toujours été fatale.

§ 2236. **Dernières traces du bouddhisme dans l'Inde.** Un certain nombre d'inscriptions, surtout de donations, attestent en diverses régions la persistance du bouddhisme à des dates variées. Les invasions musulmanes n'ont ni atteint tous les royaumes ni toujours été destructrices. Le Kaśmīr est resté indépendant jusqu'en 1340 et le bouddhisme, souvent tantrique (bouddhistes mariés), y coexistait avec les cultes brahmaniques, protégé et doté par la plupart des souverains, en dépit de violences et d'exactions passagères de quelques autres (Kṣemagupta, 950-958; Harṣa, 1089-1101). Kalhaṇa (§ 212) atteste par son propre exemple, le respect chez les śivaïtes du Kaśmīr, au XIIe siècle, pour le bouddhisme traditionnellement établi dans le pays. Le *Nīlamatapurāṇa* (§ 233), purement brahmanique prescrit, la célébration de la fête de la naissance du Buddha (A. Stein).

D'un autre côté, les informations de Tāranātha révèlent qu'un roi du Bengale, gouvernant à la fois les Hindous et les Musulmans, Caṅgalarāja, avait fait relever des temples détruits. Le roi en question est à placer probablement dans une période d'éclipse du pouvoir musulman au Bengale après 1414, date de l'attaque et du meurtre du souverain musulman Shams-ad-Din par le zamindar Rāja Kāns (Gaṇeśa). Selon Târanâtha encore, des fondations bouddhiques ont été faites par le dernier souverain hindou de l'Oṛīsā, Mukundadeva, au XVIe siècle, et un regain de foi bouddhique avait lieu dans la région des Vindhya au temps même où il écrivait. Enfin, la préface chinoise d'une inscription d'un *stūpa* élevé en Corée à la mémoire d'un moine indien, Dhyânabhadra, et composée en 1378, révèle la persistance dans l'Inde, au début du XIVe siècle, d'un bouddhisme de forme mahāyānique et antitantrique. Les lieux indiens où cette inscription atteste la persistance du bouddhisme sont Kāñjīpuram, le royaume Cola, Jālandhara, Dvārasamudra, au Maisūr, capitale des Hoysala Ballala (qui fut détruite en 1326 par les Musulmans) et peut-être une partie de l'Est du Gujrāt (Waley, § 2100).

Il est donc clair que le bouddhisme n'a disparu que lentement de l'Inde. Il y a même persisté sous ses formes tantriques, associées aux formes tantriques et mystiques hindoues, et ses traces demeurent en

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
celles-ci de nos jours, surtout au Bengale. C'est sous la forme ancienne de la Communauté des moines, forme minée de longue date par l'évolution même des idées bouddhiques, et forme particulièrement vulnérable aux persécutions, qu'il a d'abord décliné. C'est dans sa philosophie, spécialement mahāyānique, qu'il a été combattu et éclipsé par le Vedānta, la Mīmāṃsā et l'ensemble des autres doctrines indiennes. Il a cependant laissé tard des traces de ses formes mahāyāniques. Il apparaît que si c'est sous la forme tantrique qu'il a le plus longtemps survécu, c'est moins parce que la foi bouddhique s'était tout entière concentrée dans le tantrisme, que du fait qu'en la forme tantrique il n'a pas été aussi fortement attaqué.

Aujourd'hui, il persiste à Ceylan, au Népâl et dans une grande partie de ses domaines d'extension ancienne (t. III), les pèlerinages de l'étranger aux lieux saints, à Gayâ notamment n'ayant jamais cessé. De plus, un mouvement récent de renaissance spirituelle du bouddhisme est actuellement en extension (Mahābodhi Society).

4. Les doctrines bouddhiques

§ 2237. **Le milieu préboudhique.** Le bouddhisme est né dans l'Est de l'Inde, en pays moins anciennement brahmanisé que l'Ouest et le Centre, mais tout de même complètement brahmanisé depuis longtemps à l'époque du Buddha, et relevant de la vieille dynastie solaire (§ 361, 366, 369). Il est possible toutefois que les survivances anâryennes aient été particulièrement actives en ce pays, surtout dans les régions périphériques comme celle habitée par le clan des Śākya. Aussi propose-t-on parfois de rapporter au substrat anâryen tout ce qui dans le bouddhisme ancien ne dérive pas du brahmanisme et même d'imputer à ce substrat la «laïcisation» (§ 589) des textes védiques tardifs comme les *Upaniṣad*. De toute façon, il apparaît que le milieu où est né le bouddhisme était un milieu où s'agitaient les spéculations les plus diverses, les unes fondées sur les idées védiques et brahmaniques; les autres non. Les grandes *Upaniṣad* en particulier s'étaient déjà fait l'écho de théories, comme celles du *karman* et du *saṃsāra*, largement développées dans le bouddhisme et dans le brahmanisme tardif et paraissant relever, ainsi que l'attitude de la non-violence, d'une tradition de civilisation indépendante du védisme strict (Foucher) quoique bien articulée avec celui-ci (§ 1142). Autrement dit les idées védiques jouent un rôle essentiel dans le milieu préboudhique, mais le branle donné par les *Upaniṣad* aux recherches spirituelles s'était communiqué à tous les esprits orthodoxes ou non et c'est dans une ambiance d'intense activité philosophique que le bouddhisme est né, délié comme maintes autres doctrines du souci de suivre strictement la tradition védique. A côté de brâhmanes, engagés dans la réalisation rituelle et spéculative des corrélations-clés que les *Upaniṣad*, après les *Brāhmaṇa*, ont pour principale fonction d'établir, d'autres brâhmanes ou des non-brâhmanes ont cherché par eux-mêmes le sens du monde, de la vie, du plaisir et de la peine. Ils ont été des *śramaṇa*, des «faiseurs d'efforts», et, selon leur mode de vie, des *parivrājaka* (p. *paribbājaka*, tib. *kun-tu rgyu*), des «itinérants», allant

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

seuls ou accompagnés de disciples. Ils vivaient d'aumônes données par ceux qui avaient confiance en eux (p. *saddhādeya*), en retour de quoi ils mettaient souvent des habiletés techniques au service des donateurs. Quelquefois sont mentionnés dans les livres pāli, à côté des *paribbājaka*, des *paṇḍaraṅga*, «aux membres pâles» (sk. *pāṇḍarabhikṣu*, tib. *spoṅ-ba dkar-po*), peut-être des ascètes frottant leur corps de cendres. Aux spéculations de tous ces religieux s'ajoutaient celles des savants astronomes scrutant l'univers, médecins étudiant l'organisme et le psychisme.

Beaucoup de sortes de ces religieux ne nous sont malheureusement connues que par les allusions faites par les bouddhistes et les jaina pour les condamner (surtout *Brahmajāla* et *Sāmaññaphalasutta* et *Sūyagaḍaṅga*). Certains sont désignés anonymement; seules leurs doctrines et leurs occupations nous sont indiquées. Pour d'autres, nous avons les noms des sectes en lesquelles ils se groupaient. D'autres encore, individuellement nommés, ont été les maîtres du bodhisattva ou entrent en scène dans les *sūtra* qui narrent leurs conférences avec le Buddha. Six d'entre eux sont plus spécialement des maîtres typiques de fausses doctrines et les rivaux permanents du Buddha.

§ 2238. Opinions anonymes. *Le Brahmajālasutta* en fait un catalogue qui n'en distingue pas moins de 62 formes, dont certaines ne sont d'ailleurs que des variantes logiquement possibles, mais peut-être plus théoriques que réelles. Les principales concordent cependant avec nombre de celles dont l'existence est attestée par les *Upaniṣad*. Certains spéculent sur les cycles passés de la durée, affirmant l'éternité du soi (*attā*, skr. *ātman*) et du monde, acquérant par une discipline psychique (qui est celle déjà du yoga avec *samādhi*, § 1446) des pouvoirs merveilleux comme le souvenir des existences antérieures. Certains affirment tantôt une éternité, tantôt une non-éternité, opposant, par exemple, Brahman éternel à ses créatures impermanentes. Certains identifient le soi avec le corps et le tiennent dès lors pour impermanent. Certains admettent l'infinitude, d'autres la finitude du monde, voire l'infinitude dans un sens et la finitude dans un autre. Des agnostiques esquivent toutes les questions. Certains jugent le soi et le monde produits sans cause. Un autre groupe spécule sur les cycles à venir, envisageant le devenir du soi après la dissolution du corps. Ce soi peut être conscient, ou même avec forme, ou sans forme ni absence de forme, donc étranger au domaine de la forme, fini ou infini, éprouvant des sentiments divers, totalement heureux ou totalement malheureux. Ou bien il est inconscient, ou ni conscient ni inconscient et on nie tout de lui. Il en est qui disent que le soi, participant aux quatre éléments qu'ils reconnaissent dans la matière, ou qu'ils envisagent à divers degrés de subtilité, se dissout avec le corps. Enfin, certains professent que l'extinction au sein des choses vues (*diṭṭhadhammanibbāna*), c'est-à-dire en ce monde, peut, pour l'être existant en soi, avoir lieu à divers degrés de méditation. Cette dernière opinion est surtout condamnable, du point de vue le plus orthodoxe, en ce qu'elle attribue à un «Soi» l'extinction en question, car une telle extinction est parfois admise (§ 2296). Dans l'ensemble des thèses mentionnées, il en est un certain nombre qui

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
appartiennent à diverses écoles bouddhiques ou que celles-ci ont plus tard reprises.

§ 2239. **Sectes diverses.** Les non-bouddhistes auprès desquels le bodhisattva a un moment cherché le salut et dont les doctrines ont entouré la naissance du bouddhisme et n'ont cessé ensuite de lui faire échec, sont appelés *anyatīrthika* (p. *aññatitthiya*) «ceux qui prennent un autre gué (que le bouddhisme pour franchir le torrent de la transmigration)», ou simplement *tīrthika* (tib. *mu-stegs-čan*), quelquefois *tārkika* «les raisonneurs» (p. *takkika*, tib. *rtog-ge-pa*). Les principales sectes de ce genre sont celles des Ājīvika ou Ājāvaka et des Nirgrantha (p. nigaṇṭha, tib. gčer-bu-pa = «nu»).

Les Ājīvika (étymologie obscure), qui ont fleuri concurremment avec le bouddhisme et connu la faveur d'Aśoka (§ 284, 402) et dont Gosāla, un des six rivaux du Buddha a été un des maîtres principaux (§ 2241) ont constitué une secte longtemps avant le bouddhisme, Gosāla ayant été précédé par au moins deux autres maîtres éminents, Nanda Vaccha et Kisa Saṅkissa, selon les textes pāli qui nomment un certain nombre d'autres maîtres de cette secte indépendamment de Gosāla. Ce sont des ascètes «sans vêtements», des *acelaka* (tib. *gos-med-pa*) et se rapprochant par leurs pratiques des Nirgrantha, mais s'en séparant par la doctrine. Ils étaient en effet fatalistes, étant des *akriyāvādin* «professant l'inefficacité de l'acte», c'est-à-dire niant la rétribution des actes. En partie séparés des Nirgrantha avec Gosāla, ils ont formés, par ceux qui étaient restés attachés aux Nirgrantha, le germe des Terāsiya et Digambara (§ 2439).

Les Nirgrantha, les «Sans-liens», eux aussi ascètes rigoureux, quoique non nécessairement nus (en dépit de la traduction tibétaine de leur nom) étaient, en effet, au contraire des Ājīvika, des *kriyāvādin* ou *karmavādin* «professant l'efficacité de l'acte», comme les bouddhistes. Ce sont les Jaina, ayant pour maître au temps du Buddha le Mahāvīra (§ 371, 2437).

A côté de ces deux grandes sectes s'en distinguaient d'autres sur lesquelles nous avons moins de renseignements, mais dont les noms seuls attestent l'intense recherche de pratiques et de vœux religieux qui caractérisent l'époque. C'est ainsi que nous sont connus au moins de nom plusieurs sortes de *daṇḍin* (proprement «à bâton», mais il pourrait s'agir dans certains cas de «châtiment», cf. le *tridaṇḍa* jaina), les *eka-*, *dvi-* et *tridaṇḍin* (tib. *dbyug-gu-gčig-pa*, *-gñis-pa*, *gsum-pa*), et de *vratin* «observants de vœux», tels que *māyūravratin* (tib. *rma-bya'i brtul-žugs-čan*) «au vœu du paon», faisant le vœu de se comporter en quelque manière comme le paon (peut-être s'agirait-il de pratiquer le *mayūrāsana*, la «posture du paon», s'il fallait reconnaître là déjà une pratique du hathayoga attestée ultérieurement) ou *govratin* (p. *govatika*, tib. *glaṅ brtul-žugs-čan*) «au vœu de la vache», ceux-ci définis par le *Mahābhārata* comme couchant n'importe où, se nourrissant et s'habillant de n'importe quoi. Certains ascètes sont encore caractérisés comme pratiquant le *keśolluñcana* (tib. *skra-'bal-ba*), l'«arrachement des cheveux», ce qui est particulièrement une pratique jaina.

§ 2240. **Les maîtres du bodhisattva.** Ārāḍa Kālāma (§ 2184)

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

enseignait, selon le *Majjhimanikāya*, l'*ākiñcaññāyatana*, le «domaine du néant», c'est-à-dire l'exercice psychique d'«égalisation» (*samāpatti*) ou d'«affranchissement» (*vimokṣa*) de ce nom (§ 2304, 2305). Il exposait, selon le *Lalitavistara*, une «loi», un «ordre de choses» (*dharma*) en vue du vœu de réalisation de cette «égalisation». Dans le *Buddhacarita* lui est prêtée une doctrine qu'on a souvent comparée au Sāṃkhya ou plutôt à un Sāṃkhya spécial manquant de certains traits caractéristiques du Sāṃkhya classique comme la théorie des *guṇa*. Rudraka (§ 2184) enseignait de même un exercice psychique, le *nevasaññānāsaññāyatana* «domaine où il n'y a ni prise de conscience ni absence de prise de conscience», d'un niveau supérieur au précédent dans les listes classiques (§ 2305 et 2262). Dans les deux enseignements étaient requis les cinq moyens de réalisation classiques dans le Yoga (§ 1453), en pāli : *saddhā, viriya, sati, samādhi* et *paññā*. Ces deux enseignements relèvent donc beaucoup plus sûrement du Yoga que du Sāṃkhya, et ce sont des doctrines psychologiques appliquées que le bodhisattva a étudiées sous ses deux maîtres. Ces doctrines, il les a jugées insuffisantes, mais ne les a pas répudiées. C'est à ses deux maîtres qu'il songe lorsqu'il se décide, devenu Buddha, à prêcher le *dharma* qu'il a découvert lui-même (§ 2191). Peu avant sa mort, c'est dans le domaine du recueillement qu'il prouve avoir dépassé Ārāḍa (§ 2208). Enfin, les pratiques psycho-physiologiques qu'il a apprises avec ses maîtres et dépassées sont devenues canoniques. L'influence attribuable à ces maîtres, et par conséquent au milieu où ils enseignaient tous deux dans le même sens, a donc été considérable sur la méthode du Buddha.

§ **2241. Les six maîtres rivaux.** Ces six maîtres forment un groupe, quelquefois mais rarement dissocié. Ce sont Kāśyapa Pūraṇa (p. Pūraṇa Kassapa, tib. 'Od-sruṅ rjogs-byed), Maskarin Gośāliputra (p. Makhali Gosāla, tib. Kun-tu rgyu-gnas lhas kyi bu), Ajita Keśakambala (ou -lin, p. Ajita Kesakambala, tib. Mi-'pham skra'i ka-ba-čan), Kakuda Kātyāyana (p. Pakudha Kaccāyana, tib. Ka-tya'i bu nog-pa-čan), le nirgrantha Jñātiputra (p. nīgaṇṭha Nātaputta, tib. gčer-bu-pa Gñen gyi bu) et Sañjayin Vairaḍī- ou Veraṭṭiputra (p. Sañjaya Velaṭṭhaputta, tib. Smra-'dod- ou Sgra-byed kyi bu mo'i yaṅ-dag rgyal-ba-čan). A tous, divers traits de fausseté et de méchanceté sont attribués sans s'embarrasser d'éventuelles impossibilités de dates. Le thème des six maîtres hérétiques, toujours les mêmes en tous les temps, est, au reste, transporté comme un cliché dans des textes où il n'a que faire, comme le *Milindapañha*. Le principal exposé de leurs doctrines est dans le *Sāmaññaphalasutta* (§ 1955).

Pūraṇa est dit par Buddhaghosa avoir fui un maître qui avait fait de lui son portier et avoir été arrêté et laissé nu dans la djangle par des voleurs de grand chemin. Il aurait alors pu gagner beaucoup d'ascendant dans un village en se faisant passer pour ascète. Sa doctrine enseigne l'absence de valeur de l'action, pour le bien comme pour le mal, valeur niée du moins par rapport au Soi qu'il considérait, d'après ce qu'indique le *Sūyagaḍaṅga*, comme étranger à l'action.

Gosāla, selon Buddhaghosa, jeune esclave fugitif dont le vêtement était resté aux mains de son maître le poursuivant, s'est, comme Pūraṇa,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
présenté en ascète là où il n'était pas connu. Mais, dans la tradition jaina, où il est appelé Gosāla Maṅkhaliputta, il est né près de Śrāvastī, a rencontré le Mahāvīra à Nālandā et a passé six ans avec lui, mais s'en est séparé par divergence de doctrine, prenant la tête d'une partie des Ājīvika (§ 2239). Son nom sanskrit Maskarin indique qu'on le classait parmi les ascètes porteurs d'une canne de bambou (*maskara*), faisant partie des *ekadaṇḍin* «porteurs d'un bâton». Sa doctrine était qu'il n'y avait pas de cause déterminante à la pureté et à l'impureté, rien de fait par le Soi, par un homme ou par un autre, pas de force ou d'énergie, tout étant fatalement disposé par le destin (*niyati*). Il avait élaboré une classification systématique des êtres et de leurs conditions, comprenant un grand nombre de catégories, notamment celle des six «sur-espèces» (*abhijāti*) symbolisées par des couleurs, de la noire, la plus défavorable, jusqu'à la blanche, la plus avantageuse, convenant à Gosāla lui-même et à ses devanciers. A l'intérieur de ces six catégories sont rangés par le destin les hommes ou même les êtres sortant des 1.406.000 naissances diverses. Après avoir transmigré durant 8.400.000 grandes périodes cosmiques, les êtres, évolués selon le destin, les rencontres (les *abhijāti*) et leur nature (*niyatisaṅgatibhāva-pariṇata*), seront conduits automatiquement à terminer leurs souffrances et c'est là la théorie de la purification par la transmigration (*saṃsārasuddhi*). La source la plus détaillée sur Gosāla est la *Bhagavatī* jaina.

§ 2242. Ajita, prétendu lui aussi avoir été un serviteur fugitif devenu religieux pour vivre, portait une «couverture en cheveux» (*keśakambala*). C'est un pur matérialiste qui refuse toute réalité au contenu des notions d'être ou de valeur : il n'y a rien qui soit donné, sacrifié, ou qui soit fruit des actes ou acte bon ou acte mauvais, ou ce monde ou l'autre, ou mère ou père; l'homme est fait des quatre grands éléments qui, lorsqu'il a fait son temps, retournent de son corps à leurs masses cosmiques respectives, ses facultés s'en allant dans l'espace, cinquième élément.

Kakuda avait une doctrine du même genre en tant qu'elle concevait tout comme fait d'assemblages de substances, pas toutes matérielles, il est vrai. Ces substances pour lui étaient au nombre de sept : les «corps» (*kāya*) de la terre, de l'eau, du feu, du vent, le plaisir, la peine et la vie. Ces substances étaient éternelles et immuables; une épée fendant un crâne ne faisait que les dissocier.

Jñātiputra, c'est-à-dire le Mahāvīra, n'est que médiocrement présenté par les sources bouddhiques. Celles-ci lui font reprocher par Ajātaśatru de ne parler que des quatre «défenses» (*saṃvara*) de sa règle, ayant pour but de se tenir à l'écart de toute action mauvaise et de rester maîtrisé et ferme. Les autres renseignements donnés sur lui ou sur ses doctrines sont peu importants à côté de ceux qui se trouvent dans la littérature de ses sectateurs, les Jaina.

Sañjayin est un sceptique qui élude toute question en refusant d'y répondre ni oui ni non, ni l'un et l'autre à la fois et avec lequel toute discussion est impossible. Cette attitude diffère donc totalement de celle du Sañjaya, du *Mūlasarvāstivādavinaya*, chercheur de l'*amṛta* et annonciateur du Buddha (§ 2195).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

§ 2243. **Croyances religieuses dans le milieu préboudhique.** Une bonne partie des croyances relatives aux dieux et autres êtres non humains dans le bouddhisme sont héritées du milieu où il s'est développé, visant à dépasser le plan des religions traditionnelles, mais ne les répudiant pas, et continuant à en recevoir l'influence, en même temps qu'il agissait aussi sur elles au long de son développement. On doit donc toujours faire le point des croyances religieuses bouddhiques par rapport aux brahmaniques ou autres des diverses époques. Les textes bouddhiques renseignent éventuellement sur les formes qu'ils ont rejetées, et permettent d'apprécier l'importance qu'elles avaient dans l'ambiance des mouvements bouddhiques qui s'y réfèrent. C'est ainsi que, malgré l'adoption habituelle de Brahman comme un dieu important et la multiplication même des Brahman dans la littérature bouddhique, certains textes canoniques anciens montrent qu'il a été adopté avec une grande diminution du prestige qu'il avait dans le brahmanisme environnant, lors de la formation de ces textes, et renseignent en même temps sur ce prestige. Mahābrahmā est assez nettement tourné en dérision dans le *Dīghanikāya* (§ 1955). Il apparaît là sous une forme très complètement personnifiée de dieu réputé supérieur à tout, omnipotent et omniscient, ce que le texte bouddhique conteste, attestant par là qu'il a été un temps ainsi considéré, bien que les renseignements conservés par ailleurs sur son culte personnel dans le brahmanisme classique soient loin de présenter ce culte comme très important (§ 1025-1026). L'importance garantie à Brahman par les sources bouddhiques est d'ailleurs confirmée par le rôle primordial qui lui est éventuellement attribué dans les traditions scientifiques et cosmologiques. Le *brahmaloka,* monde de Brahman, de la *Chāndogya-Upaniṣad* occupe bien le rang suprême qui paraît lui avoir été attribué par les brahmanistes visés dans les textes bouddhiques anciens. Le Sanatkumāra Skanda de la même *Upaniṣad* est le prototype de l'Avalokiteśvara et du Mañjuśrī Kumārabhūta bouddhiques (§ 2338, 2339).

A. *Les doctrines des écoles anciennes du bouddhisme* (« *Hīnayāna* »)

§ 2244. Un même groupe de croyances forme le fond des doctrines de tous les fidèles qui se réclament du Buddha ou des Buddha. Si on tient compte indifféremment de toutes les divisions d'écoles ou de sectes de tous les temps, écoles ou sectes dont certaines professent des idées fort aberrantes, ce fonds commun se réduit à peu de chose. Si, au contraire, on considère essentiellement les traditions les plus importantes et les plus anciennes, leur accord fondamental apparaît très large et si détaillé qu'il pourrait permettre de tenter une reconstitution théorique du bouddhisme primitif. Mais cette reconstitution resterait purement idéale. Elle se présenterait sous la forme d'un système de concordances entre sources. Alors, on n'atteindrait pas exactement le bouddhisme proprement primitif, la pensée même du Buddha, car on en aurait le tableau sous une forme systématique, forme que le Buddha n'a précisément jamais donné à son enseignement, toujours présenté en énoncés détachés. En outre, il se peut que toutes nos sources aient perdu

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

certains détails primitifs qui manqueraient toujours à la restitution. On n'atteindrait pas même le bouddhisme de la communauté primitive, car celle-ci n'a pas plus que le maître constitué sous une forme systématique un ensemble doctrinal. Elle s'est contentée de rassembler le plus fidèlement qu'il lui a paru possible, par collection de témoignages et par reconstitutions plausibles, les paroles du Buddha. Les divers groupes en lesquels elle s'est forcément scindée, ne fût-ce qu'en raison de la dispersion géographique de ses membres, se sont ensuite transmis traditionnellement la masse inorganique des données reçues, fidèlement puisqu'il y a concordance fondamentale entre les textes sur ces données, mais non sans flottement puisqu'il y a aussi des divergences notables.

§ 2245. La concordance ne nous autorise donc pas à rétablir un système qui, en fait, n'a jamais reçu forme, et c'est sans l'imputer au bouddhisme primitif que nous devons, pour la commodité de la description, adopter un plan d'exposition que ce bouddhisme n'a sûrement pas connu. Du moins, la matière qui remplira ce plan peut-elle représenter authentiquement les enseignements anciens quand elle est toujours fournie identique à elle-même par les sources diverses anciennes. En ce cas il est probable qu'elle remonte au premier fonds doctrinal commun, souvent même à la parole originale du Buddha. Cependant les canons des diverses écoles n'ont pas été tous rédigés en même temps et dans des milieux fermés. Des unifications secondaires ont pu avoir lieu entre les enseignements de ces écoles par emprunts des unes aux autres. La vie itinérante des moines favorisait les échanges, l'émulation et l'imitation entre groupes.

Il serait donc encore hasardeux de prétendre donner pour matière entièrement issue d'un fonds originel tout ce qui est commun aux sources les plus anciennes que nous connaissions. Au lieu de chercher une telle matière dans une moyenne arbitraire des concordances, mieux vaut prendre pour type de description la doctrine effectivement attestée de l'école la mieux connue, celle des Theravādin de tradition pāli, tout en signalant au fur et à mesure, par l'indication du vocabulaire technique afférent, l'existence de données concordantes dans les écoles apparentées de langue sanskrite (ou tibétaine), elles-mêmes étudiées à part dans leurs caractères spécifiques éventuels.

Les diverses écoles ainsi considérées sont celles du *Hīnayāna* «Petit Véhicule» ou, plus exactement, «Moyen inférieur de progression», dénomination qu'elles ne se sont pas donnée mais qu'elles ont reçu péjorativement des écoles réformées plus récentes, qui s'appelaient elles-mêmes celles du *Mahāyāna*, du «Grand Véhicule» ou «Grand moyen de progression».

§ 2246. **Les quatre Vérités. La douleur.** La doctrine du Buddha consiste, comme il l'a déclaré lui-même dans son premier sermon, en quatre «nobles vérités» (*ariyasacca*, skr. *āryasatya*, tib. *'phags-pa'i bden-pa*). La première est la constatation fondamentale de l'existence de la douleur (*dukkha*, skr. *duḥkha*, tib. *sdug-bsñal*). La douleur consiste dans la naissance, la maladie, la mort, la réunion avec ce que l'on n'aime pas, la séparation d'avec ce que l'on aime, la non-obtention de ce que l'on désire et dans ce qui se résume en les cinq «ensembles à

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

acquisition» (*upādānakkhandha*, skr. *upādānaskandha*, tib. *ñe-bar len-pa'i phuṅ-po*). Cette constatation n'est pas toute simple; par la dernière indication elle se complète d'une opinion théorique attachant le caractère douloureux à tout ce qui concerne l'être matériel et spirituel tel qu'on se le représente doctrinalement, à tous les ensembles de choses (§ 2249) auxquels il s'attache et qui l'entraînent aux naissances répétées.

Il y a là une vue pessimiste de l'état des choses dans le monde, sans toutefois que la douleur soit inhérente à la nature même de l'être, car les éléments constitutifs de l'être ne sont pas douleur en eux-mêmes mais seulement en tant que liés à l'emprise du désir. De plus, pour le bouddhiste, le pessimisme est vu de l'extérieur, il ne concerne que le non-bouddhiste, incapable de sortir de l'emprise de la douleur. Pour lui-même, il échappera à cette emprise par la possession des autres vérités et il n'y a que sujet de réjouissance pour soi et d'espérance pour les autres, car ceux-ci, finalement, pourront être sauvés. Mais ce pessimisme pour les autres, tant qu'ils ne sont pas dans la bonne voie, est complet; il n'est pas admis que dans la vie la somme des joies puisse balancer celle des peines, ni qu'un bonheur soit valable quand il n'est pas constant et sans fin. Même les bonheurs paradisiaques sont conçus comme de durée limitée et par là empoisonnés. La croyance à la nécessité des renaissance perpétuelles qui aboutissent à autant de morts fait regarder ces renaissances, quelles qu'elles soient, comme inéluctablement liées à la douleur.

§ 2247. **Les autres vérités.** La vérité sur l'origine (*samudaya*, tib. *kun 'byuṅ-ba*) de cette douleur est la deuxième des nobles vérités. Elle consiste dans la «soif» — nous dirions les «appétits» — (*taṇhā*, skr. *tṛṣṇā*, tib. *sred-pa*). Cette soif a trois formes : soif de «jouissance» (*kāma*, tib. *'dod-pa*), soif d'«existence» (*bhava*, tib. *'khor-ba* «rotation transmigratoire»), soif d'«inexistence» (*vibhava*, tib. *'khor-ba daṅ bral-ba* «séparation d'avec la rotation transmigratoire»). La première sorte s'explique d'elle-même : les désirs sont causes de douleur parce qu'ils ne peuvent être indéfiniment satisfaits et aussi parce qu'ils attachent aux existences douloureuses. La deuxième vise l'appétit direct de ces existences. La troisième est un appétit du néant qui, pour inverse qu'il soit dans son objet, n'en est pas moins un appétit et, comme tel, un acte qui porte fruit en existence; suicide entraîne renaissance.

La troisième vérité concerne l'arrêt (*nirodha*, tib. *'gog-pa*) de la douleur qui est l'arrêt de la soif génératrice de renaissances, associée au plaisir et à la passion, cherchant çà et là un super-plaisir.

La quatrième vérité porte sur le «chemin qui mène à l'arrêt de la douleur» (*dukkhanirodhagāminī paṭipadā*, skr. *duḥkhanirodhagāminī pratipad*, tib. *sdug-bsṅal 'gog-par 'gro-ba'i bden-pa*). Ce chemin est une «voie octuple» (*aṭṭhaṅgika magga*, skr. *aṣṭāṅgamārga*, tib. *lam yan-lag brgyad-pa*) :

1. Vision parfaite (*sammādiṭṭhi*, skr. *samyagdṛṣṭi*, tib. *yaṅ-dag-pa'i lta-ba*).
2. Représentation p. (*s. saṅkappa*, skr. *s. saṃkalpa*, tib. *y. rtogs-pa*).
3. Parole p. (*s. vācā*, skr. *s. vāc*, tib. *y. ṅag*).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

4. Activité p. (*s. kammanta*, skr. *s. karmānta*, tib. *y. las kyi mtha'*).
5. Moyen de subsistance p. (*s. ājīva*, tib. *y. 'cho-ba*).
6. Application p. (*s. vāyāma*, skr. *s. vyāyāma*, tib. *y. rcol-ba*).
7. Présence d'esprit p. (*s. sati*, skr. *s. smṛti*, tib. *y. dran-pa*).
8. Position du psychisme p. (*s. samādhi*, tib. *y. tiṅ-ṅe-'jin*).

§ 2248. **Les quatre vérités et l'ensemble de la doctrine.** La description des doctrines bouddhiques s'ordonne tout naturellement selon les quatre vérités. La représentation bouddhique de l'état des choses dans le monde est ce sur quoi se fonde la première vérité constatant la douleur. Cette représentation est une cosmologie en ce qui regarde la nature, une physiologie et une psychologie en ce qui regarde les êtres. La théorie du jeu des choses est ce qui conduit à la deuxième vérité, l'origine de la douleur. La définition des conditions de cessation de la douleur, découlant des notions sur son origine, constitue la troisième vérité, l'arrêt de la douleur. La technique, enfin, de réalisation de ces conditions montre la quatrième vérité, le chemin de l'arrêt de la douleur et comprend tout le processus du salut, depuis l'entrée dans le courant de la Loi bouddhique jusqu'à l'Extinction finale.

I. L'état des choses

§ 2249. **La loi et les choses.** La «Loi» bouddhique (*dhamma*, skr. *dharma*, tib. *čhos*) est l'ordre des choses, leur norme, nature ou condition. C'est aussi la doctrine, en tant que rendant compte de cet ordre des choses, l'expression de leur loi. Les choses elles-mêmes sont des *dhamma*, en tant que fixées selon cette loi (*dharma* dérive de *dhṛ*, «fixer», avec suffixe concrétisant).

Toutes choses sont «dépourvues d'être en soi» (*anatta*, skr. *anātmaka*, tib. *bdag-med-pa*), parce qu'elles sont «impermanentes» (*anicca*, skr. *anitya*, tib. *mi-rtags-pa*) en tant que «construites» ou «confectionnées» (*saṅkhata*, skr. *saṃskṛta*, tib. *'dus-byas*), tout composé étant sujet à décomposition. Seul, pour les Theravādin, le *nibbāna* échappe à cette loi, étant «non-confectionné» (*asaṅkhata*, *asaṃskṛta*, *'dus-ma-byas*). Pour d'autres écoles, d'autres choses partagent avec lui la même propriété (§ 2257).

Les choses confectionnées, qui forment le monde et les êtres, se classent, du point de vue subjectif, en cinq catégories, les «ensembles» ou «agrégats» (*khandha*, skr. *skandha*, tib. *phuṅ-po*), du sensible, des sensations, des perceptions, des constructions psychiques et des pensées. Dans ce classement, on a l'essentiel de l'inventaire des choses, l'aspect analytique de leur étude par le bouddhisme.

§ 2250. **L'ensemble des apparences. Rūpakkhandha.** L'ensemble des «apparences» c'est-à-dire du sensible (*rūpakkhandha*, *rūpaskandha*, *gzugs-kyi phuṅ-po*) comprend tout ce qui est matériel dans l'univers : tout d'abord les quatre éléments (*dhātu*, tib *khams*) terre (*paṭhavī*, *pṛthivī*, *sa*), eau (*āpo*, *ap*, *čhu*), feu (*tejo*, *tejas*, *me*), vent (*vāyo*, *vāyu*, *rluṅ*). Ensuite les organes des sens ou leurs pouvoirs ou facultés (*indriya*, *dbaṅ-po*), ceux de l'œil (*cakkhu*, *cakṣus*, *mig*), de l'oreille

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
(*sota, śrotra, rna-ba*), du nez (*ghāna, ghrāṇa, sna*), de la langue (*jivhā, jihvā, lče*) et du corps (*kāya, lus*) avec leurs objets : forme ou apparence (*rūpa, gzugs*), son (*sadda, śabda, sgra*), odeur (*gandha, dri*), saveur (*rasa, ro*), tangible (ne figurant pas toujours dans la liste, *phoṭṭhabba, spraṣṭavya, reg-bya*), c'est-à-dire l'ensemble des facultés sensorielles conçues comme matérielles et leurs domaines (*āyatana*, § 2256).

A ces éléments de l'«ensemble des formes» s'ajoutent dans les listes scolastiques des Abhidharma d'autres éléments, différents selon les écoles. Chez les Theravādin : les facultés féminine, masculine, vitale (*itthi-, purisa-, jīvita-indriya*), «ce qui a pour fondement le cœur» (*hadayavatthu*), c'est-à-dire l'esprit en tant que pouvoir de perception central localisé au cœur, les «notifications» ou manifestations extérieures par le corps ou la parole (*kāya-* et *vācī-viññatti*), des idéations ou volitions correspondant aux actes, l'élément espace (*ākāsadhātu*), les propriétés de la matière : légèreté (*lahutā*), mollesse (*mudutā*), malléabilité (*kammaññatā*), accumulation (*upacaya*), continuité (*santati*), vieillissement (*jaratā*) et impermanence (*aniccatā*), enfin la nourriture matérielle (*kabaliṅkara āhāra* «nourriture en boules»). Chez les Mūlasarvāstivādin s'ajoutent à la liste commune les propriétés de la matière autrement énumérées et les qualités et aspects des choses (couleurs diverses, long, court, etc.). Chez les Sarvāstivādin-Vaibhāṣika s'ajoute l'*avijñapti* (tib. *rnam-par rig-par byed-pa ma-yin-pa*), la «non-notification», c'est-à-dire ce qui «pour l'homme dont l'esprit est distrait, est conséquence (*anubandha*) bonne ou mauvaise, dépendant des grands éléments», autrement dit l'influence inconsciente d'un déroulement qui a lieu dans le monde matériel. Cette non-notification est, comme la notification, ou corporelle ou verbale, c'est l'acte ou la parole qui, sans qu'on y prête attention, portent fruit, donc constituent une chose influençante et par là, comme par leur nature d'acte ou de parole, touchent le monde du sensible. Par exemple, lorsqu'un meurtre qu'on a ordonné a lieu sans qu'on le sache, ou bien quand un vœu de ne pas tuer reste perpétuellement accompli même quand on n'y songe pas, il y a absence de notification mais affect inconscient réel. Les Sautrāntika rejettent la réalité de la *vijñapti* et de l'*avijñapti*.

§ 2251. Le corps, y compris les organes des sens, est formé des quatre éléments. L'espace, nommé à part et non compris dans la partie de la liste commune aux traditions diverses, apparaissant par conséquent comme surajouté à une théorie primitive qui ne l'admettait pas, correspond au cinquième élément d'autres systèmes cosmologiques et physiologiques (§ 1437, 1651). La combinaison des éléments réalise les choses matérielles formant les domaines des fonctions sensorielles et celles-ci reposent elles-mêmes sur ces domaines. Elles relèvent donc du monde des formes qui comprend tout le concret et pas seulement le visuel. La doctrine fondamentale s'arrête là, les spéculations scolastiques font ensuite entrer diversement dans l'ensemble des apparences, à côté de ce concret, l'abstrait qui s'y rapporte.

§ 2252. **Les ensembles des sensations et perceptions. Vedanā- et Saññākkhandha.** Les sensations (*vedanā*, tib. *chor-ba*) sont de six

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sortes celles qui naissent du contact avec chacun des cinq organes des sens, plus l'esprit, sens général. Elles peuvent être agréables, désagréables ou indifférentes, ce qui porte à 18 le nombre de leurs variétés. Ultérieurement, ce nombre, chez les Theravādin, a été encore accru en rapport avec 89 catégories de connaissances ou, par dédoublement des sortes selon qu'elles se rapportent à la vie mondaine ou au renoncement et par détriplement selon qu'elles sont passées, présentes ou futures, ce qui mène au total de 108 (*Milindapañha*).

Les «perceptions» (*saññā, saṃjñā, 'du-śes*), et les notions qui en résultent, sont les phénomènes cognitifs correspondant aux phénomènes affectifs que sont les sensations. Les sortes en sont les mêmes que de ces dernières. La *Mahāvyutpatti* en distingue trois catégories : les «réduites» (*parītta, čhuṅ-ṅu*), les «étendues» (*mahāṅgata, čhen-por 'gyur-ba*) et les «démesurées» (*apramāṇa, chad-med-pa*) qui correspondent respectivement à trois sortes de *dhamma* de la *Dhammasaṅgaṇi* pāli (*paritta, mahaggata, appamāṇa*).

§ 2253. **L'ensemble des constructions psychiques. Saṅkhārakkhanda.** Les «constructions psychiques» (*saṅkhāra, saṃskāra, 'du-byed*) comprennent les complexes de toutes sortes qui constituent les éléments du psychisme conscient et inconscient. Parmi elles sont repris quelques-uns des éléments figurant déjà dans les ensembles précédents : la faculté vitale, ainsi que la sensation et la perception elles-mêmes. Il n'y a pas pour autant inconséquence de classification. La faculté vitale s'exerce dans le psychisme comme dans le corps, la sensation et la perception sont phénomènes autonomes de réaction de l'esprit sur le sensible et en même temps mécanismes spéciaux montés dans l'ensemble des constructions psychiques. Celles-ci sont les états et fonctions en lesquels on voit se répartir les activités psychologiques, ce sont les éléments actifs particuliers dont la somme constitue le psychisme.

Les principales sont les fonctions générales de «prise de contact» (*phassa, sparśa, reg-pa*), sensation (*vedanā*), perception (*saññā*), idéation ou, plus spécialement, volition (*cetanā, sems-pa*), attention exclusive (*ekaggatā*, remplacée ailleurs que chez les Theravādin par *samādhi, tiṅ-ṅe 'jin*), mise en esprit (ou mémoration, mentalisation, *manasikāra, yid la byed-pa*), raisonnement (*vitakka, vitarka, rtog-pa*), réflexion (*vicāra, dpyod-pa*), décision (*adhimokkha, adhimokṣa, mos-pa*), énergie (*viriya, virya, brcon-'grus*), intention (*chanda, 'dun-pa*), paresse (*thīna, styāna, rmugs-pa*), torpeur (*middha, gñid*), présence d'esprit (*sati, smṛti, dran-pa*), intelligence (*paññindriya, prajñā, śes-rab*), ainsi que les diverses dispositions vertueuses ou criminelles. Les listes scholastiques des Theravādin ajoutent encore une série de dispositions dont chacune a deux formes, une pour le corps, une pour la pensée : tranquillité (*passaddhi*), légèreté (*lahutā*), mollesse (*mudutā*) et malléabilité (*kammaññatā*), qui figurent déjà dans l'ensemble des apparences, adresse (*pāguññatā*) et rectitude (*ujjukatā*) qui n'y figurent pas.

Ceci marque qu'en dehors de leur aspect de qualités matérielles, ces dispositions, même quand elles affectent le corps, sont considérées comme constructions psychiques, liées qu'elles sont à l'état psychique,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et constituant des traits du caractère. Les *Sutta* mentionnent d'ailleurs un *āyusaṅkhāra* «structure vitale» (§ 2208) dont dépend la durée de la vie, sur lequel le Buddha a action psychique et qui n'est, par conséquent, pas d'ordre exclusivement corporel.

§ 2254. Les *saṅkhāra* sont tenus pour «choses psychiques en rapport avec la pensée» (*cittasampayuttā cetasikā dhammā*). Ceci ne veut pas dire qu'ils soient nécessairement conscients. En fait, ils forment tout l'acquis conscient ou inconscient du psychisme. Ils sont «confectionnés» (*saṅkhata*, § 2249) et par là sujets à la dégradation, ne sont pas des êtres stables, mais seulement une continuité sériale qui, toutefois, en fait des structures définies s'opposant aux accidents isolés que sont les sensations et perceptions particulières.

Chez les Sarvāstivādin-Vaibhāṣika, tous les dharma psychiques (*caitta*) sont compris dans l'Ensemble des constructions psychiques. Ils sont «en rapport avec la pensée» (*cittasamprayukta*) comme chez les Theravādin et analogues aux principaux que ceux-ci distinguent, mais, en outre, plusieurs autres *saṃskāra* leur sont opposés comme «séparés de la pensée» (*cittaviprayukta*), quoique ressemblant à la pensée. Ce sont là proprement des constructions psychiques inconscientes. Les principales sont la «possession latente» (*prāpti*) et la «non-possession» (*aprāpti*), d'une part, des choses tombées dans la «série personnelle» (*svasaṃtāna*) qui constitue l'individualité inconsistante de chacun (plus simplement : des traces inconscientes des actes), et d'autre part des deux «arrêts» (§ 2257) par lesquels se fait la délivrance. Elles sont les mécanismes latents d'appropriation de ces choses, en vertu desquels la personnalité sériale est influencée. Elles sont niées par les Sautrāntika.

Viennent ensuite la «participation» (*sabhāgatā*) de l'être à son espèce, ce par quoi les êtres se ressemblent, puis ce qui a rapport à «l'inconscience» (*āsaṃjñika*), défini comme ce qui chez les inconscients arrête la pensée, donc comme construction psychique inhibitrice de conscience. Suivent les «égalisations» d'inconscience et d'arrêt (*asaṃjñi-* et *nirodhasamāpatti*), la vie ou faculté vitale (*jīvita* ou *jīvitendriya*) déjà reconnue par les Theravādin, les caractéristiques (*lakṣaṇa*) de naissance, vieillesse, durée et impermanence, enfin les groupes (*kāya*) des noms (*nāman*), mots (*pada*) et lettres (*vyañjana*), éléments du langage.

§ 2255. **L'ensemble des pensées. Viññānakkhandha.** La pensée (*viññāna, vijñāna, rnam-par śes-pa*) est l'idéation résultant des autres phénomènes psychologiques. C'est tout d'abord la connaissance par chaque faculté sensorielle, surtout par l'esprit (*manas, citta*) siégeant dans le cœur qui centralise les impressions sensorielles. Les pensées sont par ailleurs, chez les Theravādin, classées selon leur valeur affective immédiate et les rétributions qu'elles engendrent en bonnes (*kusala*), mauvaises (*akusala*) et non-définies (*avyākata*). Le total des espèces distinguées atteint 89. Elles se multiplient, en effet, selon les dispositions affectives qui les accompagnent et en même temps selon les domaines de conditions psychiques (§ 2252) diversement réalisées, dans lesquelles elles interviennent. Les bonnes sont 8 du domaine des désirs, 5 de celui des apparences, 4 de celui de l'absence d'apparences, 4 du transcendant (*lokuttara*, skr. *lokottara*). Les mauvaises sont 8 accompa-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
gnées de convoitise (*lobhasahagata*), 2 liées au choc sensoriel (*paṭighasampayutta*), 2 insensées (*momūha*). Les indifférentes sont en rapport avec la maturation des actes antérieurs (*vipāka*, 8 bons, 7 mauvais, 8 du domaine des désirs, 5 de celui des apparences, 4 de celui de l'absence d'apparences 4 transcendants), ou avec l'activité présente (*kiriyā*, 3 avec l'activité sans cause, 8 avec celle du domaine des désirs, 5 et 4 respectivement avec celles des domaines des apparences et de l'absence d'apparences). Les catégories distinguées sont aussi nombreuses en raison de la variété des conditions de production (spontanée, par imitation, sur incitation, etc.).

La plupart des écoles autres que celle des Theravādin se contentent de la division des pensées en six sortes correspondant aux fonctions sensorielles et intellectuelles des six facultés (sens et esprit).

§ 2256. **Les champs d'extension et les dispositions de base des choses.** Les choses ainsi classées par groupes ressortissent encore et à une série de domaines d'extension et à une série de dispositions de base. Les domaines d'extension (*āyatana*, tib. *skye-mčhed*) sont au nombre de six intérieurs au sujet ayant notion des choses, ou subjectifs (*ajjhattika, adhyātmika, naṅ*), qui sont les domaines de l'œil, de l'oreille, du nez, de la langue, du corps et de l'esprit, et six extérieurs ou objectifs (*bāhira, bāhya, phyi*), qui sont les domaines des formes, des sons, des odeurs, des goûts, des tangibles, des choses elles-mêmes en tant qu'appréhendables par l'esprit comme idées (*dhamma*).

Les dispositions de base (*dhātu, khams*) sont au nombre de dix-huit, trois pour chacune des six facultés cognitives, vue, ouïe, odorat, goût, toucher, pensée, à savoir l'organe et son objet, c'est-à-dire les domaines subjectif et objectif précités, plus la disposition de base cognitive elle-même (*viññānadhātu, vijñānadhātu, rnam-par śes-pa'i khams*). Ainsi, pour la vue, on a trois dispositions de base : l'œil, la forme, la connaissance visuelle; pour la pensée : l'esprit (*manas, yid*), la chose (*dhamma, dharma, čhos*), la connaissance psychique ou l'idée (*manoviññāna, manovijñāna, yid-gyi rnam-par śes-pa*).

§ 2257. **Les «inconfectionnés».** Selon les Theravādin (§ 2249), en dehors de tout ce qui est classé dans les *khandha* et soumis comme confectionné (*saṅkhata*) à la décomposition, il y a seulement le *nibbāna* qui, lui, est un état définitif comme étant inconfectionné (*asaṅkhata*). Mais d'autres écoles admettent plusieurs inconfectionnés (*asaṃskṛta, 'dus-ma-byas*) qui participent au même caractère de réalité non sujette à destruction. Pour les Sarvāstivādin, il y en a trois : l'espace (*ākāśa*) et les deux «arrêts» (*nirodha*). L'espace est non confectionné parce que ce n'est pas une substance, mais une lacune de substance, une simple absence d'obstacle à l'étendue des choses, un vide qu'elles occupent librement. Le premier des deux arrêts est l'«arrêt par récapitulation» (*pratisaṃkhyānirodha, so-sor brtags-pa'i 'gog pa*), c'est-à-dire par la connaissance analytique des vérités, dissolvante des choses acquises qui entraînent la renaissance, et il s'agit du *nirvāṇa*, fruit de cette connaissance. Le second est l'«arrêt sans récapitulation» (*apratisaṃkhyānirodha, so-sor brtags-pa'i ma yin-pa'i 'gog*), obtenu non par destruction des choses, mais par suppression de leur causalité (*pratyayavaikalya*).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
Par exemple, quand on a obtenu de ne pouvoir renaître parmi les animaux ou dans les enfers, il y a arrêt sans récapitulation. Bien entendu, un tel arrêt concourt lui aussi à amener le *nirvāṇa*. Les Sautrāntika nient que ces trois inconfectionnés soient réels, parce qu'ils sont des absences d'existence.

§ 2258. **L'agencement synthétique des choses.** Ainsi est constitué l'inventaire des choses confectionnées, classées par ensembles, domaines et dispositions de base, et complétées par la ou les choses inconfectionnées. Les représentations bouddhiques de l'agencement des choses dans le monde et les êtres constituent des regroupements synthétiques des éléments ainsi distingués analytiquement. Dans ces représentations, le point de vue psychologique prime le plus souvent, une partie des mondes mêmes étant conçus comme simples habitats des êtres distingués par les états psychologiques qui leur sont attribués. Ceci s'explique par le fait que le bouddhisme se préoccupe moins d'une physique (il emprunte en grande partie celle-ci aux idées indiennes courantes) que des états de rétribution des actes en lesquels sont engagés, le plus souvent pour leur malheur, les divers êtres qui peuplent les mondes.

§ 2259. **Cosmologie.** L'univers comporte une infinité de mondes, les *cakkavāḷa* (*cakravāḍa, 'khor-yug*), disques dont chacun est enfilé sur une montagne axiale, le Meru, Sumeru ou Sineru (Meru, Sumeru, Lhun-po). Le Meru est entouré de sept chaînes annulaires de montagnes, séparées par autant d'océans, la plus proche étant le Yugandhara. On place parfois sous le Meru le monde souterrain du Pātāla. L'ensemble du *cakkavāḷa* est limité par une autre chaîne de montagne périphérique. Dans l'intervalle est encore un grand océan. Dans cet océan, à chaque point cardinal, un grand continent (*dīpa, dvīpa, gliṅ*); à l'Est le Pubbavideha (Pūrvavideha, Śar-gyi lus-'phags), demi-lunaire; au Sud le Jambudīpa (Jambudvīpa, 'jam-bu'i-gliṅ), triangulaire, comprenant l'Inde; à l'Ouest l'Aparagoyāna (Aparagodāna, Nub-kyi ba-glaṅ-spyod), rond; au Nord l'Uttarakuru (Byaṅ-gi sgra-mi snāṅ), carré. Les *cakkavāḷa* sont par groupe de trois se touchant, leur intervalle étant l'«intervalle des mondes» (*lokantarika*, skr. *lokāntarika*, tib. *'jig-rten-gyi bar*), séjour principal des trépassés; cette disposition semble toutefois spéciale à la tradition pāli (Mc Govern). Seuls certains univers sont favorisés de la naissance des Buddha. Chacun possède ses neuf planètes (*gaha, graha, gza'*, § 1729), ses 27 ou 28 repères célestes (*nakkhatta, nakṣatra, rgyu skar*), ses multiples étoiles (*tārā, skar-ma*). Dans chaque univers se distinguent trois plans appelés mondes (*loka, 'jig-rten*), bases (*dhātu, khams*) ou, plus spécialement dans les textes pāli, domaines (*avacara, spyod-pa*), ceux des désirs, des apparences et de l'absence d'apparence. Ils sont ainsi définis par rapport à l'occupation d'esprit spécifique des êtres qui y résident. Bien que les hommes ne résident que dans le premier, ils peuvent avoir, par l'œil divin, la faculté de voir dans les autres domaines et par la discipline psychique, celle de se placer dans les états correspondants à ces domaines.

§ 2260. **Le domaine du désir.** Le *Kāmāvacara* (*'dod-pa-na spyod-*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pa, «où on agit dans le désir») ou *Kāmadhātu* (*'dod-pa'i khams*) est le séjour des hommes, des animaux, de certains êtres déchus, de certains dieux. Il comprend la terre avec des enfers au-dessous et des cieux au-dessus.

Les enfers (*naraka* ou *niraya, dmyal-ba,* cf. § 1140) sont huit enfers brûlants appelés : «Vivant» (Saṃjīva, Yaṅ-sos), «Cordeau noir» (Kālasutta, Kālasūtra, Thig-nag), «Contondant» (Saṃghāta, Bsdus-'joms), «Hurlant» (Roruva, Raurava, Ṅu-'bod), «Grand Hurlant» (Mahāroruva, Mahāraurava, Ṅu-bod čhen-po), «Chauffant» (Tapana, Tāpana, Cha-ba), «Surchauffant» (Patāpana, Pratāpana, Rab [tu-cha-ba]), et Avīci, «Sans vague» (?) ou «Nadir» (Kern), «Sans refuge» (Spence Hardy), en tibétain «Tourment incessant», Mnar-med-pa. Les textes pāli mentionnent nombre d'autres enfers secondaires et très accessoirement dix enfers froids. Les textes d'autres écoles énumèrent au contraire comme importants huit enfers froids : Arbuda «Tumeur superficielle» (čhu-bur-čan «Ampoules»), Nirarbuda (čhu-bur-brdol-ba «Ampoules crevées»), Aṭaṭa (So-tham-tham-pa «Claquement de dents»), Hahava (Kyi-'ud-zer-ba, «Lamentations»), Huhuva (A-čhu-zer-ba, «Proférer *a-čhu*»), Utpala «Lotus bleu» (ut-pa-la ltar gas-pa «Ouvert comme un utpala»), Padma «Lotus» (pa-dma ltar gas-pa), Mahāpadma «Grand L.» (...čhen-po). Ces deux derniers noms se réfèrent aux ulcérations de la chair provoquées par le froid et comparées à des lotus selon un système de comparaisons usité en médecine indienne pour les maladies de peau.

Les cieux sont, en commençant par les plus inférieurs : ceux des troupes des quatre grands rois gardiens des points cardinaux (*cātummahārājika, cāturmahārājakāyika, rgyal-čhen-bži'i ris*), des «Trente-trois» (Tāvatiṃsa, Trāyastriṃśa, Sum-čhu-rca-gsum-pa), sur le Meru, puis des Yāma (§ 2270), des «Satisfaits» (Tusita, Tuṣita, Dga'-ldan), des «Jouissant par phantasmes» (Nimmānarati, Nirmāṇarati, 'phrul-dag) et de «Ceux qui disposent des phantasmes des autres» (Paranimmitavasavatti, Paranirmitavaśavartin, Gžan-'phrul dbaṅ-byed). Au-dessus du Meru, les dieux résident dans des palais aériens (*vimāna*).

§ 2261. **Le domaine des apparences.** Le *Rūpāvacara (Gzugs-na spyod-pa* «où on agit dans les formes»), ou *Rūpadhātu,* est occupé par des étages de cieux où les dieux qui les habitent sont affranchis des désirs, mais ont notion de formes ou sont visibles sous des formes. Ces étages sont au nombre de quatre principaux où les états psychiques correspondent respectivement à ceux des quatre degrés de méditation (§ 2302). Chaque étage principal comprend plusieurs sous-étages. Dans le premier résident les dieux du groupe des Brahman (Brahmakāyika, Chaṅs-ris), qui se subdivisent en «ceux de la compagnie des Brahman (Brahmaparisa, Brahmapāriṣadya, Chaṅs-'khor), des «Chapelains des Brahman» (Brahmapurohita, Chaṅs-pa mdun-na 'don) et des «Grands Brahman» (Mahābrahman, Chaṅs-pa čhen-po). Dans le second sont les «Dieux à Éclat» (Ābhādeva), subdivisés en «Ceux d'Éclat inférieur» (Parittābha, Parīttābha, 'Od čhuṅ), «d'Éclat illimité» (Appamāṇābha, Apramāṇābha, Chad-med 'od) et les «Rayonnants» (Ābhassara, Ābhāsvara, 'Od gsal). Dans le troisième, celui des

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

«Dieux à Bien-être» (Subhadeva, Śubhadeva) se distinguent les cieux de «ceux à Bien-être inférieur» (Parittasubha, Parittaśubha, Dge 'chung), de «Ceux à Bien-être illimité» (Appamāṇasubha, Apramāṇaśubha, Chad-med-dge) et de «Tout Bien-être» (Subhakiṇṇa, Śubhakṛtsna, Dge rgyas, «d'Extrême Bien-être»). Le quatrième comprend dans la tradition pāli trois divisions : celle des Vehapphala («à Grands fruits», selon Buddhaghosa vehapphala = vipula phala, skr. Bṛhatphala, tib. 'bras-bu-ċhe), des «Êtres sans notions» (Asaññasatta) et de «Ceux à Séjour pur» (Suddhāvāsa, Śuddhāvāsika). Ces derniers se divisent encore en cieux des «Non-grands» (Aviha, skr. Avṛha, tib. Mi-ċhe-ba), des «Sans échauffement» (Atappa, skr. Atapa, tib. Mi-gduṅ-ba), de «Ceux de Bonne apparence» (Sudassa, Sudṛśa, Gya-nom-snaṅ-ba), de «ceux au Bon regard» (Sudassin, Sudarśana, Śin-tu mthoṅ) et des «Non inférieurs» (Akaniṭṭha, Akaniṣṭha, 'og-min). Chez les Sarvāstivādin, les mêmes se retrouvent, mais inconstamment, les Asaṃjñisattva correspondant aux Asaññasatta et, en plus, en tête de série, sont ajoutés les «Sans nuages» (Anabhraka, Śprin-med) et les «Nés du mérite» (Puṇyaprasava, Bsod-nams-skyes).

§ 2262. **Le domaine de l'absence d'apparences.** L'*Arūpāvacara* ou *Arūpadhātu* (*Ārūpyadhātu, Gzugs med-pa'i khams*) est, par son nom même, exclu de toute localisation et disposition matérielles. Il n'y a par conséquent pas d'étages en lui, mais il est constitué par quatre domaines ou champs d'extension (*āyatana*) de dispositions psychiques : le domaine de l'infinitude de l'espace (*ākāsānañcāyatana, ākāśānantyāyatana, nam-mkha'-mtha'-yas-skye-mċhed*), celui de l'infinitude de la connaissance ou de la pensée (*viññānañcāyatana, vijñānānantyāyatana, rnam-śes-mtha'-yas-skye-mċhed*), celui du néant (*ākiñcaññāyatana, ākiṃcanyāyatana, ċi-yaṅ-med-pa'i skye-mċhed*) et celui où il n'y a ni notion ni absence de notion (*nevasaññānāsaññāyatana, naivasaṃjñānasaṃjñāyatana, 'du-śes-med-'du-śes-med min skye-mċhed*).

§ 2263. **La matière du monde.** La structure de la matière constituante de toutes choses est, dans le canon pāli, simplement ramenée aux grands éléments primordiaux, les quatre *mahābhūta* ou *dhātu*, terre, eau, feu et vent, l'*ākāśa*, éther ou espace étant exclu, soit que le système de quatre éléments réponde à une tradition différente de celle du système à cinq éléments courant dans le brahmanisme (cf. § 1437, 1651), soit que l'élément espace ait été retiré du groupe comme non substantiel. Cependant l'espace et aussi la connaissance ou pensée (*viññāna*) s'ajoutent parfois aux quatre *dhātu* pour former un système à six éléments, la pensée, comme l'esprit, organe où elle se produit, relevant couramment, quoique non constamment, dans les idées indiennes, de la même nature que la matière. Les textes du Theravāda ancien, avant Buddhaghosa qui a pu subir l'influence d'autres écoles, ne spéculent d'ailleurs guère sur les éléments et leur caractère de substances et pouvaient à leur propos admettre des doctrines provenant de milieux divers. Ils connaissent les atomes (*aṇu*) simplement comme particules très ténues. De même le *Mahāvastu* des Mahāsāṅghika qui n'est, il est vrai, qu'un texte de discipline et de narrations, non de

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh
doctrine. Au contraire, les Sarvāstivādin, Vaibhāṣika et Sautrāntika, ont admis un véritable atomisme et l'ont discuté entre eux et avec les Vaiśeṣika (§ 1495). A la différence de ces derniers, ils ne posent pas l'atome ultime (*paramāṇu*) à l'état isolé. Pour eux, cet atome, atome ultime substantiel (*dravyaparamāṇu*) ne se présente qu'en association avec d'autres en un atome ultime aggloméré ou molécule (*saṃghātaparamāṇu*). L'atome est substantiel et insécable. Dans la molécule, selon les Vaibhāṣika du Kaśmīr, les atomes ne se touchent pas, c'est la force de l'élément vent qui les tient. Les Sautrāntika admettent que c'est par métaphore qu'on dit qu'ils sont sans intervalle. Les grands éléments sont simultanément présents dans les molécules et groupes de molécules formant les corps matériels car, par exemple, l'élément feu existe dans l'eau, qui peut être plus ou moins chaude, de même l'élément terre, puisque l'eau est susceptible de se solidifier en glace. Quant à l'élément vent, il est déjà dans la molécule, puisqu'il en assure la cohésion. La molécule contient donc les substances élémentaires. Elle contient aussi les substances qui en dérivent et ont la propriété d'être visibles, audibles, odorantes, sapides, tangibles. Les corps qu'elle forme sont ainsi perceptibles et leur perception a lieu quand les molécules objectives sont atteintes par des molécules semblables siégeant dans les organes sensoriels, par exemple sur la pupille pour la vue, dans la membrane auditive, comparée à une feuille d'écorce de bouleau, pour l'ouïe. Les molécules sont en perpétuelle instabilité, comme tous les composés.

§ 2264. **Le temps.** Dans le canon pāli le temps (*kāla*) n'est qu'assez accessoirement considéré. Chez les Sarvāstivādin-Vaibhāṣika, il est précisé que le temps n'est pas une catégorie de l'être (*padārtha*) mais une expression par laquelle on désigne les constructions psychiques (*saṃskāra*) en tant que passées, présentes et futures. Le temps est en général considéré sous l'aspect de durée des phénomènes, comme chez les astronomes.

Son échelle est, dans les sources pāli tardives, qui seules la donnent, l'instant (*accharā*), clin d'œil ou claquement de doigt, unité initiale. Dix instants forment un moment (*khaṇa*); 10 moments 1 *laya;* 10 *laya* 1 *khaṇalaya,* 10 *khaṇalaya* 1 heure (*muhutta*), valant la 30e partie d'un nycthémère, soit 48 minutes.

Chez les Sarvāstivādin l'unité est la syllabe (*akṣara*) ou moment (*kṣaṇa*). 120 *kṣaṇa* = 1 *tatkṣaṇa;* 60 *tatkṣaṇa* = 1 *lava;* 30 *lava* = 1 heure (*muhūrta*).

Le *kṣaṇa* est défini chez les Vaibhāṣika comme le plus court espace de temps possible, correspondant dans l'ordre temporel à ce qu'est l'atome dans l'ordre spatial. Il est donné idée de sa durée par des comparaisons : temps qu'il faut pour la rupture du fil le plus fin par deux hommes forts le tirant chacun d'un côté. Pour les Sautrāntika c'est le temps de production d'une chose (*dharma*) dont les conditions sont réunies et mises en jeu, ou le temps que met une chose à se déplacer d'un atome. Grossièrement, il est dit que 65 moments passent dans le emps qu'un homme fort fait claquer ses doigts. Mais, en réalité, il 'agit d'une durée quasiment nulle, toute chose périssant aussitôt

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
née. Pour les Sarvāstivādin le *kṣaṇa* est le moment présent indivisible, mais non sans petite durée (La Vallée Poussin).

Dans l'échelle des durées, on rejoint avec l'heure les divisions calendériques du temps, dès lors communes, à des variantes près, aux diverses écoles : jours, quinzaines, mois, saisons (*utu*, skr. *ṛtu*; 3 de 4 mois ou 6 de 2 mois), années, périodes cosmiques (*yuga* et *kappa, kalpa*).

§ 2265. **Divisions calendériques et cosmiques.** Les mois sont au nombre de douze, de trente jours solaires dans le comput «mondain» (*laukika*), six jours étant défalqués, à raison d'un tous les deux mois, pour voir le comput ecclésiastique utilisant les mois lunaires, tandis qu'un mois intercalaire est ajouté périodiquement pour rejoindre l'année solaire.

Les *yuga* et les *kalpa* sont de grandes années se renouvelant éternellement par grands cycles englobant des groupes de cycles plus petits. Le plus grand cycle est le *mahākappa* (*mahākalpa, bskal-pa čhen-po*). Cette grande période est divisée en quatre périodes «incalculables» (*asaṅkheyyakappa, asaṃkhyeyakalpa, bskal-pa graṅs-med-pa*), valant chacune vingt «périodes d'entre-temps» (*antarakappa, antarakalpa, bar gyi bskal-pa*). Chaque période d'entre-temps contient huit âges du monde (*yuga, dus*) qui sont en réalité quatre, répétés en ordres inverses et correspondant aux quatre *yuga* brahmaniques (§ 1130-32, 1725-26). Ce sont le *kali* (*rcod-pa*) où la vie humaine passe par un minimum de durée normale qui est de dix ans, le *dvāpara* (*čha-gñis-ldan*), la *tetā* (*tretā, sum-ldan*), le *kata* (*kṛta, rjogs-ldan*) au terme duquel la vie humaine acquiert une durée incalculable, puis, de nouveau un *katayuga* et ainsi de suite, en ordre inverse, la vie diminuant pour revenir à la durée de dix ans. Les «périodes incalculables» qui constituent la grande période sont d'involution et d'évolution successives, séparées par des périodes égales de stabilité dans l'état involué ou évolué. Dans la période d'involution (*saṃvaṭṭa, saṃvarta, 'jig-pa*) les êtres cessent de naître, ceux qui sont nés meurent, éventuellement pour renaître en d'autres mondes alors en période d'évolution si la rétribution de leurs actes n'est pas achevée. Vidé d'êtres, le monde se détruit étage par étage, par le feu, l'eau et le vent. La destruction par le feu atteint le domaine des désirs, puis le monde des Brahman dans le domaine des apparences. Il s'arrête avant d'atteindre les mondes des dieux Rayonnants. De même l'eau et le vent, mais ceux-ci vont plus haut, l'eau intervenant après sept séries de sept involutions dans le feu, et le vent après une huitième série. Le vent n'opère l'involution que toutes les 64 périodes jusqu'au monde des Śubhakṛtsna qui peuvent donc vivre tout ce temps. Le domaine des formes au-dessus, à partir de l'étage du quatrième degré de méditation, n'est pas sujet à destruction de cette sorte. A plus forte raison le domaine de l'absence de forme, placé en dehors de toute matière relevant des quatre grands éléments. Dans la période d'évolution (*vivaṭṭa, vivarta, 'čhags-pa*) a lieu une recréation ou plutôt un retour inverse du monde et de ses êtres à l'état différencié et organisé.

Certaines périodes sont dites vides (*suñña, śūnya*), ou non vides, selon qu'elles sont dépourvues ou pourvues de Buddha. Les périodes comme celle qui se déroule actuellement, qui ont successivement jusqu'à

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

cinq Buddha, sont des périodes fortunées (*bhaddakappa, bhadrakalpa, bskal-pa bzaṅ-po*).

Dans les étages divers des mondes le temps est un multiple du temps humain. Pour les êtres dont le séjour en ces mondes a une immense durée, les jours par exemple correspondent à un grand nombre déterminé de mois ou d'années humaines (cf. idée brahmanique des jours de Brahman, § 1725).

§ 2266. **Les êtres.** Les êtres vivants (*satta, sattva, sems-čan*) sont répartis en cinq ou six catégories, appelées *gati*, «destinées» ou «destinations», bonnes (*sugati, bde-'gro*) ou mauvaises (*duggati, durgati, ṅan-'gro*), selon les actes des vies antérieures dont ils éprouvent rétribution dans les vies présentes. Les mauvaises destinations ou «déchéances» (*apāya, ṅan -soṅ*) sont les enfers, les matrices d'animaux (*tiracchānayoni, tiryagyoni, dud-'gro'i skyes*), le monde des trépassés (*peta, preta, yi-dags*) et celui des titans (*asura, lha-ma-yin*). Les bonnes sont les mondes des dieux (*deva, lha*) et celui des hommes. Il y a donc six destinations, mais souvent les titans sont comptés avec les trépassés et, en ce cas, il y a seulement cinq destinations. Entre les destinées successives, les êtres sont dans une existence intermédiaire (*antarābhava, bar-ma-do'i srid-pa*). La plupart, sauf les animaux et les hommes, naissent par apparition pure et simple.

§ 2267. **Les damnés, les trépassés et les animaux.** Les enfers chauds et froids sont le séjour des damnés qui doivent subir une continuelle souffrance en rétribution de leurs péchés. La damnation n'est pas éternelle, mais elle peut se prolonger d'une période cosmique sur l'autre, si la rétribution n'est pas complète au moment de la destruction du monde par involution. En ce cas, le damné meurt dans son enfer pour renaître dans l'enfer d'un autre monde en évolution. Dans les enfers, les damnés sont gardés par des gardes infernaux et c'est une question discutée dans les écoles de savoir si ces gardes sont des êtres réels (Mahāsāṅghika, Sāṃmitīya) ou des formes fantômatiques dites *bhūta* (Sarvāstivādin).

Les «trépassés» sont des morts mais renés dans une condition spéciale misérable en rétribution de leurs fautes. Ils diffèrent des damnés des enfers en ce qu'ils habitent les intervalles des mondes (§ 2259) ou hantent la terre. Ils sont faméliques, ayant la bouche comme un trou d'aiguille par lequel ils aspirent des substances répugnantes, ou bien ils ne peuvent satisfaire leur faim, même en dévorant des êtres qui leur sont chers, comme telle trépassée (*pretī*) qui accouche de cinq fils la nuit et de cinq le jour et les dévore aussitôt. Ils ont pour roi Yama, souverain des morts. Ils vivent cinq cents ans formés de jours égaux chacun à un mois des hommes. Ils tiennent à la fois des «pères», des «trépassés» proprement dits (§ 1138) et des démons *pisāca* (skr. *piśāca*, tib. *śa-za*), que les traditions bouddhiques rangent parmi eux ou près d'eux.

Les animaux comprennent, outre ceux de la faune ordinaire, les *nāga* (tib. *.klu*), serpents mythiques, ondins habitant les pièces d'eau, le *patāla* et les pics du Yugandhara (§ 2259). Ils ont le pouvoir de prendre l'apparence humaine, gardant toutefois la chevelure

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

constamment humide. Ils ont pour ennemis les oiseaux de proie *garuḍa* (skr. *garuḍa*, tib. *nam-mkha'-ldiṅ*). Certains, et parfois l'ensemble, sont désignés comme «grands serpents» (*mahoraga*, *lto-'phye-čhen-po*). Huit grands rois nāga soutiennent la Terre.

§ 2268. **Les Asura.** Les *Asura* (tib. *lha-ma-yin*), parfois appelés *Dānava* ou *Daitya* (cette dernière désignation manque en pāli), ont dans le bouddhisme un caractère de Titans rivaux des Dieux et équivoques, avec des traits bons et d'autres mauvais (§ 662, 1077). Ils sont gigantesques et brutaux, souvent méchants, et cela d'autant plus que les hommes sont moins vertueux. L'orgueil et la jalousie sont leurs défauts majeurs. Toutefois, il arrive qu'on les représente comme ne contrevenant point aux défenses bouddhiques, pratiquant le don et faisant hommage au Buddha. Leur caractère ambivalent a fait varier leur classement parmi les êtres, avec les preta ou avec les dieux. Ils ont des villes au fond de la mer, des grottes dans la terre. Leur roi est Vemacitra. Un des principaux d'entre eux est Rāhu qui cause les éclipses.

§ 2269. **Les dieux.** Les «dieux» sont en grande partie hérités du brahmanisme, du moins pour les étages célestes inférieurs du monde, les dieux des étages supérieurs caractérisés par leurs états psychologiques de méditation, étant au contraire de création plus spécialement bouddhique. Ce sont des *deva*, «dieux» (tib. *lha*), ou *devī*, «déesses» (*lha-mo*), ou, sans distinction de sexe, des *devatā*, «divinités», ou encore, surtout quand il s'agit de divinités secondaires, *devaputta* (*deva-putra*, *lha'i bu*), «fils de dieux» ou *devadhītā*, «filles de dieux» (ou *devakaññā*, skr. *devakanyā*, tib. *lha'i bu-mo*). Seuls, des dieux particuliers, non des déesses, sont considérés et nommés individuellement dans les textes anciens. Les dieux les plus humbles sont habitants de la Terre (*bhumma*, *bhauma*). Ils sont particulièrement nombreux dans les sites favorables comme ceux qui conviennent à la fondation d'une grande cité. Ils hantent les villes, les carrefours, les forêts, les arbres, la mer, des objets comme le parasol royal. D'autres circulent dans l'atmosphère et les nuages.

Au-dessus viennent les dieux des étages célestes superposés (§ 2260 et suiv.). Tout d'abord les quatre grands rois gardiens du monde (*lokapāla*, *'jig-rten skyoṅ-ba*) et de la religion bouddhique dans le monde, sous les ordres des dieux Trente-trois. Ce sont : Dhataraṭṭha (Dhṛtarāṣṭra, Yul-'khor-bsruṅs), à l'Est; Virūḷhaka (Virūḍhaka, 'Phags-skyes-po) au Sud; Virūpakkha (Virūpākṣa, Mig-mi-bzaṅ) à l'Ouest; Vessavaṇa (Vaiśravaṇa, Rnam-thos kyi bu) au Nord. Ces gardiens du monde sont en partie différents de ceux du brahmanisme (§ 1012). Dhataraṭṭha a une suite de Gandhabba (Gandharva, § 1086, Dri-za), génies musiciens souvent classés près des Asura et Yakkha. Les principaux sont Pañcasikha (skr. Pañcaśikha) et Timbaru (skr. Tumburu). Leur correspondent dans le sexe féminin des fées, les Accharā (skr. Apsaras, § 1087) mais qui jouent un rôle assez effacé dans les textes pāli et, habitant plutôt avec les dieux en général, sont des *devakaññā* (*devakanyā*, *lha'i bu-mo*), «jeunes filles divines». Virūḷhaka règne sur des monstres «aux testicules comme des jarres», les Kumbhaṇḍa (Kumbhāṇḍa, Grul-bum), Virūpakkha sur les Nāga. Vessavaṇa est aussi Kubera (§ 1021

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tib. Lus-ñan-po). Il est assisté des Yakkha (Yakṣa, § 1080, Gnod-sbyin), génies protecteurs ou dangereux, souvent cannibales, hantant fréquemment les arbres. Leur désignation, d'emploi assez flottant, est parfois appliquée dans le canon pāli à des divinités assez importantes comme Sokka (cf. § suivant). Certains Yakkha vivent à Ceylan et ils sont dans une certaine mesure confondus avec les Rakkhasa (Rākṣasa, Srin-po), démons cannibales, pouvant prendre forme humaine, hantant spécialement les forêts, quelquefois la mer (cf. § 1081-82). Des Rākṣasa sont parfois appelés dans les textes bouddhiques sanskrits (comme aussi dans l'Épopée brahmanique) *brahmarākṣasa* (tib. *bram-ze'i srin-po*) et considérés comme «fils de Brahman» (*Bram-ze'i bu*, cp. § 1082). Associés aux Yakṣa, en tant que suivants de Kubera, sont les Kinnara ou Kiṃpurisa (Kiṃpuruṣa, Mi 'am-ci) jouant peu de rôle dans les textes pāli, plus populaires ailleurs et qui sont des êtres moitié hommes ou femmes moitié oiseaux ou chevaux, souvent musiciens comme les Gandhabba (cp. § 1086).

§ 2270. Viennent ensuite les «Trente-trois» (§ 626, 2260). Leur chef, le «chef des dieux» (devanāminda, skr. devendra, tib. lha'i dbaṅ-po), ou «Grand chef» (Mahinda, Mahendra, Dbaṅ-po chen-po) est Sakka (Śakra, Brgya-byin), une forme de l'Indra brahmanique (§ 1013). Il est attentif serviteur du Buddha et protecteur de sa doctrine. Il se présente parfois sous la forme de «Celui qui a le foudre à la main», Vajirapāṇi (Vajrapāṇi, Phyag-na ou Lag-na-rdo-rje), forme héritée du Veda et en laquelle il est éventuellement qualifié de Yakkha. Les Trente-trois surveillent l'ordre cosmique tout entier et la loi bouddhique. Ils se réunissent à l'entrée de la saison des pluies, la nuit de Pleine Lune, sur le Meru, en assemblée de Bon Ordre (*sudhammā sabhā*) entourés des quatre mahārāja attentifs à leurs ordres. Brahman Sanaṃkumāra peut descendre en cette assemblée (§ 2271).

Les dieux des étages supérieurs du domaine des désirs (§ 2260) ont moins d'attaches que les précédents avec la mythologie brahmanique. Les Yāma (sens obscur; selon les commentateurs pāli «Ceux qui ont atteint le bonheur divin», «Libres de misère», «Dieux gouvernant», tib. 'Thab-bral, «Sans querelle») sur lesquels règne le *devaputta* Suyāma (tib. lha'i bu rab-'thab-bral), les Tusita, chez lesquels le Buddha a passé son avant-dernière existence et les Nimmānarati (Nirmāṇarati) sont mentionnés dans le *Mahābhārata* et la littérature purāṇique, mais très accessoirement et pourraient avoir été empruntés au bouddhisme où ils constituent avec les Paranimmitavasavattin (mentionnés dans la littérature du Yoga), des groupes d'êtres plongés dans les délices de l'amour, antithèses des souffrances des enfers. Selon l'*Abhidharmakośavyākhyā*, les dieux du groupe des quatre Grands Rois et des Trente-trois s'unissent comme des hommes, mais ont du vent pour semence, les Yāma apaisent le feu du désir par étreinte, les Nirmāṇarati en riant, les Paranirmitavaśavartin en regardant, c'est-à-dire par la seule vue des apparitions des autres. Le roi de ces derniers, selon l'ensemble des textes bouddhiques, est Māra (tib. Bdud) qui culmine ainsi au-dessus de tout le domaine des désirs. Son rang lui vient d'anciennes actions méritoires mais, dans sa fonction de souverain des désirs, il est le Malin (Pāpimā, le «Pire»,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
skr. Pāpīyān), le démon tentateur. Il est aussi la Mort et se rattache au Mṛtyu des *Brāhmaṇa* (Windisch). Il est par là antérieur à la conception des Paranirmitavaśavartin à la tête desquels il a été placé, et sa suite de monstres, ses filles qui tentent vainement le Buddha (§ 2187), ne sont pas nécessairement, dans les anciens textes, présentés comme des divinités de cette classe, laquelle est d'invention certainement postérieure à la constitution de son personnage mythique.

§ 2271. **Les dieux de méditation.** Au-dessus du domaine des désirs, dans celui des apparences, libéré des désirs, et dans le domaine sans-apparence, libéré de la forme même, sont des dieux qu'on peut appeler de méditation, des sortes de dieux-yogin, caractérisés par des états psychologiques de plus en plus dégagés des mouvements psychiques des bas-mondes. Les premiers, encore en rapports occasionnels avec ces bas-mondes et dans un état correspondant au premier stade de méditation humaine sont les Brahman. Le Brahmaloka, monde de Brahman, est d'ailleurs placé dès les sources brahmaniques au-dessus du bas-monde en proie aux passions, d'où le qualificatif de «brahmique» souvent appliqué dans le bouddhisme à la conduite chaste et à la vertu ou à la sagesse.

Sur les divers étages de Brahmakāyika, «Ceux du groupe des Brahman», règne le Grand Brahman (Mahābrahman, Changs-pa čhen-po), qui se croit, et qui est cru par son entourage et par les brâhmanes de la Terre, omnipotent, omniscient et créateur. Mais il se trompe et son erreur, comme celle de tous les Brahmakāyika, est due à ce que les Brahman sont les premiers êtres à naître au début de l'évolution cosmique, comme ils ont été les premiers à disparaître à la fin de l'involution par le feu (§ 2265). Le Mahābrahman convient éventuellement de son ignorance, en cachette de sa suite (*Kevaddhasutta*). Les Brahmakāyika sont absorbés en méditation fixe sur leur erreur qui est leur unique notion. Pour toutes ces raisons, ils sont dits *nānattakāya, ekattasaññin* et *paṭhamābhinibbatta,* «aux corps ayant diversité», «doués d'une notion ayant unicité» et «réévolués les premiers» (*nānatvakāya, ekatvasaṃjñin, prathamābhinirvṛta, lus tha-dad-pa, 'du-śes-gśig-pa, daṅ-po 'byuṅ-ba*). Le Grand Brahman est signalé par la gloire qui l'entoure et dont la lumière précède ses apparitions, de même que le Brahmaloka brahmanique est considéré comme un monde de lumière.

Il existe plusieurs Grands Brahman individualisés. Baka qui paraît propre à la tradition pāli, encore qu'il n'y joue qu'un rôle effacé, en rivalité malheureuse avec le Buddha, et dont le nom a été rapproché de celui de l'Asura Baka (Masson, § 1044). Sanaṃkumāra, «Toujours-jeune-homme» (Sanatkumāra, Kun-'byed gžon-nu) rappelant le Skanda Sanatkumāra de la *Chāndogya-upaniṣad,* qui «montre l'autre rive de l'obscurité», en faisant passer, par ses révélations, au Brahmaloka lumineux et sans souffrance. Sanaṃkumāra descend parfois dans l'assemblée de Bon Ordre des dieux Trente-trois, crée des corps fantômatiques qui le représentent et qui s'asseyent auprès de chaque dieu, donnant à croire à celui-ci qu'il a seul l'honneur de partager son siège avec Brahman (§ 2327). Sahampati, qui intervient souvent auprès du Buddha (§ 2178, 2191, 2201), rapproché sans vraisemblance de Svayambhū

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(Rhys Davids, Oldenberg). L'interprétation de son nom fait difficulté. La forme sanskrite Sahāmpati peut signifier «Seigneur des êtres patients» (Burnouf) ce que corroborent les traductions chinoises et la traduction tibétaine Mi-mjed kyi bdag-po. Il existe bien un sahaloka, «monde où l'on supporte» (d'où la traduction «qui gouverne la Terre», *sahā*, Böhtlingk-Roth), mais ce monde n'est pas connu dans la tradition pāli. D'autre part *mi-mjed* pourrait signifier «non-soumis, non souffrant» (*mi* négation, au lieu de *mi* «homme»). Selon Pryzluski, *sahāmpati* (pāli *sahampati*) est pour *sabhāpati*, «président de l'assemblée» (cf. Brahmaparisa, § 2261) et, effectivement, la tradition brahmanique attribue une *sabhā* à Prajāpati-Brahman (*Chānd-Up.* VIII. 14).

Au-dessus des Brahmakāyika hiérarchisés (§ 2261) sont les Ābhādeva dont les dispositions psychiques correspondent au deuxième stade de méditation humaine, et dont les principaux sont les Ābhassara (skr. Ābhāsvara) connus aussi du *Mahābhārata* (Ābhāsura), qui sont «de corps ayant unicité», parce qu'ils sont tout éclat lumineux, et «doués de notions ayant diversité». Au-dessus encore sont les Subhadeva (§ 2261), à l'étage de la troisième méditation, et dont les plus importants (Subhakiṇṇa) ont à la fois unicité de corps et unicité de notion. Enfin, chez les dieux du quatrième stade de méditation, (§ 2261) les notions sont suspendues.

Les dieux du domaine de l'absence d'apparences sont caractérisés par les dispositions psychiques en vigueur dans ce domaine (§ 2262) et portent des noms correspondants : Ākāsānañcāyatanūpaga, etc.

Tous ces dieux ont une durée chiffrée par périodes cosmiques immenses, en sorte qu'il est plutôt désavantageux de renaître parmi eux, ce qui retarde l'acquisition de l'état de Buddha, quoique le nirvāṇa puisse être obtenu à la fin des existences divines.

§ 2272. **Les hommes. Le roi cakkavattin.** La condition humaine, et plus spécialement masculine, est nécessaire pour l'acquisition de l'Éveil, sinon pour l'obtention du nibbāna. Elle est diversifiée non seulement par les sexes mais encore par les classes sociales ou «espèces» (*jāti*, § 757), les castes et les conditions individuelles multiples. Du point de vue mondain, se distinguent particulièrement les brâhmanes, les śramanes, religieux de toutes sortes, non par destination de naissance mais par effort personnel, les rois, les maîtres de maison (*gahapati, gṛhapati, khyim bdag*).

Les rois ont pour type idéal le roi «à la roue» (*cakkavattin, cakravartin, 'khor-los sgyur-ba*) qui est «selon l'Ordre» (*dhammika, dharmika, čhos-ldan*), «roi selon l'Ordre» (*dhammarāja, dharmarāja, čhos kyi rgyal-po*), dominant le monde, ou un continent, ou au moins une grande partie d'un continent, recevant l'hommage des rois voisins aux quatre points cardinaux, gouvernant sans le bâton (*adaṇḍena*) mais par l'Ordre (*dhammena*). Tel a voulu être Aśoka (§ 402), dont les dispositions réelles s'accordent avec l'idéal exprimé dans les *sutta* du *Dīghanikāya*. Le roi à la roue est pourvu de sept joyaux (*ratana, ratna, rin-po-čhe*), le joyau d'entre les roues (*cakka, cakra, 'khor-lo*), attribut essentiel de sa souveraineté, qui se meut dans les airs, l'accompagne dans ses tournées aux limites de l'empire et se fixe à la porte de son palais, le joyau

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
d'entre les éléphants, dont le nom est Uposatha en pāli (Bodhi dans le *Lalitavistara*), le joyau d'entre les chevaux, appelé Valāhaka (Balāhaka, Sprin gyi śugs-čan), d'entre les pierres précieuses (*maṇi, nor-bu*), d'entre les femmes, d'entre les intendants ou maîtres de maison (royale) [*gahapati*], et d'entre les gouverneurs (*pariṇāyaka, blon-po*). La plupart de ces caractères apparentent le roi à la roue à un type de Viṣṇu (Senart). De plus le roi à la roue a son corps marqué de trente-deux particularités (*lakkhaṇa, lakṣaṇa, mchan-ñid*) comme le Buddha (§ 2275) et ces signes sont ceux du «Grand Homme», *Mahāpurisa* (*Mahāpuruṣa, Skyes-bu čhen-po*), répondant encore, dans le brahmanisme, à Viṣṇu (Senart).

§ 2273. **Bodhisattva et Buddha.** Du point de vue du bouddhisme, les hommes se distinguent selon leur avancement dans le chemin de l'arrêt de la douleur (§ 2307 et suiv.). Presque au sommet sont les «Êtres à Éveil» (Bodhisatta, Bodhisattva, Byaṅ-čhub sems-dpa'), c'est-à-dire prêts à obtenir l'Éveil (*bodhi*), à devenir Buddha, comme le Śākyamuni dans sa dernière existence au cours de laquelle il a obtenu l'Éveil complet (§ 2188), déjà doué des particularités du Mahāpurisa. Au sommet sont les Buddha, «Éveillés» (tib. Saṅs-rgyas, «Purifié»), dont on distingue deux sortes : les «Éveillés pour eux seuls» (*paccekabuddha, pratyekabuddha, raṅ-saṅs-rgyas*), qui ne communiquent pas leur sagesse aux autres hommes, et les Buddha proprement dits, techniquement les «parfaitement et complètement Éveillés» (*Sammāsambuddha, samyaksambuddha, yaṅ-dag-par-rjogs-pa'i saṅs-rgyas*). Les éveillés pour eux seuls existent dans le monde lorsqu'il n'y a pas de Buddha proprement dit, mais disparaissent dans le nibbāna quand il en apparaît un. Dans les légendes bouddhiques, nombre de *ṛṣi* brahmaniques ont été considérés comme des buddha pour eux seuls.

§ 2274. **Les Buddha Tathāgata.** Chaque Parfaitement et complètement Éveillé est aussi appelé Bienheureux (Bhagavant, Bčom-ldan-'das «arrivé à être victorieux»), Vainqueur (Jina, Rgyal-po, «triomphant, roi») et Saint («respectable», *arahant, arhant, dgra-bčom-pa*, «vainqueur des ennemis», selon une étymologie fausse mais traditionnelle; *ari-han-* «détruire les e.»). Il est de plus le Tathāgata (tib. De-bžin-gśegs-pa), littéralement «Allé-ainsi», mais la valeur du terme est multiple chez certains des commentateurs bouddhiques (huit explications chez Buddhaghosa). L'explication la plus répandue est «allé ainsi que ses prédécesseurs» (variantes : «arrivé, parvenu», *āgata;* «parti», *gata*). On trouve aussi, entre autres «allé ainsi qu'il convient» (à rapprocher d'une autre épithète Sugata, «Bien-allé), «allé à tel état (qu'il convient?)». L'expression a été rapprochée d'une manière intéressante par Francke de pāli *tathattāya paṭipad-* diversement interprété mais qu'on peut rapprocher à son tour de skr. *tathā* (ou *tatheti*) *pratipad-*, «acquiescer» («arriver [à dire] c'est ainsi»), donc reconnaître et confesser une vérité. Cette interprétation rejoindrait celle de Mrs Rhys Davids en particulier : «celui qui a acquis la vérité» (pāli *tatha* «ce qui est ainsi», le vrai). Tathāgata s'applique à d'autres qu'au Buddha (Chalmers), particulièrement à des disciples (Mrs Rhys Davids), ce qui va de soi s'il s'agit de désigner celui qui confesse la vérité. La difficulté d'expliquer Tathāgata et le fait que la déclaration par le Buddha de sa qualité de Tathāgata

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
amène l'adhésion des premiers disciples (toutefois acquis malgré eux au Buddha dès son approche) avant même la prédication, ont incité Schayer à admettre que la notion de Tathāgata était connue avant le bouddhisme (c'est évident s'il s'agit seulement en général du confesseur de la vérité) et, même que le terme était anāryen, d'origine, ce qui ne paraît pas justifié.

§ 2275. **Caractères physiques des Buddha.** Le corps des Buddha présente les 32 signes caractéristiques du mahāpurisa (§ 2179). Les listes de ces signes concordent dans le *Lalitavistara* et la *Mahāvyutpatti* avec menues variantes et diffèrent de celle des Theravādin donnée dans un tout autre ordre avec d'assez nombreuses divergences de détail. Cette dernière liste (*Mahāpadānasutta*) est la suivante (avec termes correspondants de la *Mahāvyutpatti* pourvus de leurs numéros d'ordre) : Le Buddha a :

1. Les pieds bien posés, *suppatiṭṭhapāda* (30, *supratiṣṭhitapāda*);
2. Des roues sous les plantes des pieds, *heṭṭhā pādatalesu cakkāni* (29, *cakrāṅkitahastapāda*, «ayant des roues marquées aux mains et aux pieds);
3. Les talons larges, *āyatapaṇhin* (31, *āyatapādapārṣṇi*);
4. Les doigts longs, *dighaṅgulin* (28, *dīrghāṅguli*);
5. Les mains et les pieds doux et délicats, *mudutalunahatthapāda* (26, *mṛdutaruṇahastapāda*);
6. Les mains et les pieds (couverts) de réseaux, *jālahatthapāda* (27, *jālāvanaddhahastapāda*);
7. Des pieds à chevilles hautes, *ussaṅkhapāda* (25, *utsaṅgapāda*);
8. Des jambes d'antilope, *eṇijaṅgha* (32, *aiṇeyajaṅgha*);
9. Lorsqu'il est debout, sans se pencher, de ses deux mains il touche et frotte ses genoux, *ṭhitako va anonamanto ubhohi pāṇitalehi jannukāni parimasati parimajjati* (18, *sthitānavanatapralambabāhutā*, les bras pendants sans se pencher étant debout);
10. Il a ce qui est caché par le vêtement enfoui dans une gaine, *kosohitavatthaguyha* (23, *kośopagatavastiguhya*, la région vésicale et ce qui est à cacher engainés).
11 et 12. Un teint d'or avec une couleur d'or et une peau fine *suvaṇṇavaṇṇa kāñcanasannibhataca* et *sukhumacchavin* (17, *sūkṣmasuvarṇacchavi*);
13. Les poils un par un, *ekekaloma* (21, *ekaikaromapradakṣiṇāvarta*, ...et tournés à droite);
14. Les poils à pointe en l'air, *uddhaggaloma* (22, *ūrdhvagaroma*, les poils allant en haut);
15. Les membres rectilignes de Brahman, *brahmujjugatta*;
16. Sept protubérances (aux mains, pieds, épaules et à la ramification du tronc) *sattussada* (15 *saptotsada*);
17. Le corps avec une moitié antérieure de lion, *sīhapubbaddhakāya* (19, *siṃhapūrvārdhakāya*);
18. Les aisselles remplies, *citantaraṃsa* (16, *citāntarāṃśa*);
19. La rotondité d'un banian, *nigrodhaparimaṇḍala* (20, *nyagrodhaparimaṇḍala*);

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

20. Les ramifications du tronc régulièrement arrondies, *samavaṭṭakkhandha* (14, *susaṃvṛtaskandha*);
21. La finesse supérieure du goût, *rasaggasaggin* (10, *rasarasāgratā*, finesse de goût pour les goûts);
22. Une mâchoire de lion, *sīhahanu* (11, *siṃhahanu*);
23. Quarante dents, *cattāḷīsadanta* (6, *catvāriṃśaddanta*);
24. Des dents égales, *samadanta* (7, *id.*);
25. Des dents sans interstices, *aviraladanta* (8, *id.*);
26. Des dents bien blanches, *susukkadāṭha* (9, *suśukladanta*);
27. La langue large, *pahūtajivha* (12 *prabhūtatanujihva*, large et mince);
28. La voix de Brahman, *brahmassara* (13, *brahmasvara*);
29 et 30. Les yeux très noirs, *abhinīlanetta* et des sourcils de vache *gopakhuma* (5, *abhinīlanetragopakṣma*);
31. Une touffe, *uṇṇā*, blanche entre les sourcils (4, *ūrṇā*);
32. Une tête à protubérance, *uṇhīsasīsa* (1, *uṣṇīṣaśīrṣa*).

La *Mahāvyutpatti* qui ne donne pas d'équivalent au caractère 15, attribue en revanche au Buddha sous le numéro 24 des cuisses bien rondes (*suvivartitoru*).

Les diverses traditions ajoutent aux trente-deux signes caractéristiques quatre-vingts «marques supplémentaires» (*anuvyañjana*, *dpe-byad bzaṅ-po* «bonnes harmonies»). Ces marques supplémentaires sont pour la plupart moins spéciales au Buddha que les précédentes, beaucoup peuvent être des traits de beauté chez des hommes ordinaires, ce qui justifie la division en deux listes de l'ensemble des caractères physiques des Buddha. Les marques du pied qui se trouvent sous la plante sont encore comptées à part et consistent en un nombre variable (65, 68, 108) de figures linéaires symboliques de bon augure (roue, svastika, etc.) et ne sont connues que dans la tradition des Theravādin.

§ 2276. **Caractères moraux des Buddha.** Les Buddha Tathāgata possèdent aussi dix-huit «choses spéciales (*āveṇikadhamma*, *āveṇikadharma*, *čhos ma-'dres-pa* «choses non mêlées»), dix pouvoirs (*bala*, *stobs*), (quatre assurances (*vesārajja*, *vaiśāradya*, *mi-'jigs-pa*, «absence de crainte»), trois choses dont ils n'ont pas à se garder (*ārakkheya*, *ārakṣya*, *bruṅ-ba med-pa*) et trois mises en jeu de présence d'esprit (*satipaṭṭhāna*, *smṛtyupasthāna*, *dran-pa ñe-bar gžag-pa*). Les listes n'en sont pas toutes en concordance assez étroite dans les diverses écoles anciennes pour qu'on puisse penser qu'elles remontent toutes à un fonds commun. Mais les éléments s'en retrouvent assez généralement pour que leur ancienneté d'origine soit garantie dans l'ensemble, si leurs récapitulations sont en partie remaniées par les scolastiques.

§ 2277. **Les āveṇikadhamma.** Les «choses spéciales» ou «indépendantes» (Burnouf) ou «exclusives» (S. Lévi) que possède en propre le Buddha sont celles dont les listes présentent le plus de divergences. Chez les Theravādin la liste est tardive (*Jinālaṃkāra* (§ 1995) et en quelques points aberrante. Les listes du *Mahāvastu* et de la *Mahāvyutpatti* concordent sauf changements dans l'ordre d'énumération. La faculté de connaissance (*jñānadarśana*, *ye śes gžigs-pa*) du Tathāgata est

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

irrésistible (*apratihata, ma-thogs-pa*) dans le passé, le futur et le présent. Pour lui, tout acte du corps, de la parole et de l'esprit est précédé par la connaissance (*jñānapūrvaṃgaṃam, ye-śes-kyi-sṅon du'gro-ba*) et guidé par elle (*jñānānuparivartin, ye-śes kyi-rjes-su' braṅ-ba*). Pour lui, il n'y a pas de destruction de l'intention (*chanda, 'dun-pa*), de l'énergie (*vīrya, brcon-'grus*), de la présence d'esprit (*smṛti, dran-pa*), de la maîtrise psychique dite *samādhi* (*tiṅ-ṅe-'jin*), de l'intelligence (*prajñā, śes-rab*), de l'affranchissement (*vimukti, rnam-par-grol-ba*). Il n'y a pas non plus d'erreur (*khalita* ou *skhalita, 'khrul-ba*), de tumulte (*ravita, ča-čo* «cri»), d'oubli (*muṣitasmṛti, bsñel-ba*), d'esprit non posé (*asamāhitacitta, sems-mñam-par-ma-gžag-pa*), d'imperturbabilité *a priori* («sans avoir fait de récapitulation», *apratisaṃkhyopekṣā, so-sor-ma-rtogs-pa'i btaṅ sñoms*), ni de notions contradictoires (*nānātvasaṃjñā, tha-dad-pa'i 'du-śes*). Les *Vaibhāṣika* ne reconnaissent pas cette liste et identifient les dix-huit choses spéciales au Tathāgata avec les dix pouvoirs, les quatre assurances, les trois mises en jeu de présence d'esprit auxquels s'ajoute la grande compassion (*mahākaruṇā*).

§ 2278. **Les dasa bala.** Les dix pouvoirs, énumérés et définis en formules assez longues dans le canon pāli, ont dans le *Mahāvastu* et la *Mahāvyutpatti* des noms présentés en ordres différents, qui résument avec quelques divergences ces définitions. Par ces pouvoirs le Tathāgata connaît (ordre du canon pāli *Aṅguttaranikāya*, noms de la *Mahāvyutpatti*) :

1. L'établi et le non établi (*sthānāsthāna, gnas daṅ gnas-ma-yin-pa*);
2. La maturation des actes (*karmavipāka, las-kyi rnam-par-smin-pa*);
3. Le chemin où qu'il mène (*sarvatragāmanī pratipad, thams-čad-du 'gro-ba'i lam*);
4. Le monde aux divers bases (§ 2259, *nānādhātu, khams-sna-chogs*);
5. Les diverses inclinations (*nānādhimukti, mos-pa-sna-chogs*) des êtres;
6. L'élévation et la bassesse de leurs facultés (pāli : *indriyaparopariyatta*, skr. *indriyavarāvara, dbaṅ-po-mčhog daṅ mčhog-ma-yin-pa*);
7. L'affliction, la purification et l'établissement des méditations, affranchissements, samādhi et égalisations (*sarvadhyānavimokṣasamādhisamāpattisaṃkleśavyavadānavyutthāna, bsam-gtan daṅ rnam-par-thar-pa daṅ tiṅ-ṅe-'jin daṅ sñoms-par-'jug-pa daṅ kun-nas ñon-moṅs-pa daṅ rnam-par-byaṅ-ba daṅ ldaṅ-ba thams-čad*);
8. La mémoire des séjours antérieurs (dans les existences, *pūrvanivāsānusmṛti, sṅon-gyi gnas-rjes-su-dran-pa*);
9. Les disparitions et renaissances (*cyutyutpatti, śi-'pho-ba daṅ skye-ba*);
10. La destruction des courants (*āśravakṣaya, zag-pa-zad-pa*).

Le *Mahāvastu* dédouble 7 en deux connaissances, celle de l'affliction et de la purification et celle des méditations, etc. Il omet 6.

§ 2279. **Autres caractères.** Les autres caractères sont aussi énumérés et définis dans le canon pāli comme dans la *Mahāvyutpatti*. Les quatre assurances consistent en ce que le *Tathāgata* n'a pas peur que personne dise qu'il n'a pas le suprême Éveil, que ses courants de corruption ne sont pas détruits, qu'il n'a pas bien annoncé l'aliénation

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des obstacles, et que la Loi qu'il a montrée ne conduit pas à la destruction de la douleur.

Les trois choses dont il n'a pas à se garder sont les trois mauvaises conduites de corps, de parole et d'esprit, car il a le corps, la parole et l'esprit complètement purs (*parisuddha, pariśuddha, yoṅs-su dag-pa*).

Les trois mises en jeu de présence d'esprit consistent dans l'égalité d'esprit conservée respectivement parmi ceux qui écoutent, ceux qui n'écoutent pas, et ceux qui tantôt écoutent et tantôt n'écoutent pas.

§ 2280. **L'enseignement essentiel du Buddha.** Une stance célèbre de métrique peu régulière, couramment reproduite dans les textes à la fin des manuscrits bouddhiques et sur de nombreuses statues du Buddha, résume son enseignement :

Pāli : *ye dhammā hetuppabhavā tesāṃ hetuṃ tathāgato āha |*
tesañ ca yo nirodho evaṃvādī mahāsamaṇo ||

Sanskrit : *ye dharmā hetuprabhavā hetuṃ teṣāṃ tathāgato hy avadat |*
teṣāṃ ca yo nirodho evaṃvādī mahāśramaṇaḥ ||

«Les choses qui naissent d'une cause, celui qui est arrivé à déclarer ce qui est en a dit la cause, et, leur arrêt, il est celui qui l'a dit tel qu'il est, le grand religieux».

Dans cet enseignement, l'accent est nettement mis sur la technique du salut, la théorie n'importe que pour mieux réaliser la destruction de la douleur. La connaissance des choses est davantage une analyse qu'une tentative d'explication. Les textes abondent qui montrent le Buddha refusant d'examiner de grands problèmes philosophiques, se tenant à égale distance entre les spéculations et les théories opposées et enseignant qu'il est par-dessus tout urgent de faire son salut.

§ 2281. **Les Buddha successifs.** Les Tathāgata reconnus par les sources anciennes sont sept, le Buddha historique et six prédécesseurs qu'il a eu dans le passé ; les six sont : *Vipassin* «au regard qui va partout» (*Vipaśyin, Rnam-par gžigs*), *Sikhin* «A l'aigrette» (*Śikhin, Gcug-tor-čan*, chinois «Flamme»), *Vessabhū* (*Viśvabhū, Mūlasarv. : Viśvabhuj, Kun-skyobs*), *Kakusandha* (*Krakutsanda* ou *Krakucchanda, Log-pa daṅ sel*), *Konagāmana* (pāli et skr. : *Mahāvastu* : *Konakamuni*, prākrit d'Aśoka : *Konākamana, Mahāvyutpatti : Kanakamuni*, tib. : *Gser-thub*) et *Kassapa* (*Kāśyapa, 'od sruṅs* «gardien de la Lumière»). A ces sept s'ajoutera le Buddha futur *Metteyya* (*Maitreya, Byams-po*), actuellement résidant dans le ciel des *Tusita* d'où le dernier Buddha est descendu pour son ultime naissance.

Les sept Buddha ont eu des carrières semblables, ils ont différé seulement par la lignée dans laquelle ils sont nés, l'arbre sous lequel ils ont acquis l'Eveil, le nombre d'auditeurs qu'ils ont eus, et par les conditions de la vie dans les âges du monde où ils ont paru.

Les textes pāli des Theravādin relativement tardifs comptent les Buddha ayant précédé le Śākyamuni en même nombre — vingt-quatre — que, de leur côté, les Jains leurs Tīrthakara. Ces vingt-quatre Buddha sont les six ci-dessus précédés de dix-huit autres dont les noms ne se retrouvent qu'en partie dans les listes d'autres écoles et ne jouent pas de rôles très importants. Un des principaux dans les textes pāli et

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dans les textes sanskrits qui donnent d'autres listes souvent plus longues, est Dīpaṃkara (Mar-me-mjad).

Metteya doit naître dans une famille brahmanique, lorsque le déroulement des âges aura conduit la vie humaine à 80.000 ans, au temps du cakkavatin Saṅkha, régnant à Ketumatī, au site de Bénarès, et qui embrassera la foi bouddhique. Metteya aura la même carrière que les Buddha précédents et comme eux sauvera les êtres. Il est un consolateur attendu. Son nom a été rapproché de celui du Mithra iranien, le qualificatif d'*ajita* «invaincu», qu'il reçoit parfois dans les sources sanskrites, de l'épithète «Invictus» du Sol Invictus qui est Mithra, son caractère de sauveur futur de celui du sauveur iranien Saoshyant (Przyluski, S. Lévi), d'où la conjecture d'une influence iranienne sur sa conception première. Mais le nom est un métronymique formé sur *maitrī* «bienveillance» et la *maitrī* fonctionne comme un charme d'invulnérabilité, ce qui explique l'épithète d'«invaincu» dont un équivalent, *aparājita*, s'applique déjà à Indra dans le *Veda*. La conception d'un sauveur futur semblable à ceux qui ont précédé est d'ailleurs en rapport avec celle du temps cyclique au perpétuel retour qui domine les cosmologies indiennes.

II. Le jeu des choses

§ 2282. Le jeu des choses tel que le bouddhisme l'envisage explique celui de l'existence et de la douleur. Sa compréhension dans le détail élucide la deuxième des quatre nobles Vérités, celle qui concerne l'origine de la douleur. Pour comprendre ce jeu des choses, le bouddhisme se représente tout leur agencement et leurs relations réciproques, mais examine particulièrement les conditions de la vie humaine, si indissolublement liée à la douleur que, pour détruire celle-ci, il faut empêcher la reproduction de cette vie elle-même après la mort. Le bouddhisme analyse donc l'homme pour connaître le processus de son attache à la vie et y mettre obstacle. Il se livre à une investigation de son être psychique considéré dans le détail de ses éléments et de leurs fonctions. Il en résulte que les conceptions de psychologie tiennent une grande place dans les doctrines. Elles la tiennent dès le début, précédées par les conceptions de psychologie déjà actives et pénétrantes dans les *Upaniṣad* et dans le Yoga naissant voué à l'expérience psychique.

La preuve que c'est bien au bouddhisme primitif qu'il faut faire remonter une grande activité de recherche psychologique est dans le fait que tout un ensemble de données essentielles très avancées est le même dans les diverses écoles. Il est fort vraisemblable qu'on doit attribuer au Buddha lui-même la plupart de ces données, puisqu'il passe précisément pour s'être livré au Yoga sous ses premiers maîtres Ārāḍa Kālāma et Rudraka, qu'il a abandonnés pour les dépasser, mais auxquels il avait gardé une sympathie profonde et fidèle, liée sans doute à l'estime qu'il avait conservée pour une part de leurs enseignements. Il semble, d'après maints passages canoniques anciens, que le Buddha se soit refusé à spéculer sur l'être en soi, qu'il ait préféré chercher et trouver le chemin de la délivrance de la douleur, et cela même l'aura

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
porté à l'étude pratique de l'être psychique dans sa structure et son devenir, à la psychologie plutôt qu'à la métaphysique. Sa théorie fondamentale de l'enchaînement des conditions qui déterminent la douleur de la vieillesse et de la mort donne, de fait, une large part à la considération des éléments de l'être psychique.

§ 2283. **L'enchaînement des conditions de la Douleur.** Cette théorie est celle des *nidāna* ou occasions de production (tib. *gleñ-gžï*). Elle est appelée *paṭiccasamuppāda* (*pratītyasamutpāda, rten-čiñ'brel-bar 'byuñ-ba*) «production en consécution». Elle ne paraît pas avoir été fixée, en tant que théorie complète, dès l'enseignement primitif du Buddha car, à l'intérieur du canon pāli même, elle présente des variantes de détail importantes. Mais son principe et ses éléments essentiels sont toujours les mêmes et ont toutes chances d'avoir été organiques dans l'enseignement le plus ancien et il se peut que le Buddha ait lui-même varié dans ses exposés, ne s'attachant pas d'emblée à en faire la liste à douze termes qui a été sa forme la plus populaire.

Le *Mahanidānasutta* donne une liste à neuf termes qui ont non seulement des relations d'occasions (*nidāna*) à produits, mais encore de causes (*hetu*), d'origines (*samudaya*), de motifs ou de causes déterminantes (*paccaya*) à effets. La vieillesse et la mort (*jarāmaraṇa*) et toutes les douleurs résultent de la naissance, la naissance (*jāti*) de l'existence (de l'être au sein de sa mère), l'existence (*bhava*) de l'appropriation, l'appropriation (*upādāna*) de la soif (appétits), la soif (*taṇhā*) de la sensation, la sensation (*vedanā*) de la prise de contact, la prise de contact (*phassa*) du nom-et-forme (qui est la personnalité), le nom-et-forme (*nāmarūpa*) de la pensée (*viññāna*). La pensée est ici non seulement la connaissance consciente mais encore tout l'ensemble du psychisme. Le nom-et-forme est l'ensemble de tout l'individu, avec tout ce qui en lui relève de la forme, corps et représentations et avec son nom qui dénote son unité abstraite. Ils sont conditions l'un de l'autre, la personnalité dépendant du psychisme et réciproquement le psychisme n'existant qu'avec la personnalité; ils donnent lieu à cercle vicieux. L'ensemble de l'enchaînement est considéré par le Buddha dans les deux sens, en remontant de la conséquence au motif et en descendant du motif à la conséquence.

§ 2284. Le *Vinaya* pāli (*Mahāvagga*) compte [au contraire] douze termes dans la chaîne de production en consécution et c'est cette forme de la doctrine qui prévaut dans l'ensemble des textes bouddhiques. La liste part de l'ignorance (*avijjā, avidyā, ma-rig-pa*). D'elle résultent les constructions psychiques (*saṅkhāra, saṃskāra, 'du-byed*) et ici nous avons affaire à une idée proche de celle du brahmanisme en vertu de laquelle l'être pur s'enveloppe par ignorance de constructions psychiques d'origine phénoménale (§ 1146, 1439, 1451). Des constructions psychiques résulte le psychisme (*viññāna, vijñāna, rnam-par-śes-pa*), du psychisme le nom-et-forme ou personnalité (*nāmarūpa, miṅ daṅ gzugs*). De la personnalité le groupe des six domaines sensoriels (*saḷāyatana, ṣaḍāyatana, skye-mčhed drug*), de ceux-ci la prise de contact (*phassa, sparśa, reg-pa*), de la prise de contact, la sensation (*vedanā, chor-ba*), de la sensation la soif (*taṇhā, tṛṣṇā, sred-pa*), plus spécialement le désir

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
amoureux, de la soif l'appropriation (*upādāna, ñe-bar len-pa*) représentée par l'union des sexes, de l'appropriation l'existence (*bhava, srid-pa*), de l'existence la naissance (*jāti, skye-ba*), de la naissance la vieillesse et la mort (*jarāmaraṇa, rga-śi*). La série se déroule inversement si l'on part de la vieillesse et de la mort pour remonter à la condition qui les produit, à savoir la naissance, et ainsi de suite. Elle embrasse plusieurs existences. Dans des vies du passé l'ignorance a permis la formation des constructions psychiques. Dans la vie présente sont franchies les autres étapes, jusques et y compris la dixième, dont chacune est l'occasion de production de la suivante. L'appropriation qui occasionne l'existence est un acte de la vie présente. Cette existence gardera son actualisation dans la vie ultérieure, par la naissance qui est une renaissance et qui conduit à la vieillesse et à la mort. De la sorte, la chaîne est sans fin à partir de l'ignorance foncière et le renouvellement de l'existence est perpétuel, en conséquence des actes d'appétits et d'appropriation et en les formes déterminées par l'activité menée, jusqu'à ce que la connaissance bouddhique et la technique qu'elle commande viennent briser la chaîne.

§ 2285. **Renaissances et transmigration.** Il n'y a pas à proprement parler de rétribution des actes (*kamma, karman, las*) car il n'y a pas de justice distributive extérieure punissant le péché et récompensant la vertu. Il y a un processus automatique qui domine toute la destinée humaine en motivant et déterminant les réincarnations en série, le *saṃsāra* (tib. *'khor-ba*) ou «transmigration». La doctrine du rôle de l'acte et de la transmigration fait partie du fonds commun des anciennes croyances indiennes et a les mêmes caractères fondamentaux dans le bouddhisme que dans le brahmanisme (§ 1142-1149). Le processus en est conçu dans le bouddhisme en fonction des théories psychophysiologiques admises.

§ 2286. **Les actes.** Les actes sont de trois sortes, de corps (*kāya, lus*), de parole (*vācā, vāc, ṅag*), et d'esprit (*manas, yid*) quant à leurs instruments de réalisation, mais, quels qu'ils soient, ils répondent à une «idéation» (*cetanā, sems-pa*) qui laisse trace dans le groupe de phénomènes psychiques constituant le fonds d'un être. Cette trace est nommée *vāsanā* «imprégnation» (en pāli et en sanskrit, mais en pāli seulement à partir de textes anciens mais extra-canoniques *Nettipakaraṇa, Milindapañha;* tib. *bag-čhags*).

Les traces de ce genre constituent des «constructions psychiques» (*saṅkhāra,* § 2253) et, plus spécialement chez les Sarvāstivādin, des possessions latentes, *prāpti.* Ce sont des éléments de psychisme qui sont périssables, mais continus et par là pratiquement plus durables que les sensations, perceptions et pensées, lesquelles sont momentanées et isolées. Elles constituent de véritables facultés et constituants psychiques habituels, qui ne se dissolvent pas à la mort du corps. Elles gardent de leur origine dans les actes une puissance d'activité qui ne s'épuisera que par sa réalisation. Elles caractérisent et meuvent l'être désincarné que, pour rentrer en fonctions, elles font tendre à reprendre corps, à opérer une «rejonction» (*paṭisaṃdhi, pratisaṃdhi, ñid-mchams-sbyor-ba*). Elles conduisent cet être vers les destinations

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

diverses (*gati*, § 2266) correspondant à leur nature originelle. Elles ne s'épuisent pas nécessairement dans la nouvelle vie mais plutôt dans une série de vies successives, d'autant plus qu'elles peuvent être renouvelées au cours de chaque vie. Toutes les vies ne sont cependant pas génératrices de constructions psychiques actives, car l'idéation (*cetanā*) qui les produit n'existe pas dans toutes les sortes d'existences, notamment pas dans les existences animales. C'est essentiellement dans l'existence humaine que le *karman* accumule des facteurs de renaissances. Les renaissances ont lieu exclusivement en vertu d'actes humains et dans des existences ultérieures par rapport à celle où ces actes ont été accomplis. Certains actes très graves sont pourtant considérés, pour satisfaire la conscience morale plutôt que la théorie psychologique, comme entraînant rétribution immédiate dans la vie présente, d'où la chute de certains grands pécheurs en enfer avec leurs corps actuels (§ 2205).

§ 2287. **L'existence intermédiaire.** L'être psychique en cours de transmigration entre deux naissances est assez peu étudié en lui-même dans le canon pāli. Les théories le concernant sont beaucoup plus développées chez les Sarvāstivādin-Vaibhāṣika. Selon ces théories, il est visible pour les êtres de sa classe, mû par le pouvoir merveilleux de l'acte, ses facultés perceptives (*akṣan* «œil» = *indriya*) sont complètes, il n'éprouve pas de heurt (*pratigha*) et peut traverser toute matière pour aller prendre naissance (c'est en ce sens que la génération spontanée n'est pas admise : les vers naissant à l'intérieur d'une viande corrompue résultent de l'entrée d'êtres transmigrants dans la viande), il n'est pas détournable (ce qui est nié par les Dārṣṭāntika), et mange l'odeur (*gandha*) ce qui en fait un *gandharva*. Ce *gandharva*, porteur du psychisme, profite de l'occasion de l'union d'un mâle et d'une femelle pour s'incorporer à l'embryon qui résulte de cette union. Il est porté par un désir amoureux vers le mâle ou la femelle selon qu'il est lui-même femelle ou mâle et il a sentiment de haine pour l'autre conjoint. Ces tendances lidibineuses sont conformes à celles qui sont prêtées aux Gandharva mythologiques du brahmanisme. L'idée de l'intervention du *gandharva* dans la conception pourrait être la survivance d'une notion de primitifs (La Vallée Poussin). Elle peut aussi représenter une assimilation de l'être transmigrant aux Gandharva mythologiques. Elle joue peu de rôle dans la majorité des textes bouddhiques en dehors de ceux des Sarvāstivādin-Vaibhāṣika.

La dernière pensée au moment de la mort est habituellement considérée comme ayant une grande force déterminante pour la destinée de l'être transmigrant.

§ 2288. **La nature de l'être transmigrant.** L'individu qui transmigre est souvent appelé *puggala* (*pudgala*, *gaṅ-zag*). Nombre de textes canoniques pāli paraissent impliquer qu'il s'agit d'une «personne», âme ou entité immuable, restant la même à travers les changements d'existence. C'est par exemple, le cas des *Jātaka* où le Buddha lui-même et toutes sortes de personnages sont identifiés sous des formes qu'ils revêtaient en les existences antérieures racontées. C'est le cas aussi du célèbre *sutta* III.22 du *Saṃyuttanikāya*, où le Buddha désigne le

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

puggala, c'est-à-dire la personne, un tel, de telle lignée, comme le «porteur du fardeau» (*bhārahāra*) que constituent les cinq «ensembles à acquisition» (*upādānakkhandha*). Cependant, d'autres textes affirment le caractère perpétuellement changeant de tous les ensembles groupés (*khandha*) qui peuvent constituer la personne, en sorte que celle-ci n'a de stabilité réelle que dans son nom, et encore ce nom change-t-il d'une existence à l'autre, ne recouvre-t-il pas un «soi» permanent. De ce fait, deux opinions s'opposent, celles de ceux qu'on nomme en sanskrit les *pudgalavādin* «ceux qui parlent de la personne» et les *skandhavādin* «ceux qui parlent des ensembles». L'attitude du Buddha lui-même paraît avoir été de n'adopter ni une opinion ni l'autre, de se tenir «au milieu» (*majjhena*), s'occupant de supprimer les causes de la douleur sans décider sur la nature unitaire ou composée de ce qu'il appelait pour la commodité du langage la «personne». Cette question est réservée ou interdite, comme d'autres également insolubles ou oiseuses : la vie est-elle le corps ou autre chose que le corps? La sensation, l'être qui sent ou autre chose que l'être qui sent? (La Vallée Poussin). Mais les écoles se sont partagées sur la solution malgré tout cherchée. La plupart, à commencer par les Theravādin, tiennent que la personne est «sans soi-même» (*anatta, anātmaka, bdag-med-pa*), qu'elle n'est qu'une désignation d'une continuité phénoménale aux éléments changeants. Cette théorie de la «série» (*santati* ou *santāna*) est surtout développée par les Sautrāntika. Les pudgalavādin, qui tiennent pour l'existence autonome d'une personne sous-jacente à ses revêtements phénoménaux, sont surtout les Vajjiputtaka et les Sāṃmitīya. Ils admettent le caractère indicible (*avaktavya*) d'une telle personne. Les pudgalavādin sont fréquemment considérés comme de véritables hérétiques. La négation de la personne en tant qu'être ne contredit pas la loi des renaissances conditionnées par les actes; peu importe que ce ne soit pas la même personne qui, ayant agi dans une existence, subisse dans une autre la conséquence de ses actes, car il n'y a pas de justice distributive exigeant que le coupable paye. Un groupement particulier de phénomènes, donnant l'apparence d'une personne particulière, conditionne son avenir de groupement par son jeu présent, sans qu'il soit besoin d'une entité personnelle immuable incorporée dans ce groupement de phénomènes.

§ 2289. **Les facteurs d'existence.** Les processus d'attache à l'existence sont considérés avec soin dans toutes les traditions bouddhiques. Ils ont pour facteurs les tendances et passions qui entraînent à l'action ou font obstacle à la discipline de salut. Ces facteurs sont classés, avec d'assez nombreuses variantes dans les différentes écoles, en groupes divers selon les points de vue d'où ils sont envisagés; les courants qui entraînent, les choses qu'on acquiert fâcheusement ou qui nouent, lient, enveloppent, avec lesquelles on prend connexion, qui laissent des séquelles funestes et dont on est affligé. Un groupe de quatre comprend les courants (*āsava*, skr. *āsrava* ou *āśrava*, tib. *zag-pa*) ou torrents (*ogha, čhu-bo*) qui entraînent dans la transmigration et qu'on appelle encore connexions (*yoga, sbyor-ba*). Ce sont le désir (*kāma*), l'existence (*bhava*), la vue fausse (*diṭṭhi, dṛṣṭi*), l'ignorance

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(*avijjā, avidyā*). Un autre groupe est celui des «acquisitions» (*upādāna*) qui sont celles du désir, de la vue fausse, des observances et vœux (*sīlabbata, śīlavrata, chul-khrims daṅ brtul-žugs*), à savoir les pratiques rituelles et ascétiques considérées comme vaines, enfin de la théorie du soi (*attavāda, ātmavāda*). On compte encore quatre «nœuds» (*gantha, grantha, mdud-pa*) : l'avidité (*abhijjā, abhidhyā, brnab-sems*), la malveillance (*vyāpāda, gnod-sems,*) l'adhésion aux observances et vœux (=vaines pratiques religieuses, *sīlabbataparāmāsa, śīlavrataparāmarśa, chul-khrims daṅ brtul-žugs-mčhog-tu 'jin-pa*) et le penchant à dire voilà le vrai, autrement dit le dogmatisme intransigeant (*idaṃsaccābhinivesa*).

Cinq enveloppes (*āvaraṇa* ou *nīvaraṇa, sgril-pa*) sont ceux de la tendance au désir (*kāmachanda, 'dod-pa-la 'dun-pa*), de la malveillance (*vyāpāda*), de la paresse et de la torpeur (*thīnamiddha, styānamiddha, rmugs-gñid-pa*), de l'arrogance et du regret (*uddhaccakukkucca, auddhatyakaukṛtya, rgod-pa* et *'gyod-pa*), qui l'un et l'autre détruisent le calme de la pensée, enfin du doute (*vicikiccha, vicikitsā, the-chom*). Sept reliquats (*anusaya, anuśaya, bag-la nal-ba*) sont ceux de la passion touchant le désir (*kāmarāga, 'dod-pa-la 'dod-chags-pa*), d'hostilité (*paṭigha, pratigha*), de vue fausse, de doute, d'orgueil, de passion d'existence (*bhavarāga*) et d'ignorance. Les Sarvāstivādin-Vaibhāṣika portent le nombre des anuśaya à 98, répartis dans les trois domaines du désir, des apparences et de l'absence d'apparences, et constituant l'essentiel de ce qui entraîne les renaissances.

Dix «afflictions» ou «souillures» (*kilesa, kleśa, non-moṅs-pa*) sont dans le canon pāli : la convoitise (*lobha*), la haine (*dosa* =skr. *dveṣa*), la sottise (*moha*), l'orgueil, la vue fausse, le doute, la paresse, l'arrogance, l'impudeur (*ahirikā*) et l'absence de scrupule (*anottappa*). Dix conjonctions (*saṃyojana, kun-tu sbyor-ba*) sont cinq à rétribution vile (*orambhāgiya, avarabhāgīya, tha-ma'i čha daṅ mthun-pa*) et cinq à rétribution haute (*uddhambhāgiya, ūrdhvabhāgīya, goṅ-ma'i čha daṅ mthun-pa*). Les premières sont la vue fausse que le corps est le réel (*sakkāyadiṭṭhi, satkāyadṛṣṭi, 'jigs-chogs-la lta-ba*), le doute, l'adhésion aux observances et vœux, la passion touchant le désir, l'hostilité. Les autres sont la passion touchant les apparences (*rūparāga*), la passion touchant l'absence d'apparences (*arūparāga*), l'orgueil, l'arrogance et l'ignorance.

III. Les conditions de l'arrêt de la douleur

§ 2290. **Conditions générales.** L'état et le jeu des choses une fois conçus, l'origine de la douleur étant déterminée, les moyens de faire cesser cette douleur apparaissent. Du moment que celui qui éprouve la douleur — qu'il soit un être en soi ou, mieux, un complexe de phénomènes physiques et psychiques sériés — se trouve entraîné dans les existences douloureuses par le jeu de son activité, il conviendrait d'arrêter celle-ci. Mais cela ne supprimerait pas les conséquences des actes déjà accomplis. Surtout, l'abstention pure et simple résulterait d'un acte de volonté, serait par elle-même continuation d'activité. Elle équivaudrait d'ailleurs à un suicide, puisqu'elle conduirait rapidement à

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

la mort, et le suicide est un acte qui, loin de mettre fin aux existences, porte conséquence et détermine renaissance. Le véritable arrêt qu'on doit obtenir, en vue de la cessation de la douleur, est celui de la formation des constructions psychiques (*saṅkhāra*). Tout acte de corps, de parole ou de pensée qui laisse trace ajoutée au stock inconscient de ces constructions est à éviter. Ainsi, il ne s'en formera pas de nouvelles, les anciennes s'épuiseront peu à peu, et il y aura finalement cessation de toute impulsion aux renaissances douloureuses.

Dans ces conditions, l'arrêt de la douleur ne peut être immédiat. Il est progressif et à très longue échéance. L'épuisement de l'efficience des anciennes traces d'actes est par lui-même fort long, d'autre part les actes nouveaux ne pouvant être tout à fait évités, la formation de nouvelles traces efficientes n'est que restreinte, non pas supprimée. Seulement il est possible de bien orienter l'activité inévitable. On peut, pratiquant le bien, déterminer la formation de traces à conséquences favorables : renaissances agréables d'abord, tendance à progresser ensuite vers le but ultime qui sera l'arrêt. On peut même, parmi les constructions psychiques efficientes, en introduire de nouvelles dont l'efficience sera dirigée contre les premières, déposant ainsi dans l'agrégat transmigrant le germe de sa décomposition. Dans la pratique courante, l'arrêt à obtenir au plus tôt sera celui des désirs, des impulsions passionnelles, des appropriations à un moi, qui sont les activités génératrices des plus vivaces et des plus fâcheuses tendances aux renaissances. Mais, pour atteindre pleinement à la suppression de la douleur, il faut réunir un ensemble de conditions morales, psychophysiologiques et intellectuelles que visaient les exposés faits par le Buddha pour convertir les hommes, exposés qui portaient sur la morale (*śīla*), la discipline de position de psychisme (*samādhi*) et l'intelligence (*paññā*).

§ 2291. **Conditions morales.** Les conditions morales sont obtenues par une série d'observances (*sīla, śīla, chul-khrims*), qui sont aussi des «points de l'éducation» (*sikkhāpada, śikṣāpada, bslab-pa'i gži*) et qui consistent en abstentions (p. *veramaṇī*) : 1° D'attenter à la vie (*pāṇātipāta, prāṇātipāta, srog-gčod-pa*); 2° De prendre ce qui n'est pas donné (*adinnādāna, adattādāna, ma-byin-par len-pa*); 3° De se conduire sans chasteté (*abrahmacariya, abrahmacarya, mi-chaṅs-par spyod-pa*); 4° De dire le faux (*musāvāda, mṛṣāvāda, brjun-du smra ba*); 5° De l'état d'ivresse et d'étourderie par l'alcool et les liqueurs (*surāmerayamajjapamādaṭṭhāna* skr. *madyapāna, myos-par 'gyur-ba'i btuṅ-ba*). Ces cinq abstentions sont fondamentales. D'autres varient dans les textes, se rapportant aux diverses façons mauvaises de parler (calomnies, grossièreté, bavardage), aux acquisitions de choses attachantes, aux distractions mondaines. Cinq sont particulièrement relevées et portent à dix le nombre des éléments du code de morale qu'on appelle quelquefois le décalogue bouddhique. Ce sont les abstentions de manger en temps indu, d'assister aux danses, chants et spectacles, de se parer de guirlandes, parfums et onguents, de coucher sur un lit élevé ou vaste, de saisir de l'or et de l'argent.

Les parties constituantes de la perdition» (*nāsanaṅga*) sont tout spécialement la violation des cinq premières observances fondamentales

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

et cinq autres péchés majeurs : dire du mal respectivement du Buddha, de la Loi et de la Communauté, avoir des vues hérétiques, souiller une nonne.

En contre-partie des abstentions, la pratique des vertus réalise des conditions morales favorables à l'arrêt et formera un des moyens de parvenir à cet arrêt. Elle ne consiste pas seulement en un comportement moral mais en une construction de dispositions vertueuses par technique psychologique. Les textes pāli relativement tardifs admettent la possibilité du «don de l'acquis» (*pattidāna*), c'est-à-dire du transfert de mérites à un tiers (La Vallée Poussin).

§ 2292. **Conditions psychophysiologiques et intellectuelles.** La formation dans l'être psychique de traces agissantes qui d'abord orienteront favorablement l'activité, et finalement l'enrayeront, s'obtient par la pratique habituelle mais mieux encore par l'entraînement systématique de corps et d'esprit qu'offre le Yoga. Les exercices générateurs d'états psychiques intenses et précis comme la *bhāvanā* ou «création psychique» réaliseront les conditions psychophysiologiques de l'arrêt en rendant l'esprit «complètement disposé» (*samāhita, mñam-par bžag* «égalisé», traduction résultant de l'interprétation *sama-āhita*) par des exercices de «position» (*samādhi*).

Certaines attitudes psychiques générales, en dehors même des exercices psychophysiologiques, sont des conditions requises pour la préparation à l'arrêt, notamment la vigilance (*appamāda, apramāda, bag-yod-pa*) par laquelle on peut éviter l'entraînement dans les courants qui entretiennent les renaissances et la douleur.

Enfin, il existe des conditions intellectuelles de l'arrêt de la douleur. Elles sont souvent confondues avec les conditions psychophysiologiques, car la fonction d'intelligence relève du mécanisme psychique que contrôlent les exercices. Mais les exposés sur l'intelligence forment aussi une catégorie des sermons du Buddha distincte des exposés sur la morale et sur le *samādhi*. L'intelligence (*paññā, prajñā,* ou *mati*) est le discernement des choses, la faculté de prise de conscience des réalités, obtenue par cogitation (*cintā*), par ouï-dire ou par création psychique (*bhāvanā*) et qui a pour fonction de saisir les quatre vérités.

§ 2293. **Les conditions de l'Éveil, Bodhi.** La vraie prise de conscience des choses est l'Éveil ou «Éveil complet» (*sambodhi*) qui est le bien suprême, la caractéristique de l'Éveillé, du Buddha. Il est conditionné par sept «parties constituantes de l'Éveil» (*bojjhaṅga, bodhyaṅga, byaṅ-čhub-kyi yan-lag*) : la présence d'esprit (*sati, smṛti, dran-pa*), l'investigation des choses (*dhammavicaya, dharmapravicaya, čhos-rab-tu rnam-pa-'byed-pa*), l'énergie (*viriya, vīrya, brcon-'grus*), la joie (*pīti, prīti, dga-'ba*), la tranquillité (*passadhi, praśrabdhi, śin-tu-spyaṅs-pa*), la position du psychisme (*samādhi, tiṅ-ṅe*) et l'imperturbabilité (*upekhā, upekṣā, btaṅ-sñoms*).

§ 2294. **L'extinction, Nirvāṇa.** La cessation de la douleur est réalisée, même sans atteindre l'Éveil complet proprement dit, et elle l'est par l'extinction (*nibbāna, nirvāṇa, mya-ṅan-las 'das-pa* «évasion de la douleur»).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Le *nibbāna* est désigné comme l'état immuable (*accuta ṭhāna, acyuta-sthāna*), le séjour immortel ou l'immortel (*amata, amṛta, bdud-rci-čan*), le séjour calme (*santa, śānta, ži-ba*), ou encore comme l'autre rive (*pāra, pha-rol*) au-delà de l'océan des renaissances. Il se rapproche ainsi de l'état transcendant à ce monde dans la spéculation brahmanique. Il constitue l'arrêt (*nirodha, 'gog-pa*) non seulement de la concupiscence, de la haine et de la sottise (*rāga, dosa, moha,* qui sont les facteurs essentiels de l'attachement aux existences douloureuses), mais encore de toutes choses régies par la loi du jeu naturel (*dhamma, dharma,* § 2280).

§ 2295. **Théories diverses.** De nombreuses théories ont été émises sur la nature du *nibbāna*. Pour quiconque ne conçoit l'être que comme un principe spirituel intelligent, l'arrêt définitif de tous phénomènes mentaux est une annihilation de l'être et l'aspiration au *nibbāna* est une aspiration au néant, non pas sans doute, au néant recherché en lui-même, mais, au néant préféré à l'existence gâtée par la douleur. Pour ceux-là le *nibbāna* est anéantissement (Barthélemy Saint-Hilaire, Köppen, Childers, Pischel). Pour d'autres, songeant à la conception brahmanique de l'atteinte de l'être absolu par delà le phénomène, il est immortalité (Max Müller). Foucaux niait qu'il fût anéantissement en invoquant des textes qui ne sont pas des plus anciens et d'après lesquels il serait possible de ressortir du *nirvāṇa*. Il admettait d'ailleurs que le Buddha ne s'est pas expliqué catégoriquement là-dessus. Pour Rhys Davids le *nibbāna* serait simplement la sainteté, mais c'est en fait la possession du *nibbāna* qui est la sainteté (La Vallée Poussin). Pour Oldenberg, le Buddha aurait, au fond, fait du *nibbāna* un anéantissement, mais ouvertement, aurait réservé la décision afin de ne pas décourager certains fidèles. Pour Coomaraswamy, c'est une sorte de mort avec renaissance dans un état transcendant. Selon La Vallée Poussin il est imprudent de décider quelle a pu être l'opinion authentique du Buddha lui-même et on doit enregistrer les opinions traditionnelles diverses. Celle des *puggalavādin* ne fait pas difficulté : il existe une personne transmigrante pour laquelle le *nibbāna* est un état stable par cessation de transmigration, non pas un anéantissement. Pour les écoles bouddhiques qui ne reconnaissent pas l'existence en soi d'une personne ou réservent le problème de cette existence en soi, et n'admettent la personne que comme série phénoménale, la conception du *nirvāṇa* est variable. Pour les Theravādin, c'est l'inconfectionné (*asaṅkhata*), impérissable qui s'oppose à toutes choses confectionnées et par là sujettes à destruction. Il est le stable sans lieu ni forme, transcendant au monde changeant des localisations et des formes. Pour les Sautrāntika, il est pur état négatif, «rien qu'absence» (*abhāvamātra*).

§ 2296. **Nature du Nirvāṇa.** La comparaison du *nirvāṇa* avec l'extinction d'un feu n'implique pas dans l'Inde anéantissement, car, pour la *Śvetāśvatara-upaniṣad,* le Brahman suprême est comme un feu qui a consumé son combustible (Keith). Défini par une cessation, le *nirvāṇa* est un état d'absence, comme l'immortalité, absence de mort, ou la santé, absence de maladie, non pas un néant.

D'autre part, son caractère d'arrêt le rapproche de l'arrêt des activités de la pensée qui est le yoga (§ 1452) et, dans la *Bhagavadgītā,*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

un *nirvāṇa* est le fruit du yoga, même d'un yoga avec *bhāvanā* (II. 66). Le *nirvāṇa* bouddhique est résultat d'une discipline psychique qui arrête le jeu des cinq ensembles phénoménaux (*khandha*) : choses sensibles, sensations, perceptions, constructions psychiques et pensées, et qui crée une construction de freinage dans la personne psychique ou la série qui en tient lieu. Il existe d'autre part un *nibbāna* dans les choses vues (*diṭṭhadhammanibbāna*) ou *nibbāna* visible (*saṃdiṭṭhika*), c'est-à-dire accessible en ce monde et dont on est conscient avec sa conscience mondaine.

Ce *nibbāna* est admis aussi par divers hérétiques (§ 2238) et l'état qu'il représente correspond à celui du délivré-vivant brahmanique (§ 1155). A la mort, le *nibbāna* total (*parinibbāna* ou *nibbāna* tout court) demeure seul réalisé, par suppression de tous complexes psychiques. Il est alors état de la personne elle-même se reposant en soi hors du trouble des phénomènes, ou bien — opinion plus orthodoxe — terme ultime de la série psychique, définitivement arrêtée par suppression de ses éléments d'activité phénoménale.

Du point de vue psychotechnique, deux extinctions sont définies l'une «avec» l'autre «sans reste d'acquisitions» (*savupādisesa* et *anupādisesa*). La première est l'extinction du désir des passions formatrices d'attachement à l'existence. C'est elle qui est réalisée chez le saint, voire le Buddha, durant que sa vie se prolonge achevant d'épuiser les conséquences des acquisitions antérieures. Dans la seconde, la liquidation de l'acquis est achevée, et la mort a eu lieu par l'épuisement de la construction organique active qui entretient la vie corporelle (*āyusaṅkhāra*). Les écoles de langue sanskrite remplacent *upādi* par *upadhi* (*phuṅ po* = *skandha*), terme équivalent (E.-J. Thomas), d'où les expressions *sopadhiśeṣa* et *nirupadhiśeṣa* «avec» ou «sans reste de substrats», les «substrats» étant en effet les acquisitions, ce sur quoi repose l'existence phénoménale. On appelle *nibbānadhātu* (*nirvāṇadhātu*), par opposition aux trois *dhātu* ou *avacara* (§ 2259), le domaine transcendant où a lieu l'état de *nibbāna*.

IV. Le chemin de l'arrêt de la douleur

§ 2297. Le chemin qui conduit à l'arrêt de la douleur ou à l'Extinction, voire à l'Éveil est une technique à la fois de comportement et d'entraînement psychique. Il consiste essentiellement dans la mise en œuvre des huit articles qui le caractérisent doctrinalement (§ 2247) et se résout en un très grand nombre de procédés. Il aboutit à l'Extinction par quatre voies successives correspondant à quatre stades dans la marche au but, celui du converti entré dans le bon courant, du religieux qui ne renaîtra plus qu'une fois en ce monde, du religieux qui ne renaîtra plus en ce monde, et du saint qui touche à l'Extinction. De plus, il ouvre une carrière encore supérieure, celle de l'être à Éveil (*bodhisatta, bodhisattva*) destiné à devenir Buddha.

a. *Les moyens de la marche dans le Chemin*

§ 2298. **La technique du comportement.** Pour l'acquisition des huit éléments du chemin (§ 2247), il faut s'instruire dans la doctrine,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

observer des règles morales et se donner une bonne attitude qui comporte, surtout pour les moines, la pratique de nombre de règles de bonne éducation. «choses à recommander» (*sekhiyadhamma, śaikṣadharma, bslab-pa'i čhos*), relatives au port des vêtements, à la façon de se présenter (avec retenue, le regard baissé, etc.), de recevoir discrètement les aumônes, de manger, de prêcher dignement, de procéder à sa toilette, etc. Ces règles sont minutieuses. Leur origine est expliquée dans les *Vinaya* par les décisions du Buddha à la suite de manquements ou d'inconvénients constatés. Elles sont récapitulées pour les moines aux récitations du *Pāṭimokkha*, en même temps que les formules d'instruction dont la transgression est péché (§ 1949, 1981). Des pratiques ascétiques sont recommandées aux moines (*dhūtaṅga*, § 2371). Le bon comportement en général est aidé par la fréquentation habituelle des gens de bien (*sappurisa, satpuruṣa, skyes-ba-dam-pa*) et surtout d'un ami de bien (*kalyāṇamitta, kalyāṇamitra, dge-ba'i bśes-gñen-po*).

§ 2299. **Les techniques psychiques.** Beaucoup plus importantes et spécifiques du bouddhisme sont les techniques psychiques, moyens directs de détruire les tendances fâcheuses et leurs traces efficientes dans le psychisme, et d'y substituer des tendances favorables, puis de mettre un terme à toute l'activité phénoménale. Elles comprennent d'abord des «dispositions de l'activité» (*kammaṭṭhāna*) dont, assez tardivement, le *Visuddhimagga* distingue et classe jusqu'à quarante, mais dont une partie des éléments sont anciens. Ensuite des exercices multiples de créations mentales, de méditations, d'obtentions d'états psychiques déterminés, de position d'esprit en divers états. On peut ajouter que les répétitions continuelles dans la récitation des textes sacrés paraissent faire partie de l'entraînement psychique (§ 1952).

§ 2300. **Les dispositions de l'activité.** Les dispositions de l'activité sont des tournures données au psychisme par une orientation habituelle vers des pensées déterminées qui s'actualisent en faveur de la progression vers les vérités bouddhiques. Leur classement systématique est attesté surtout dans les textes pāli, quoique beaucoup d'éléments en soient reconnus dans toutes les traditions. Les rappels au souvenir (*anussati, anusmṛti, rjes-su-dran-pa*) visent le Buddha, la Loi, la Communauté, les observances, le renoncement (*cāga, tyāga, gtoṅ-ba*), les divinités. A cette liste, le *Visuddhimagga* ajoute quatre présences d'esprit (*sati*) concernant la mort, le corps, l'inspiration et l'expiration (*ānāpānasati* = Vaibhāṣika : *ānāpānasmṛti*), enfin l'apaisement. On peut considérer les rappels au souvenir comme des occupations de pensée préliminaires aux exercices et les rapprocher de quatre mises en jeu de présence d'esprit, différentes des trois qui sont propres au Buddha (§ 2276) et résultant de la considération (*anupassanā*) du corps, de la sensation, de l'esprit et des choses en soi-même et au dehors, chez les autres (paragr. suivant). D'autres dispositions d'activité sont d'une part quatre choses où se plaît Brahman (*brahmavihāra*) : la bienveillance (*mettā, maitrī, byams-pa*), la compassion (*karuṇā, sñiṅ-rje*), le bonheur (*muditā*) et l'imperturbabilité (*upekkhā, upekṣā, btaṅ-sñoms*), d'autre part, quatre choses sans forme (*āruppa, ārūpya, gzugs-med-pa*) qui sont les quatre champs du domaine de l'absence d'apparences (§ 2252).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

En outre et surtout, les dispositions d'activité consistent en exercices de fixation visuelle et d'évocation mentale. Les fixations visuelles (*kasiṇa*, nom particulier au pāli) se pratiquent en regardant un disque de terre, un bol d'eau, un bâtonnet incandescent, etc., jusqu'à ce que la vision reste claire même quand on ferme les yeux. On y rattache une fixation (*vavatthāna*) des quatre éléments et la notion d'inconvenance touchant la nourriture (*āhāre paṭikkūlasaññā*). Les exercices d'évocation mentale de l'horrible (*asubha*) consistent en la représentation des états successifs de la décomposition d'un cadavre. Ces derniers exercices sont classés par d'autres écoles parmi les créations psychiques.

§ 2301. **Les créations psychiques.** Les méditations poussées jusqu'à ce que la représentation cherchée soit aussi claire qu'une vision réelle et engendrant dans l'esprit des séries phénoménales choisies et des dispositions psychiques habituelles sont des «créations psychiques» (*bhāvanā, sgom-pa*). On en distingue trois, concernant respectivement le corps, l'esprit et l'intelligence et aussi cinq qui réalisent les quatre *brahmavihāra* de bienveillance, compassion, bonheur et imperturbabilité auxquels s'ajoute l'horrible. Les *bhāvanā* de *brahmavihāra* constituées dans l'être psychique font renaître dans le monde de Brahman où elles se réalisent continuellement. D'autres encore se confondent avec les quatre mises en jeu de présence d'esprit (*satipaṭṭhāna, smṛtyupasthāna*) consistant respectivement en investigation (*anupassanā, anupaśyanā*), du corps, de la sensation, de l'esprit et des choses, de façon à se rendre «correctement posé» (*sammāsamāhita, samyaksamāhita*).

§ 2302. **Les méditations.** Une sorte de méditation techniquement réglée, comme dans la pratique brahmanique du yoga, est le *jhāna* (*dhyāna, bsam-gtan*). Cette méditation est un entraînement progressif au vidage de la conscience préfigurant l'arrêt définitif qui sera réalisé par le *nibbāna*. Elle est quadruple dans ses stades. Au premier, elle procède par exclusion (*viveka, dben-pa*) des désirs et choses mauvaises et comporte sentiment de joie ou allégresse (*pīti, prīti, dga'-ba*) et félicité (*sukha, bde-ba*) nés de l'exclusion et accompagnés des activités intellectuelles de raisonnement ou enquête (*vitakka, vitarka, rtog-pa*) et de réflexion décisive ou jugement (*vicāra, dpyod-pa*).

Au second stade, il y a apaisement (*vupasama, vyupaśama, 'bral-ba* «séparation») de ces activités intellectuelles, sérénité complète en soi-même (*ajjhattaṃ sampasādana, adhyātmaṃ samprasāda, naṅ yoṅs-su dad*), uniformisation de l'esprit (*cetaso ekodibhāva, cetasa ekotībhāva, sems kyi rgyun-gčig-tu-gyur-ba*) et, par suite de cette «position» de l'esprit (*samādhi, tiṅ-ṅe*), allégresse et félicité.

Au troisième stade, il y a suppression de la «coloration» de félicité (*virāga, 'dod-čhags daṅ-bral* = suppression de passion). Alors le méditant est imperturbable (*upekkhaka, upekṣaka*), gardant présence d'esprit, (*sata, smṛta*), pleinement conscient (*sampajāna, samprajāna*), éprouvant félicité en son corps. Il est donc en béatitude sans pensée discursive et sans manifestation d'excitation joyeuse.

Au quatrième stade, par destruction (*pahāna, prahāṇa, spaṅs-te* «ayant rejeté») de la félicité comme de la douleur et disparition de la bonne comme de la mauvaise humeur (*somanassadomanassa, saumana-*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

syadaurmanasya, yid-bde-ba daṅ yid-mi-bde-ba), il y a «pureté totale d'imperturbabilité et de présence d'esprit» (*upekkhāsatiparisuddhi, upekṣāsmṛtipariśuddhi, btaṅ-sñoms daṅ dran pa yoṅs-su dag-pa*).

La pratique de toutes ces méditations conduit aux renaissances dans les mondes où les êtres ont pour fonction d'être perpétuellement plongés en ces mêmes états psychiques. Le fruit en mûrit là en réalisation continuelle. Aussi les Sarvāstivādin-Vaibhāṣika distinguent-ils clairement les *kāraṇadhyāna* «méditations instruments» et les *upapattidhyāna* «méditations par renaissances», les premières causant ultérieurement les secondes.

§ 2303. **Les positions du psychisme.** Les *samādhi* sont des exercices qui posent le psychisme en certaines conditions et s'apparentent aux méditations, mais sont des opérations plus limitées et surtout plus variées que les quatre méditations à déroulement fixé. Ils constituent davantage des exercices d'entraînement diversifiés et entrés comme éléments dans les processus des méditations. Ce sont les exercices qui amènent la série psychique individuelle tenant lieu de personne (ou constituant la personne), à une attitude déterminée.

Par rapport au contenu intellectuel, les *samādhi* sont de trois sortes : *savitakka* et *savicāra* «avec raisonnement et réflexion», *avitakka* et *savicāra* «sans raisonnement et avec réflexion», *avitakka* et *avicāra* «sans raisonnement ni réflexion».

Ils conduisent à l'uniformisation du psychisme par suppression des accidents intellectuels que sont les raisonnements et mouvements de pensée et par «unification de la pensée» selon l'expression de l'*Abhidharmakośa* (*cittaikāgratā*). Quatre «créations de positions psychiques» (*samādhibhāvanā*) aboutissent au «confort dans les choses vues» (*diṭṭhadhammasukhavihāra, dṛṣṭadharma°*), à la vue de la connaissance (*ñāṇadassana, jñānadarśana*), à la présence d'esprit avec complète conscience (*satisampajañña, smṛtisaṃprajanya*), enfin à l'état d'*arahant* (§ 2310). Les créations correspondent sous d'autres dénominations aux quatre stades de méditation. Le confort dans les choses vues, ou béatitude en ce monde, préfigure le *nibbāna* dans les choses vues (§ 2296), mais en restant empreint d'affectivité et ne pouvant donc être l'extinction totale elle-même. La vue de la connaissance permet le rejet des activités intellectuelles. La présence d'esprit avec conscience est le caractère possédé au troisième stade de méditation. L'état d'*arahant* est celui du saint imperturbable.

A côté de ces résultats essentiels, certains *samādhi* peuvent produire d'autres fruits de nature à dissoudre la considération du monde extérieur. Le canon pāli et les Vaibhāṣika énumèrent trois *samādhi* spéciaux : de vacuité (*suññātā, śūnyatā*), du sans signe (*animitta, ānimitta*), de non-prise en considération (*appaṇihita, apraṇihita*). Mais les *samādhi* ne sont pas en eux-mêmes nécessairement avantageux, car on les distingue dans la tradition pāli, du point de vue de la valeur de leurs résultats, en ceux qui donnent en partage la régression (*hānabhāgīya*), l'état stationnaire (*ṭhiti*), le progrès (*visesa*) et la pénétration (*nibbedha* = skr. *nirvedha*). Les sources sanskrites attribuent ces mêmes résultats aux *bhāvanā* et à des *samāpatti* «égalisations» (paragraphe suivant).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

§ 2304. Le mécanisme de mise en position du psychisme que constitue le *samādhi* utilise les constructions psychiques ou au moins intervient concurremment avec elles, comme le prouve la définition des quatre «piliers de pouvoirs merveilleux» (*iddhipāda, ṛddhipāda, rju-'phrul gyi rkaṅ-pa*). Ceux-ci, résultant d'une opération de *bhāvanā*, sont pourvus «des constructions psychiques de fondation de la position psychique» (*samādhippadhānasaṅkhāra*) respectivement d'intention (*chanda*), d'énergie (*viriya*), de pensée (*citta*) et d'investigation (*vīmaṃsā*). Selon Buddhaghosa toutefois, il faut entendre autrement : ils sont pourvus de *samādhi* et de constructions psychiques de fondation. Dans les sources sanskrites, les expressions correspondantes contiennent *prahāṇa* «rejet» au lieu de *padhāna* (probablement par interprétation erronée d'une source prākrite commune ancienne, Kern ; mais les deux interprétations sont conciliables cependant), en sorte qu'il s'agirait des constructions psychiques destructrices des *samādhi* en question. Quoi qu'il en soit, certains *samādhi* sont déterminés par les constructions psychiques ou au moins sont associés à leur jeu.

Les *samādhi* déterminent, selon la tradition pāli, une diffusion (*pharaṇatā*) de joie, de félicité, de pensée (*ceto*) permettant de communiquer avec la pensée des autres, de clarté (*āloka*), permettant de voir par l'œil divin, et un «phénomène d'enquête» (*paccavekkhaṇanimitta*) donnant une pénétration supérieure à la normale. Ils aident à l'acquisition de supersavoirs (*abhiññā, abhijñā, mṅon-par-śes-pa*) au nombre de cinq : divers pouvoirs merveilleux (*iddhividhā*, lévitation, etc.), audition divine, connaissance des pensées des autres, souvenir des existences antérieures, œil divin. On en compte six en ajoutant la connaissance de ce qui détruit les courants (*āsavakkhayakarañāna*).

Des *samādhi* et méditations se rapprochent les recueillements (*paṭisallāṇa, pratisaṃlayana, naṅ-du yaṅ-dag-'jog*) et les «égalisations» (*samāpatti, snoms-par 'jug-pa* «position en uniformité», cf. § 1452). Ces dernières se rapportent aux quatre stades des méditations et aux quatre stades du domaine de l'absence de forme (§ 2262). Elles diffèrent des *samādhi* en ce que ceux-ci sont momentanés tandis qu'elles sont durables.

§ 2305. **Les «affranchissements» et «stages de dominateur».** Les exercices spirituels du bouddhisme comprennent encore des concentrations de pensée nommées «affranchissements» ou «abandons» (*vimokkha, vimokṣa, rnam-par thar-pa*) pour des raisons débattues entre écoles, peut-être simplement comme stades successifs aboutissant à s'affranchir de tout phénomène d'activité psychologique, ou encore, parce qu'on s'y «abandonne» entièrement à des états de pensée définis. Au premier stade, se sentant soi-même de la nature des apparences, on considère les apparences extérieures. Au second, on les considère en ne se sentant pas soi-même de leur nature. Dans les deux cas, on considère les apparences extérieures sous leur aspect repoussant, spécialement par évocation de l'horrible. Au troisième stade, on devient «d'inclination psychique» (*adhimutta*) vers le beau (*subha, śubha, sdug-pa*). Du quatrième au septième stade, prennent place les contemplations tour à tour dépassées (§ 2262) des domaines, des infinitudes

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

de l'espace et de la pensée, du domaine du néant et de celui où il n'y a ni notion ni absence de notion, domaine déjà transcendant à toute intellectualité. Enfin, le huitième «affranchissement» dépasse et toute intellectualité et toute sensibilité; il est, selon la tradition pāli, l'obtention de l'arrêt des notions et des sentiments (*saññāvedayitanirodham upāsampajja viharati*). Selon les Mūlasarvāstivādin et Sarvāstivādin-Vaibhāṣika, c'est l'obtention du même arrêt (*saṃjñāveditanirodha*), mais il est précisé qu'il a été «rendu évident dans le corps» (*kāyena sākṣātkṛtvā*), qu'il est donc état de conscience ultime mais état de conscience.

Huit «stages de dominateur» (*abhibhāyatana, abhibhvāyatana, gzil-gyis gnon-pa'i skye-mčhed*) sont des entraînements à se sentir dominant les formes dans les conditions où elles sont considérées au cours des deux premiers affranchissements, mais chaque fois en se les représentant d'abord comme finies, ensuite comme indéterminées, ce qui occupe quatre stages, puis en considérant des formes exclusivement de chacune des quatre couleurs, bleu, jaune, rouge, blanc.

§ 2306. **But des exercices psychiques.** Les derniers exercices décrits, affranchissements et réalisation des stages de dominateur, visent l'éloignement des passions et la maîtrise totale du psychisme dont il faut façonner les structures, pour la bonne orientation des renaissances et l'arrêt final en la stabilité absolue de l'Extinction. L'ensemble de toutes les pratiques psychiques a les mêmes buts. Les plus excellentes sont les méditations, à en juger d'après la tradition relative à la mort du Buddha. En effet, aux moments qui précédèrent son Extinction totale, le Buddha aurait parcouru les quatre stades de méditations, puis les quatre du domaine de l'absence de forme où culmine l'état transcendant à toute intellectualité où il n'y a ni notions ni absence de notions; mais il aurait redescendu tous les degrés, comme pour un dernier exploit de maîtrise psychique. Ensuite seulement, il aurait gravi à nouveau les étages des méditations pour s'éteindre définitivement en possession du quatrième : pureté totale d'imperturbabilité et de présence d'esprit.

b. *La marche des êtres vers l'arrêt de la douleur*

§ 2307. Les moyens à mettre en œuvre pour parvenir à l'arrêt de la douleur sont trop compliqués et trop techniques pour que chacun puisse en disposer à tout moment. On conçoit que les gens ordinaires (*puthujana, pṛthagjana, so-so-skye-bo*) ne les aient pas à leur portée et qu'ordinairement, les convertis mêmes ne puissent espérer dans l'immédiat autre chose que des renaissances favorables. Rien n'empêche cependant, en dehors des prédispositions engendrées par les actes des vies antérieures, la progression rapide dans le chemin jusqu'à la sainteté. Les légendes bouddhiques en donnent d'innombrables exemples. De toute façon, il faut suivre le chemin, être un auditeur de la Loi (*sāvaka, śrāvaka, nan-thos*) et, si possible, quelqu'un «qui a beaucoup entendu» (*bahusuta, bahuśruta, man-du thos-pa*). Ainsi on est une

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

«personne noble» (*ariyapuggala, āryapudgala, 'phags-pa 'i gaṅ-zag*). Il existe quatre sortes de personnes nobles : les convertis, ceux qui ont une fois à revenir en ce monde, ceux qui n'ont plus à revenir et les saints. Chaque sorte est dédoublée en deux selon que la personne noble se trouve en chemin (*maggaṭṭha, mārgastha*) d'obtenir le fruit de son état, ou se trouve l'avoir obtenu (*phalaṭṭha, phalastha*). Tous sont des «éduqués» (*sekha, śaikṣa, slob-pa*), sauf le saint accompli, qui, lui, n'est plus en voie d'éducation (*asekha, aśaikṣa, mi-slob-pa*). Les choses (*dhamma*) que constituent les quatre subdivisions du chemin et leurs fruits sont, avec le *nibbāna*, considérées comme supramondaines (*lokuttara, lokottara*) par opposition à toutes les autres qui sont mondaines (*lokika, laukika*).

§ 2308. **Le converti, Sotāpanna.** Le converti est dit «entré dans le courant» (*sotāpanna, śrotāpanna*, parfois *śrotaāpanna, rgyun-du 'jugs-pa*). On obtient cet état par la fréquentation des gens de bien et surtout par l'audition de la bonne Loi (*saddhamma, saddharma, dam-pa'i čhos*), c'est-à-dire des textes bouddhiques, la «mise foncièrement en esprit» (*yoniso manasikāra, yoniśo manasikāra, chul-bžin yid-la byed-pa* «mise en esprit selon la règle») et par l'«atteinte de la Loi et de ce qui suit la Loi» (*dhammānudhammapaṭipatti, dharmānudharmapratipatti, čhos daṅ rjes-su mthun-pa'i čhos la 'jug-pa*). Il faut en outre le rejet des trois premières «conjonctions à rétribution vile» (§ 2289). Le converti vrai a pour loi de n'avoir plus de déchéances (*avinipātadhamma*), c'est-à-dire de ne plus renaître dans les enfers ni parmi les animaux ou les preta ; il est réfréné (*niyata*) et il tend au complet Éveil (*sambodhiparāyaṇa*). Il n'aura plus que sept fois à renaître dans ce monde.

§ 2309. **Le Sakadāgāmin et l'anāgāmin.** Celui qui a tous les caractères du *sotāpanna* et qui, de plus, a réduit la passion, la haine et la sottise, n'a plus qu'une fois à revenir en ce monde ; il est *sakadāgāmin* (*sakṛdāgāmin, lan-čig phir 'oṅ-ba*). Quiconque a rejeté les cinq conjonctions à rétribution vile (§ 2289) ne reviendra plus en ce monde, est *anāgāmin* (*phir-mi 'oṅ-ba*). Il renaîtra par apparition dans un monde supérieur où il obtiendra l'Extinction totale. Il y a cinq sortes d'*anāgāmin :* le premier est *antarāparinibbāyin* (*antarāparinirvāyin*), obtenant l'Extinction dans le monde de Brahman à moitié du terme normal de l'existence en ce ciel (Theravāda) ou dans l'existence intermédiaire (Vaibhāṣika). Le second obtient l'Extinction «en coupant court» (*upahacca*) à la vie après sa renaissance ou «en renaissant» (sources sanskrites : *upapadya*). Le troisième et le quatrième l'obtiennent respectivement sans ou avec résidu de constructions psychiques. Le cinquième monte jusqu'au ciel des Akaniṭṭha et l'obtient là.

§ 2310. **Le saint, Arahant.** Le saint, est désigné par un terme déjà employé avant le bouddhisme et signifiant «vénérable», proprement «méritant» (*arahant, arhant, dgra-bčom-pa* = «vainqueur de l'ennemi», interprétation populaire courante par *ari-han*). Il est caractérisé comme ayant détruit les courants (*khīṇāsava, kṣīṇāśrava, zag-pa zad pa*), possédant ce à quoi il était consacré (*vusitavant, uṣitavrata,*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Mahāvastu «ayant vécu ses vœux»), ayant fait ce qui était à faire (*kata-karaṇīya, kṛtakaraṇīya, byed-pa byas-pa*), ayant déposé le fardeau (*ohi-tabhāra, apahṛtabhāra, khur-bor-ba*), atteint le bon but (*anupattasadattha, anuprāptasvakārtha* = atteint son propre but, *raṅ-gi don rjes-su thob pa*), complètement détruit les conjonctions à l'existence (*parikkhīṇabhava-saṃyojana, parikṣīṇabh., srid-pa kun-tu sbyor ba yoṅs-su zad-pa*), libéré par la connaissance parfaite (*sammadaññāvimutta, samyagājñāsuvimukta-citta* «ayant l'esprit bien libéré...», *yaṅ-dag-pa'i śes-pas sems śin-tu-rnam-par-grol-pa*). Il est doué des cinq supersavoirs (§ 2304) et des pouvoirs merveilleux (§ 2304). Il n'a plus aucune naissance à subir. Il est en ce monde en possession de l'Extinction avec reste et atteindra à la mort l'Extinction sans reste (§ 2296). Selon les Theravādin et les Śarvāstivādin-Vaibhāṣika, il ne peut avoir de chute. Selon les derniers, si même la chute survenait, elle serait rachetée avant sa mort. Toutefois la possibilité de la chute de l'*arahant* a été soutenue et même la perfection de sa sainteté a été contestée par les schismatiques à la suite de Mahādeva (§ 2218, 2318).

§ 2311. **Le bodhisatta.** L'Éveil est beaucoup plus difficile à obtenir que la simple Extinction, les saints qui entrent dans le *nibbāna* sont innombrables, les Buddha exceptionnels. Les êtres à Éveil (*bodhi-satta, bodhisattva, byaṅ-čhub sems-dpa'*) suivent une très longue carrière avant de devenir Buddha. Ils y sont destinés par une résolution (*abhinīhāra* dans les sources pāli, *praṇidhāna* dans les sources sanskrites qui mettent beaucoup plus l'accent sur cette action, tib. *smon-lam*). Cette résolution a été prise au début de leur carrière et était alors déjà fondée sur une énorme accumulation de dispositions convenables. La carrière elle-même couvre un nombre immense d'existences successives en raison de la difficulté de construire par l'accumulation de bonnes dispositions un être aussi parfait que le Buddha Tathāgata aux trente-deux signes caractéristiques. L'Être à Éveil est toujours de sexe masculin et de haute condition dans les existences qu'il traverse. Il garde le souvenir de ces existences. Il y pratique les «extrêmes» des vertus ou dispositions favorables. Ces extrêmes sont appelés en pāli *pāramī* ou *pāramitā*, en sanskrit *pāramitā* (tib. *pha-rol-tu phyin-pa*), ce qui est interprété comme signifiant qu'ils vont «jusqu'à l'autre bord» (*pāram* + *i-*), au-delà de l'ordinaire (étymologie traditionnelle).

Dans les sources pāli, les extrêmes sont dix : ceux de don (*dāna*), de pratique morale (*sīla*), d'abnégation (*nekkhamma*), d'intelligence (*paññā*), d'énergie (*viriya*), de patience (*khanti*), de vérité (*sacca*), de détermination (*adhiṭṭhāna*), de bienveillance (*metti*) et d'imperturbabilité (*upekkhā*). Les Vaibhāṣika et Lokottaravādin énumèrent six transcendances : de don (*dāna, sbyin-pa*), de pratique morale (*śīla, chul-khrims*), de patience (*kṣānti, bzod-pa*), d'énergie (*vīrya, brcon-'grus*), de méditation (*dhyāna, bsam-gtan*) et d'intelligence (*prajnā, śes-rab*).

En outre, l'Être à Éveil possède 37 «ailes de l'Éveil» (*bodhipakkhika, bodhipākṣika*) qui sont les éléments de sa préparation, à savoir les 4 mises en jeu de présence d'esprit (§ 2300), 4 «fondations parfaites» (*sammappadhāna, samyakpradhāna* ou *s. prahāṇa* «destructions») qui empêchent la naissance des mauvaises choses, les détruisent une fois

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

nées, provoquent la naissance des bonnes et les maintiennent, et qui réalisent ainsi spécialement le sixième des huit éléments du chemin (§ 2247), les 4 piliers de pouvoirs merveilleux (§ 2304), 5 facultés, 5 forces, les 7 parties constituantes de l'Éveil (§ 2293) et les 8 parties constituantes du chemin (§ 2247).

La perfection des mérites, particulièrement de ceux de la charité par l'extrême de don, et la perfection de la compréhension par l'extrême d'intelligence, caractérisent déjà dans les doctrines anciennes l'Être à Éveil qu'exaltera particulièrement, à cause de ces perfections, le Mahāyāna.

Ce sont les Êtres à Éveil qui culminent parmi ceux qui sont sur le chemin de l'arrêt de la douleur, les Buddha, eux, n'étant plus sur ce chemin, mais arrivés au but.

B. *Les divisions des écoles anciennes*

§ 2312. L'histoire et les doctrines des écoles anciennes diverses, en dehors de celles dont les textes nous sont conservés et ont été étudiés d'une façon approfondie sont très obscures, nos données reposant sur des indications sommaires dans les écrits de leurs adversaires et sur des renseignements historiques relativement tardifs (Vasumitra, Paramārtha, Ki-tsang, etc.), ou très tardifs (historiens tibétains). En outre, il apparaît qu'à l'intérieur des mêmes écoles les divergences d'opinions n'ont pas manqué entre docteurs, en sorte que des thèses différentes peuvent être attribuées sans contradiction réelle à ces écoles selon qu'elles remontent à tel ou tel de leurs représentants. Il est donc impossible, dans l'état actuel de notre documentation, d'acquérir une vue complète et partout précise des opinions de toutes les écoles et de leurs docteurs principaux. L'existence même de certaines écoles mentionnées dans les textes est incertaine, c'est ainsi que les *Uttarapāthaka* de Buddhaghosa ne paraissent être autres que l'ensemble des écoles du Nord. Mais il résulte de la nature même des nombreux problèmes mentionnés comme les ayant occupées, une donnée générale très importante : la spéculation approfondie sur les éléments des doctrines, sur la nature et les relations des choses, sur les conditions et les fruits des exercices mis en œuvre pour obtenir la cessation de la douleur et l'état d'Éveil, a été extrêmement active. Il est impossible de séparer le bouddhisme d'une recherche philosophique et d'une exégèse passionnées et de le réduire à la pratique machinale d'une discipline traditionnellement acceptée; les disciples du Buddha n'ont pas voulu faire passivement leur salut, mais en analyser les conditions et en saisir le mécanisme profond.

Les traditions relatives aux écoles (Vasumitra, etc.) se plaisent à en compter dix-huit, mais le nombre ne doit pas être accepté pour authentique (en fait, il est certainement inférieur à la réalité si on tient compte de nombreuses subdivisions). En effet, c'est un nombre traditionnel pour les énumérations censées complètes des *Purāṇa* (§ 832), des matières du droit (§ 869), etc. Les mêmes traditions rangent leurs dix-huit écoles en des groupes répondant en principe aux principales

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

écoles mères dont elles se sont distinguées par schismes. Mais ces classifications ne répondent pas nécessairement aux affinités de doctrines qui apparaissent entre les divers schismatiques. On peut cependant accepter la classification donnée des écoles principales (§ 1942) qui paraît répondre aux grandes divisions réelles survenues dans la communauté bouddhique pendant les premiers siècles de son existence. Dans l'ordre chronologique d'apparition qui semble le plus probable, ces écoles seraient les Sthavira, les Vātsīputrīya, les Sāṃmitīya, les Mahāsāṅghika et les Sarvāstivādin.

§ 2313. **Sthavira. Mahīśāsaka.** Les Sthavira ou Sthāvirīya sont le tronc primitif du bouddhisme continué par les Theravādin ou Vibhajjavādin de tradition pāli (§ 1945). Cependant, des polémiques dont il y a trace dans les textes bouddhiques imputent parfois à des Sthavira des thèses qui ne sont pas celles des Theravādin. Des schismes locaux ont eu lieu à Ceylan parmi les Theravādin (§ 2223). Quoi qu'il en soit, la première secte qui se serait séparée du tronc commun serait celle des Mahīśāsaka (pāli Mahiṃsāsaka). Son origine remonterait, d'après la tradition pāli, à un différend survenu lors du concile de Rājagṛha à propos de règles du *Vinaya* entre Mahākassapa et un certain Purāṇa (ou Pūraṇa) résidant au Dakkhiṇāgiri, «Mont du Sud», proche de Rājagṛha. Les Mahīśāsaka auraient reçu leur nom de celui de leur fondateur, selon les traités sur les sectes, ou bien après s'être répandus au Sud du Vindhya, à Mahiṣmatī (Przyluski) et même au Maisūr où leur présence est confirmée par une inscription émanant de la reine de Vanavāsi, ville proche du Maisūr (N. Dutt). Présents aussi à Nāgārjuṇiṉoṇḍa, où avait eu lieu une fondation de cette reine en leur faveur, ils ont été connus à Ceylan où Fa-hien s'est procuré leur *Vinaya*.

Il paraît y avoir eu deux groupes de Mahīśāsaka à doctrines un peu différentes, les uns plus anciens, les autres plus récents (Dutt). Les traités sur les sectes font en effet sortir les Mahīśāsaka des Sarvāstivādin dans les trois cents ans après le Nirvāṇa, mais le renseignement peut viser le groupe le plus récent. En tout cas, les doctrines des deux groupements sont connues seulement après la constitution de l'école des Sarvāstivādin à laquelle ils s'opposaient sur de nombreux points, le groupe ancien beaucoup plus que l'autre. Ce groupe ancien rejetait en effet la doctrine fondamentale des Sarvāstivādin que «tout existe» (§ 2321), doctrine que le plus récent a acceptée. En outre, et entre autres idées, les anciens Mahīśāsaka admettaient, comme les Theravādin, l'impossibilité de la chute pour l'*arhant*. Ils reconnaissaient neuf inconfectionnés, niaient l'existence d'une personne transmigrante.

§ 2314. **Dharmaguptaka.** Des Mahīśāsaka se serait séparée, au cours du IIIe siècle après le Nirvāṇa, l'école des Dharmaguptaka (pāli Dhammaguttika). Cette école prétendait se rattacher à Maudgalyāyana, le disciple du Buddha expert en pouvoirs merveilleux, par un certain Dharmagupta, qui aurait ajouté au canon un *Bodhisattvapiṭaka*, contenant les récits des carrières des bodhisattva et un *Dhāraṇīpiṭaka* enseignant les formules magiques. Selon Przyluski, Dharmagupta pourrait avoir été en réalité le même que Dhammarakkhita qui aurait prêché

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la Loi chez les Yonaka à l'Ouest de l'Inde sous Aśoka. Il a été l'objet d'une légende le faisant vivre 800 ans et l'identifiant avec un Dharmagupta du VIIIe siècle (§ 2091), mais son école est déjà mentionnée dans le *Dīpavaṃsa*. Hiuan-tsang et Yi-tsing ont trouvé la trace des *Dharmaguptaka* en Uḍḍiyāna (Svāt), pays réputé pour le développement des traditions tantriques.

En fait, à date ancienne, leur canon paraît avoir été un *tipiṭaka* normal, mais ils ont pu avoir à côté une double littérature édifiante et magique. Leur *Vinaya* et leur *Dirghāgama* sont conservés en chinois ainsi que leur Abhidharma, qui est très probablement le *Śāriputrābhidharmaśāstra* (Bareau), c'est-à-dire un livre d'Abhidharma placé sous le patronage de Śāriputra, le disciple spécialiste de l'Abhidharma, comme Maudgalyāyana l'était des pouvoirs merveilleux. Leur doctrine a des affinités particulières avec celles des Mahīśāsaka et Mahāsāṅghika. Elle a pour principaux points caractéristiques de relever que le Buddha ne fait pas partie du Saṅgha et que, par conséquent, le don à celui-ci n'est pas d'un aussi grand fruit que le don au Buddha; de soutenir que les Bodhisattva comme les Buddha suivent une voie différente de celle des auditeurs de la Loi et seuls acquièrent l'Éveil, les auditeurs atteignant au plus le fruit d'état d'*arahant;* d'enseigner que les dieux peuvent pratiquer la chasteté (*brahmacarya*), et qu'il y a neuf inconfectionnés : les deux arrêts, les quatre obtentions des états de l'arūpāvacara (§ 2262), la production en consécution, la fixation sur le chemin et la stabilité des choses.

§ 2315. **Haimavata.** Les Haimavata, classés parfois, mais à tort semble-t-il (Paramārtha), avec les Mahāsāṅghika, seraient des Sthavira séparés au début du IIIe siècle du Nirvāṇa et qui avaient disparu au VIIe siècle de notre ère. Ils réagissaient contre l'excès d'importance donnée à l'Abhidharma dans d'autres écoles, voulaient s'en tenir aux Sūtra et se seraient retirés dans l'Himavant (Himālaya), d'où leur nom. Ils avaient un canon en trois *piṭaka* de cinq sections chaque. Leurs doctrines apparaîtraient comme apparentées à la fois à celles des Sarvāstivādin et à celles des Mahāsāṅghika. Elles sont proches de celles de Dharmaguptaka. Ils admettaient notamment que les Bodhisattva sont des gens ordinaires (*pṛthagjana*) dont la grandeur est dans la destinée, ce qui est une doctrine Sarvāstivādin opposée à celle des Mahāsāṅghika qui regardent les bodhisattva comme supramondains. Mais ils auraient pensé avec les Mahāsāṅghika que ces bodhisattva entraient dans les matrices sans que cela donne lieu à désir et admis les cinq propositions de Mahādeva. Ils auraient dit encore que les hérétiques ne peuvent acquérir les supersavoirs et que chez les dieux le *brahmacarya* est possible.

§ 2316. Les Kāśyapīya ou Suvarṣaka se seraient encore séparés des Sthavira à la fin du IIIe siècle du Nirvāṇa. Ils sont proches des Dharmaguptaka et par la doctrine et comme habitants du Nord-Ouest. Une inscription du IIIe siècle ap. J.-C. atteste leur présence dans la région de Takṣaśīla. Au VIIe siècle, Hiuan-tsang ne les a trouvés qu'en Uḍḍiyāna et en Asie Centrale. Leurs particularités doctrinales auraient été de soutenir que l'acte passé dont le fruit n'a pas encore mûri est existant,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

que le confectionné dépend des causes passées mais n'est pas motivé par l'avenir, que les connaissances parfaites consistent en abandons, que les règles d'éducation (*śaikṣadharma*) sont maturation (donc que la bonne conduite est conditionnée, non entièrement libre).

§ 2317. **Vātsīputrīya. Sāṃmitīya.** Les Vātsīputrīya peuvent dériver des Vajjiputtaka (skr. Vṛjiputraka) dont les pratiques ont motivé la réunion du concile de Vaiśālī (§ 2217). Isolés d'abord pour des questions de discipline, ils auraient pu se distinguer ensuite par des idées doctrinales. Toutefois plusieurs explications de leur nom militeraient, si elles étaient justes, contre leur identification aux Vajjiputtaka, gens du pays des Vajji. Selon Przyluski (qui admet pourtant une simple confusion phonétique entre sanskrit Vātsī et pāli Vajji) ils seraient du pays des Vatsa, capitale Kauśāmbī. Les traités sur les sectes dérivent leur nom de celui d'un fondateur, une donnée de Tāranātha offre encore une autre solution (§ 2218). Ils sont identifiés par l'*Abhidharmakośavyākhyā* aux Sāṃmitīya (pāli Saṃmitīya). Ils ont été particulièrement florissants aux temps des Gupta et de Harṣavardhana. Ils sont réputés s'être attachés au *Vinaya* plus qu'aux autres *piṭaka*. Leurs principales doctrines tiennent pour l'existence du *pudgala* comme réalité évidente quoique indicible et pour l'impossibilité de la chute de l'*arhant*. On peut en outre leur attribuer une théorie d'après laquelle l'acte périt aussitôt né mais laisse une certaine entité comparable à une dette et véritable droit au fruit (Lamotte) appelé *avipraṇāśa* «indestruction» (§ 2334), ou *upacaya* «accroissement».

Des Vātsīputrīya se seraient détachés vers le milieu du IIIe siècle après le Nirvāṇa, les Dharmottarīya (du nom de leur maître Dharmottara) dont une inscription atteste la présence à Karle près de Bombay au IIe siècle de notre ère. Ils soutenaient que la naissance et l'arrêt s'accompagnaient l'un et l'autre d'ignorance, que la chute de l'*arhant* était possible et que la félicité s'obtenait par un exercice psychique à agrément. De même et à la même époque se seraient détachés des Vātsīputrīya, les Bhadrayānīya «ceux qui ont pour moyen de progression l'heureux» (sans doute une technique de méditation de l'agréable). Des inscriptions de Nāsīk et Kaṇherī attestent également leur séjour dans les montagnes de la région de Bombay. Enfin les Ṣaṇnagarika (des six villes?) ou Ṣaṇḍagiriya (du nom de leur résidence, le mont Ṣaṇḍa) auraient également fait sécession au IIIe siècle après le Nirvāṇa. Ils auraient augmenté l'*Abhidharma* des Vātsīputrīya par des traités s'appuyant sur les *Sūtra* et soutenu qu'il y a six sortes d'*arhant*, celui de la plus inférieure étant exposé à la perte éventuelle de la Sainteté.

§ 2318. **Mahāsāṅghika.** Le moine qui a provoqué le schisme des Mahāsāṅghika (pāli Mahāsaṅghika), un peu plus d'un siècle après le Nirvāṇa (§ 2218), Mahādeva, a été représenté sous les plus noires couleurs par ses adversaires, mais semble avoir été surtout le champion d'une réaction contre le froid idéal de sainteté que représentait la conception de l'*arhant* parfait (Lamotte). La donnée des traités sur les sectes d'après laquelle Mahādeva aurait composé des *sūtra* apocryphes qui sont présentés comme des *Mahāyānasūtra*, exprime peut-être simple-

 CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ment l'idée que ses doctrines annonçaient déjà celles des *Mahāyānasūtra*. Chez les Mahāsāṅghika en général, si l'*arhant* est ramené à l'humain, le Buddha et les bodhisattva sont portés au-dessus du monde.

Les Mahāsāṅghika se sont divisés de bonne heure en plusieurs écoles. La plus importante et la mieux connue, grâce au *Mahāvastu* qui en relève, est celle des Lokottaravādin dont l'origine se placerait vers la fin du IIe siècle ap. le Nirvāṇa. Les Lokottaravādin étaient prospères au VIIe siècle ap. J.-C., au temps de Hiuan-tsang, dans la région de Bāmiyān et les statues gigantesques du Buddha qui se trouvent dans cette région (§ 1933) peuvent avoir été sculptées sur leur initiative (Bareau). Ils existaient encore au IXe-Xe siècle de notre ère.

Leur doctrine distingue les choses mondaines (*laukika*) qui n'ont pas d'être réel, car elles sont dues aux actes et à la méprise (*viparyaya*), et les choses supramondaines (*lokottara*), qui ont existence réelle. Les Buddha sont substance, supramondains et exempts des choses mondaines, omniscients, infinis (*ananta*) dans leur corps et leur longévité, plongés en perpétuel *samādhi*. Ils ne parlent pas réellement, mais l'illusion de leur parole réjouit les êtres. Les bodhisattva ont les naissances merveilleuses du Śākyamuni, mais ils peuvent naître dans les mauvaises destinées de leur propre volonté pour le bien des êtres.

Les Ekavyāvahārika, peut-être identiques aux Lokottaravādin ou, en tout cas, fort proches d'eux, séparés en même temps, mais disparus entre le IVe et le IXe siècle de notre ère par absorption dans les Lokottaravādin ou le Mahāyāna, devraient leur nom à une «pratique» (*vyavahāra*) subitiste, qui donnerait connaissance parfaite d'un seul coup (*eka*).

Les Gokulika ou Kukkuṭika ou Kukkulaka procéderaient d'un même schisme que les précédents et auraient disparu entre le IVe et le IXe siècle de notre ère comme les Ekavyāvahārika. Leurs noms, très obscurs et objets de spéculations étymologiques, dériveraient peut-être de patronymiques de fondateurs (K'ouei-ki). Ils sont réputés avoir prisé surtout l'Abhidharma et pris des libertés avec le Vinaya et s'être voués aux exercices psychiques sans prêcher.

§ **2319. Bahuśrutīya.** Les Bahuśrutīya peuvent encore remonter par leur origine à la même époque ou s'être séparés plus tard des Gokulika. Un saint du nom de Yājñavalkya, retiré en méditations du temps du Buddha en serait sorti deux cents ans plus tard et aurait considéré que les Mahāsāṅghika ne donnaient qu'une interprétation superficielle du *Tripiṭaka*. Il aurait prêché sa propre interprétation, apparentée aux doctrines des Sarvāstivādin, mais se rapprochant du Mahāyāna. Le *Satyasiddhiśāstra* de Harivarman (IIIe siècle ap. J.-C.) relèverait de cette école dont des inscriptions attestent l'existence au pays Andhra et aussi dans la région de Pešāvar. Leurs principales doctrines sont l'acceptation des cinq propositions de Mahādeva, l'opinion que cinq points de l'enseignement du Buddha sont supramondains, qu'il y a deux vérités dans cet enseignement, l'une complète, la vérité noble (*āryasatya*), l'autre relative (*saṃvṛtisatya*). Ils admettaient en outre la nature supramondaine de la Communauté et soutenaient que c'était par la vue de la douleur en tant qu'inhérente aux confectionnés, non

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

par la simple considération de la douleur en elle-même qu'on réalisait l'obtention du bon chemin.

Les Prajñaptivādin se seraient séparés d'avec les Mahāsāṅghika aussitôt après les Bahuśrutīya et se seraient qualifiés de Bahuśrutīyavibhajyavādin (la qualification de Vibhajyavādin n'est donc pas caractéristique des seuls Theravādin de tradition pāli (§ 1945). Ils auraient soutenu que les choses mondaines sont en partie réelles, que la douleur est réalité absolue (*paramārtha*), que dans l'enseignement du Buddha certaines choses sont simple dénomination (*prajñapti*), d'autres vérité absolue (*paramārthasatya*), d'autres vérité relative (*saṃvṛtisatya*), d'autres enfin des conséquences (*hetuphala*). Ils auraient en outre soutenu que l'homme n'est pas agent et qu'il n'y a pas de mort prématurée, tout étant déterminé par les actes qui, en s'accumulant, réalisent la maturation, c'est-à-dire les existences et leurs circonstances, résultats des actes. Enfin ils auraient professé que le chemin n'est pas psychique et qu'il est obtenu par le mérite (*puṇya*), ce qu'il faut entendre sans doute d'une réaction contre les méthodes psychotechniques.

§ 2320. **Caitīya.** Les Caitīya seraient apparus au début du IIIe siècle du Nirvāṇa, parmi les Mahāsāṅghika, par un schisme distinct de celui qui aurait amené la distinction des écoles précédentes. Selon Ki-tsang un certain Mahādeva, autre que l'auteur des cinq propositions qui avaient amené le schisme des Mahāsāṅghika, se serait ordonné lui-même et aurait instruit des disciples, d'où discussion sur la valeur des observances (*śīla*) ainsi conférées et sur le rôle des maîtres dans l'attachement des disciples aux observances. Mahādeva se serait retiré avec son groupe dans les montagnes, sur un «Rocher du Sanctuaire» (*caityaśaila*), d'où le nom de l'école. De cette école s'en serait ensuite détachée une autre, faisant son centre d'un rocher plus au Nord et appelée Uttaraśaila. On peut se demander si l'histoire du second Mahādeva n'est pas le résultat d'une confusion avec le premier (Bareau).

Les doctrines des Caitīya admettraient les cinq propositions du premier Mahādeva et, en outre, que les bodhisattva peuvent avoir des naissances défavorables et que le culte d'hommage (*pūjā*) à un sanctuaire n'est pas de grand fruit.

L'existence des Caitīya au pays Andhra est attestée dès le IIe siècle de notre ère par des inscriptions d'Amaravatī. Les divisions des Caitīya paraissent à l'origine du groupe d'écoles connu en pāli sous le nom d'Andhaka «Ceux du pays des Andhra». Ces divisions se seraient produites dans le IIIe siècle du Nirvāṇa, donnant lieu à la distinction des Pubbaseliya (Pūrvaśaila, les Caitīya proprement dits), Aparaseliya, Rājagiriya et Siddhatthika (§ 2224). Hiuan-tsang a trouvé les deux premières divisions dans l'Andhra oriental. C'est le groupe d'écoles qui paraît le mieux connu de la tradition pāli, le *Kathāvatthu* lui attribuant non moins de soixante-douze thèses particulières.

Selon les plus notables de ces thèses, la parole du Buddha est supramondaine et tout ce qui concerne le Buddha, jusqu'aux déjections de son corps, est merveilleux, les *arhant* qui ne peuvent connaître tout le domaine du Buddha (*buddhaviṣaya*) atteignent l'extinction totale en conservant encore une certaine conjonction (*saṃyojana*, § 2310). De là

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

il résulte que le Buddha est sublimisé et l'*arhant* ramené à la faiblesse humaine conformément à la tendance Mahāsāṅghika. De même l'excellence du converti débutant (*sotāpanna*) est minimisée : il abandonne vues fausses et doutes mais ne possède pas les facultés (*indriya*) de foi, énergie, présence d'esprit, *samādhi* et intelligence, bien que mettant en œuvre ces choses dans une certaine mesure; les facultés correspondantes ne sont donc pas devenues organiques en lui. De plus, la pensée peut être délivrée tout en ayant encore de la passion. Nombre de thèses concernent les détails des exercices psychiques.

§ 2321. **Sarvāstivādin.** L'individualisation de l'école des Sarvāstivādin daterait du IIIe siècle du Nirvāṇa, à la mort de Kātyāyanīputra, héritier de la tradition des *Sūtra,* tradition remontant au concile de Rājagṛha et à Ānanda, en passant par les maîtres Mādhyāntika, Śānavāsin, Upagupta, Pūrṇa et Mecaka (?). Le schisme aurait eu lieu entre Sthavira et Sarvāstivādin, les premiers s'attachant aux *Sūtra,* les derniers surtout à l'*Abhidharma,* dès après le patriarcat d'Upagupta (Ki-tsang). Ceci s'accorde assez bien avec l'opinion proposée d'après laquelle les Sarvāstivādin se seraient séparés des Sthavira, ou des Mahīśāsaka fort proches des Sthavira, à l'époque d'Aśoka. Ils auraient occupé, à cette époque, principalement la région de Mathurā sous la conduite de d'Upagupta et, de là, leur doctrine aurait passé au Kaśmīr où elle aurait été prêchée par Mādhyantika, également sous Aśoka (Przyluski, N. Dutt). De toute façon ils ont été une des plus importantes écoles du Nord et du Nord-Ouest et ont joué un grand rôle dans l'expansion du bouddhisme en Asie Centrale et d'autre part en Indonésie. Ils ont élaboré d'importants traités d'*Abhidharma* (§ 2132, 2227). Leur doctrine essentielle est que «tout existe». Par «tout» il faut entendre les trois inconfectionnés admis par eux (§ 2257) et trois confectionnés qui sont les trois temps, passé, présent et futur. Une chose (*dharma*) cheminant dans les trois temps prend différents noms par relativité; c'est ainsi qu'une même femme peut être appelée fille ou mère. D'après la *Vibhāṣā* (La Vallée Poussin), quatre grands maîtres Sarvāstivādin établissent diversement la différence des trois temps : Vasumitra la voit dans l'état (*avasthā*), Buddhadeva dans le point de vue (*apekṣā*), un autre dans le mode d'existence (*bhāva*) non dans la nature propre, un dernier dans le caractère (*lakṣaṇa*). Les Sarvāstivādin sont au premier rang de ceux qui nient l'entité permanente transmigrant et la remplacent par la «file de ses événements» (La Vallée Poussin leur appliquant une formule de Taine). Ils expliquent la rétribution de l'acte par le jeu de sa possession latente (*prāpti*) dans la série jusqu'à rupture de la série.

§ 2322. **Vaibhāṣika. Sautrāntika.** Les deux principales écoles distinguées des Sarvāstivādin mais restées proches, sont d'abord les Vaibhāṣika, groupe particulier des Sarvāstivādin du Kaśmīr, dont les doctrines sont exprimées dans la *Vibhāṣā* et exposées plus spécialement dans l'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu (§ 2019), ensuite les *Mūlasarvāstivādin* (§ 1999) dont les Écritures ont passé dans le *Bka'-'gyur* tibétain. Mais en partant des Sarvāstivādin, se sont distinguées des écoles secondaires, les Hetuvādin, les Sautrāntika, les Dārṣṭāntika et les Tāmraśātīya.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Les Hetuvādin, qui pourraient n'être qu'un autre nom des Sarvāstivādin (Paramārtha, Bhavya), sont peu connus, car les thèses qui leur sont attribuées sont banales ou contradictoires.

Les Tāmraśātīya qui se sont maintenus jusqu'au xe siècle de notre ère sont également peu connus; ils auraient nié l'existence du *pudgala*.

Les Sautrāntika sont par contre, très importants. Ils ont été désignés au cours des temps sous des noms équivalents (*sūtrāntavādin, sūtraprāmāṇika, saṃkrāntivādin*) et sous d'autres de sens différent. Ils prétendaient réagir contre les *Abhidharma* des Sarvāstivādin et revenir aux *Sūtra*. Ils se donnaient pour patron Ānanda. Certains groupes, dès le Ier siècle après le Nirvāṇa, en auraient été les précurseurs. Ils sont désignés assez tardivement sous les noms de Sauryodayika («ceux du lever du Soleil») et Dārṣṭāntika («ceux qui usent d'exemples» ou «de paraboles»), probablement par allusion à un de leurs principaux maîtres Kumāralāta, un des «soleils» de la Loi et auteur d'une *Dṛṣṭāntapaṅkti* (§ 2024). Ils soutenaient que les composés (*'du-byed = saṃskāra*, ici non pas seulement d'ordre psychique, mais encore d'ordre matériel) ne sont pas susceptibles de déplacement (*pho-ba = saṃkrānti*) «avec une nature propre» (*raṅ-bžin gyis = svabhāvena*). En effet, ils ne sont qu'instantanés, disparaissant à chaque moment pour renaître aussitôt, mais une sorte de chose psychique qui est mouvement (*gati*) et manifestation extérieure corporelle (*kāyavijñapti*) suscite l'élément du vent (la force motrice par excellence dans la cosmologie indienne) pour reproduire à une autre place le nouveau composé qui fait suite au premier. Ceci concilie l'impossibilité théorique du mouvement pour les choses n'existant pas en soi avec la constatation empirique de déplacement. Ils enseignaient, en outre, que la forme charnelle du cœur (*hṛdayamāṃsarūpa*) conservait pendant les exercices psychiques d'arrêt de la pensée les germes du retour de la pensée après les exercices. Ils se livraient donc à des spéculations théoriques de psychophysiologie.

§ 2323. Dans le IVe siècle après le Nirvāṇa, Śrīlāta disciple de Kumāralāta aurait formé l'école Sautrāntika proprement dite, niant contre les Sarvāstivādin la possession latente et son efficacité sans manifestation extérieure, soutenant en revanche que l'acte est momentané mais, par l'idéation qui lui correspond, laisse dans la série psychique une trace efficiente qui déterminera une évolution dont l'aboutissement sera la fructification de l'acte. Les rapports de l'acte et de son ultime conséquence sont ceux de la graine avec le fruit qui ne sort pas directement de la graine, mais résulte de l'arbre évolué d'elle. Ceci a conduit les Sautrāntika à approfondir le problème du subconscient (Lamotte), déjà implicitement posé par les traditions anciennes concernant les constructions psychiques et les imprégnations (§ 2253, 2286), ainsi que par les Sarvāstivādin dans leur théorie de la possesion latente (§ 2286). Ils ont admis que la série psychique de l'être prenait refuge dans le cœur matériel lorsque la conscience était suspendue, qu'un psychisme subtil (*Abhidharmakośakārikā* : «le subtil du subtil», *sūkṣmasūkṣma*) existait dans l'inconscience et recevait des phénomènes les imprégnations qui servaient de germes à de nouveaux phénomènes. Ils ont fait de ce psychisme subtil, d'une part, une personne absolue

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

durant à travers les transmigrations, par opposition à la personne empirique évanescente et, d'autre part, un «ensemble de saveur unique» (ce qui peut se rétablir en *ekarasaskandha*) qui passe d'une existence à l'autre. Ceci explique que Vasumitra caractérise les Sautrāntika comme enseignant le passage (*saṃkrānti*) des *skandha* (il s'agit en fait de l'*ekarasaskandha*), alors que nous connaissons leur négation de la *saṃkrānti* des composés. Leurs doctrines annoncent déjà celles de la Vijñaptimātratā du Mahāyāna.

C. *Les doctrines du Grand Moyen de Progression (Mahāyāna)*

§ 2324. **Origines du Mahāyāna.** Les doctrines des écoles anciennes ont préparé par leurs tendances et leurs spéculations la conception d'un mode supérieur de progression vers le salut, d'un *Mahāyāna*, «grand véhicule», dépassant l'ancien mode de progression, lourde discipline technique, qui devenait dès lors un moyen de progression inférieur, un *Hīnayāna* «petit véhicule». C'est bien d'une évolution de ce dernier qu'est sorti le Mahāyāna, plus ambitieux, mais en un sens plus facile, parce que moins exigeant contre la nature humaine et plus prometteur aux dévots et aux philosophes. Il est plus naturel à l'homme, en effet, de se livrer aux élans de la piété ou de la pensée que de conquérir une froide maîtrise de son psychisme conscient et inconscient, aux fins d'en dissoudre les forces d'impulsion. Cependant, le Mahāyāna n'a nullement renié les méthodes psychologiques des écoles anciennes, il les a adoptées, voire développées, mais en les colorant autrement et en ouvrant plus largement d'autres voies, celles du sentiment et de la spéculation. Il se présente donc plus encore comme un effort de dépassement et d'enrichissement que comme une réaction et une réforme.

Il n'avait pas à réagir contre la tendance des Mahāsāṅghika à abaisser le saint humain et à sublimer le Buddha, il n'avait qu'à la continuer. De même, il n'avait pas à innover par rapport aux doctrines enseignant l'impermanence des choses, et par là leur inconsistance ontologique, puis retrouvant l'être dans la permanence de l'inconscient; là encore, il lui suffisait de poursuivre. Avant qu'il se reconnaisse lui-même et qu'il proclame sa grandeur dans ses textes, ses précurseurs l'avaient de bonne heure élaboré sans le savoir dans les communautés anciennes. Aussi n'est-il pas surprenant qu'on ait décelé maintes fois dans les écrits de celles-ci des idées mahāyāniques et n'est-il pas nécessaire d'y voir chaque fois des interpolations tardives, comme si les idées mahāyāniques n'avaient pu sortir que des textes mahāyāniques tout formés sans que rien ne les ait préparés. L'information traditionnelle qui veut que le schismatique du IVe siècle av. J.-C., Mahādeva, ait composé des *mahāyānasūtra* est sans doute anachronique, mais elle peut exprimer que les *sūtra* en question avaient semblé mahāyāniques à ceux qui, assez tardivement, ont consigné cette information et il est certain qu'ils ont pu être mahāyāniques avant la lettre. Le passage insensible des idées anciennes à celles du Mahāyāna a pu s'opérer ainsi grâce au développement progressif naturel de spéculations nouvelles dans les écoles anciennes elles-mêmes qui avaient déjà manifesté une si grande

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

tendance à se différencier. Des Communautés anciennes il était possible de sortir volontairement pour retourner à la vie laïque, à plus forte raison pour continuer une vie religieuse.

§ 2325. **Caractères principaux du Mahāyāna.** Le Mahāyāna se caractérise avant tout par le développement des spéculations sur la nature des Buddha et des Bodhisattva, ainsi que par l'élargissement de l'ancienne méthode de destruction de la douleur en une grande religion de salut. Cet élargissement correspond à un changement d'idéal pour le fidèle bouddhiste. A l'idéal de l'*arhant* tendant personnellement au *nirvāṇa* dans la vie monastique, se substitue l'idéal du *bodhisattva* faisant le salut universel au cours d'innombrables vies mondaines. Un plus grand nombre d'êtres peut aspirer au salut et, pour y tendre, l'ardeur du sentiment et les ressources de la grâce des Buddha remplacent la discipline rigoureuse. Cette évolution a lieu parallèlement au développement des religions brahmaniques de *bhakti* et des philosophies de délivrance, non sans émulation réciproque. Elle aboutit à la conception de Buddha et de Bodhisattva multiples aux figures proches de celles des grands dieux du brahmanisme tardif. Elle est marquée par un développement considérable des notions de transfert des mérites des grands êtres sur le pécheur et de salut par la Grande Compassion de ces êtres. Du point de vue philosophique, le Mahāyāna met l'accent sur une distinction déjà établie dans les écoles anciennes entre une vérité d'expérience et la vérité absolue. La vérité de consentement mutuel (*sammutisacca*), c'est-à-dire d'expérience commune et la vérité absolue (*paramatthasacca*) étaient distinguées dans l'école des Theravādin, mais non fondamentalement. De même les Sarvāstivādin-Vaibhāṣika opposaient ces vérités sous les noms de *saṃvṛtisatya* «vérité d'enveloppement» et de *paramārthasatya* «vérité absolue». La première correspondait aux idées des choses particulières comme la cruche, l'eau, idées qui disparaissent avec ces choses ou quand les caractères propres de ces choses sont supprimés par la pensée. La seconde correspondait aux idées générales telles que l'idée de la forme, chose qui existe indépendamment d'accidents spéciaux comme la composition par atomes, la saveur, etc. Dans le Mahāyāna, la vérité d'enveloppement est la vérité pratique, celle du monde phénoménal, et c'est une vérité illusoire qui s'oppose à la vérité absolue.

§ 2326. **Bouddhologie.** Le développement de la bouddhologie dans le Mahāyāna est à la fois mythologique et philosophique. D'une part, le nombre des Buddha et des mondes que chacun préside devient illimité, d'autre part, la nature des Buddha devient objet de spéculations.

Déjà la multiplication des Buddha conçus dans les écoles anciennes comme successifs et la multiplication des apparences de Buddha créées lors du miracle de Śrāvastī (§ 2201) acheminaient vers la conception de Buddha nombreux et d'existence simultanée en des mondes multiples dans l'espace infini. Il semble, en effet, que soient apparues tout à la fois l'idée que l'espace, sur l'infinitude duquel s'exerçaient les méditations (§ 2262), devait être rempli d'une infinité de mondes, et l'idée que les êtres ne pouvaient nulle part être abandonnés sans le secours

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des Buddha et Bodhisattva, sur la compassion infinie desquels le sentiment religieux insistait toujours davantage. D'ailleurs, la transcendance attribuée au Buddha, par les Lokottaravādin par exemple, conduisait naturellement à ne plus admettre que ce Buddha pouvait être enfermé dans un univers limité. De fait, les Mahāsāṅghika avaient admis la multiplicité de Buddha contemporains. La transcendance du Buddha conduisait à faire du Buddha historique un simple aspect phénoménal de l'Être supramondain qu'il était devenu. On ne pouvait pousser la spéculation et la méditation destructrices de l'attachement aux existences mondaines sans détruire la personne du Buddha manifestée dans la chair. Mais on pouvait accepter la vanité de cette manifestation et reporter dans l'absolu la réalité du Buddha. Il en est résulté la multiplication des Buddha dans les mondes empiriques et la conception d'un corps absolu du Buddha en dehors des mondes. Cependant, le corps humain du fils de la reine Māyā avait déjà été doublé du corps merveilleux des manifestations miraculeuses. Ce sont donc trois corps du Buddha qui ont finalement été envisagés.

§ 2327. **La doctrine des corps du Buddha.** Le canon des Theravādin, sans avoir explicitement formulé une théorie des trois corps, avait déjà distingué implicitement trois corps du Buddha (La Vallée Poussin) : un corps fait des quatre éléments (*caturmahābhūtikakāya*), formé dans le sein de Māyā et corruptible; un corps fait d'esprit (*manomaya*) avec lequel il visitait le monde de Brahman; et un corps de la Loi (*dhammakāya*), plus exactement le «corpus de la Loi enseignée», les Écritures. Chez les Sarvāstivādin, le *dharmakāya* était au contraire un «corps des choses», ce qu'il faut entendre des choses débarrassées des «courants» et ceci revient tout de même à la conception qu'il s'agit d'un corps de la Loi, car c'est par l'adhésion aux choses nobles de la Loi qu'il était censé s'obtenir. Les Sarvāstivādin distinguaient encore le corps de maturation (*vipākakāya*) ou corps matériel (*rūpakāya*), qui correspond au corps fait des quatre éléments des Theravādin, et le corps artificiel (*nirmāṇakāya*), phantasme créé par artifice merveilleux, répondant dans une certaine mesure au *manomayakāya*. La faculté de créer des corps artificiels était d'ailleurs reconnue, d'après le canon pāli, à Brahman Sanaṃkumāra notamment (*Janavasabhasutta*). Ce Brahman se manifestait par phantasmes aux dieux Trente-trois, à tous en même temps, mais à chacun séparément, de façon que chacun pût se croire seul favorisé par lui (cf. Kṛṣṇa se manifestant à chacune des 16.000 *gopī*). Le Buddha lui-même, selon le *Mahāparinibbānasutta* se manifestait aux diverses classes d'hommes et de dieux sous l'aspect de l'un des leurs (pouvoir qui a été comparé à celui prêté au Christ par Origène, [La Vallée Poussin, de Lubac]).

Dans le Mahāyāna, la conception de trois corps du Buddha ne paraît pas avoir pris une forme théorique arrêtée avant l'école d'Asaṅga (Suzuki). Le *Suvarṇaprabhāsa* en présente une, mais dans un chapitre qui manque aux plus anciennes recensions. Le *Laṅkāvatārasūtra* distingue non les corps du Buddha, mais plusieurs sortes de Buddha sous des désignations multiples qui semblent se ramener à un *dharmatābuddha* «buddha ayant l'état d'être la Loi», un *niṣyandabuddha* «buddha

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

qui est efflux» (efflux du précédent), et un *nirmāṇabuddha* «buddha phantasme». Nāgārjuna, commentant la *Prajñāpāramitā*, expose que le Buddha a obtenu par le complet Éveil un *dharmakāya* au Magadha et que, pour cela, il était attaché à ce pays comme à une terre natale. Cette opinion se rapproche de celle attribuée à divers auteurs, d'après laquelle le corps humain disparaît à l'acquisition de l'état de Buddha pour faire place au corps de phantasme. Le *dharmakāya* de Nāgārjuna paraît analogue à celui des Sarvāstivādin mais, plus précisément, il est un corps né du *dharmadhātu*, l'élément des choses ou de l'Ordre des choses, en tout cas le domaine de l'absolu. Le corps pourvu des signes caractéristiques (*lakṣaṇa*) appartient au domaine de la vérité empirique, le corps du domaine de l'absolu est sans signes caractéristiques.

§ 2328. Le *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra*, parfois attribué à Aśvaghoṣa, mais faussement (et qui est probablement un apocryphe chinois), enseigne, d'après Suzuki, que tous les Buddha ont pour essence un unique *dharmakāya*, réalité absolue dont les êtres peuvent prendre des vues relatives qui correspondent aux corps de phantasmes. Les bodhisattva voient des «corps de récompense».

C'est dans l'école des Vijñānavādin (§ 2346) que la théorie des corps multiples se présente sous sa forme la plus élaborée et systématique. Cette théorie distingue trois corps ou, par distinction secondaire de deux formes dans l'un d'eux, quatre corps. Les trois corps sont le *dharmakāya*, constituant l'essence réelle des Buddha et des choses, le *saṃbhogakāya* «corps de jouissance», forme glorieuse pourvue des signes caractéristiques du grand homme et manifestée aux bodhisattva, enfin le *nirmāṇakāya*, phantasme créé sous l'apparence humaine. Il y a quatre corps quand on considère le corps de jouissance du point de vue de la jouissance qu'il donne au Buddha lui-même (*svasaṃbhogakāya*) et séparément, du point de vue de la jouissance qu'en éprouvent les bodhisattva qui le contemplent (*parasaṃbhogakāya*). L'*Abhisamayālaṃkāra* distingue : 1° Un «corps qui est l'être propre» (*svābhāvikakāya*); 2° Un *dharmakāya* qui est formé de choses pures, qui n'est manifeste que pour les Buddha et qui, par conséquent, correspond au *svasaṃbhogakāya;* 3° Un *saṃbhogakāya* qui est jouissance pour les autres et correspond au *parasaṃbhogakāya;* enfin 4° Le *nirmāṇakāya.*

§ 2329. **Caractères de l'état de Buddha.** Les Buddha tendent donc, dans le Mahāyāna, à se multiplier dans les apparences sur deux plans à la fois, pour les bodhisattva et pour les êtres du commun, mais aussi à se ramener dans l'absolu à une unité d'essence, impersonnelle unité de nature avec l'être ultime des choses (*dharma*). Le *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* met mythologiquement en scène le Śākyamuni, qui déclare que s'il se donne pour avoir acquis récemment l'état de Buddha, c'est en vue de se mettre à portée de ses auditeurs, mais qu'en réalité c'est lui qui a produit tous les Buddha depuis le commencement. Mais Asaṅga combat la conception d'un Buddha à commencement (*ādibuddha*) comme se heurtant à la nécessité de l'intervention d'un Buddha précédent pour la production de l'Éveil.

D'une façon générale les caractères des Buddha Tathāgata définis dans les doctrines anciennes sont conservés par le Mahāyāna. Mais la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

conception de l'état de Buddha (*buddhatā*), état pleinement réalisé dans le *dharmakāya*, a été profondément creusée. Dans la théorie du *Mahāyānasaṃgraha* d'Asaṅga (Lamotte), le *dharmakāya* a cinq caractères :

1° La conversion du support (*āśrayaparāvṛtti*), c'est-à-dire du psychisme de fonds (*ālayavijñāna*, § 2347) qui, au lieu de rester tourné, comme chez l'homme ordinaire, vers la conscience empirique, est restitué à l'état absolu de réalité, le domaine de la Loi (*dharmadhātu*), par la destruction de l'enveloppe des afflictions (c'est le caractère essentiel souligné par la *Triṃśikā* de Vasubandhu);

2° Il est constitué de «choses blanches» (*śukladharma*) par suite de la plénitude des six *pāramitā* (§ 2335) et de l'exercice de dix maîtrises (*vaśitā*), celles de la longévité (*āyus*), de la pensée (*citta*), de l'équipement (*pariṣkāra*), de l'action (*karman*), de l'inclination psychique (*adhimukti*), du vœu (*praṇidhāna*), des pouvoirs merveilleux (*ṛddhi*), de la connaissance (*jñāna*) et de la Loi (*dharma*);

3° La non-dualité (*advaya*), caractère transcendant aux contraires de l'existence et de la non-existence, du confectionné et de l'inconfectionné, de la pluralité et de l'unicité;

4° La permanence (*nitya*) ou éternité;

5° L'inconcevabilité (*acintya*), parce qu'il est inaccessible à la spéculation intellectuelle.

Tout transcendant qu'il est, le *dharmadhātu* des Buddha est actif dans le temporel pour préserver les êtres, en vertu de la disposition qui domine tout le caractère des Buddha : la Grande Compassion (*mahākaruṇā*). Les Buddha peuvent reparaître après leur *nirvāṇa*. Les êtres sont pour la plupart susceptibles de devenir un jour Buddha, ils sont «embryons de Tathāgata» (*tathāgatagarbha*).

§ 2330. **Les divers Buddha.** Les *mahāyānasūtra* sont en grande partie consacrés à l'exaltation des corps merveilleux des Buddha sans préciser quels sont ces corps. Il apparaît que le plus souvent il s'agit de ceux qu'on nommerait en théorie *saṃbhogakāya* «corps de jouissance», car les manifestations merveilleuses en sont à l'usage des bodhisattva qui, selon la théorie, peuvent seuls voir les *saṃbhogakāya*. Mais il est remarquable que, souvent, les *sūtra* attribuent en même temps la vue des mêmes corps à des auditeurs, à des moines, à des nonnes qui, toujours en théorie stricte, ne devraient connaître que le corps humain apparent des divers Buddha séjournant sur terre. Ceci pourrait tenir à l'antériorité des principaux *sūtra* en question par rapport à la théorie, et à leur imitation ultérieure par des *sūtra* tardifs en dépit de la théorie. Mais on doit y voir surtout une conservation des habitudes des *sūtra* des écoles anciennes qui admettaient la présence de la foule et même des maîtres rivaux du Buddha lors de miracles, comme celui de Śrāvastī (§ 2201), où les manifestations sont déjà analogues à celles qui seront plus tard attribuées au corps de jouissance en présence des bodhisattva. D'autre part certains corps merveilleux des Buddha, manifestés dans les assemblées d'autres Buddha et de bodhisattva, sont positivement désignés comme corps de phantasmes. Il est certain que la dévotion courante aux buddha ne s'est pas embarrassée des distinc-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tions des docteurs entre les manifestations d'êtres qui étaient pratiquement regardés comme des dieux supérieurs, aux formes multiples et merveilleuses et tout à fait comparables à celles de *Śiva* ou *Viṣṇu*. Les Buddha nommés dans les textes mahāyāniques sont très nombreux, mais sur quelques-uns seulement des détails sont donnés.

Les principaux Buddha du passé connus des écoles anciennes reparaissent, mais beaucoup de noms sont nouveaux. Plusieurs textes fondamentaux, comme le *Lalitavistara* et le *Saddharmapuṇḍarīka* donnent aux Buddha et à leurs mondes respectifs des localisations dans l'espace aux points cardinaux et points intermédiaires. Ces localisations ne concordent pas entre elles et attestent à la fois un souci d'organiser cosmiquement la présence des Buddha dans l'univers, et l'existence d'essais concurrents sans système universellement admis. Un certain nombre des Buddha nouveaux représentent des attitudes particulières du Śākyamuni telles que les décrit la légende ancienne (Mus). Le Śākyamuni reste en effet le Buddha type, dont les autres sont parfois de simples créations et dont la forme propre n'est qu'un aspect plus prochain pris en faveur des êtres de notre monde (paragraphe précédent). Ce monde prend le nom de Saha (*Saddharmapuṇḍarīka*). Trente-cinq Buddha, dont le premier est le Śākyamuni, mais dont la plupart sont par ailleurs peu connus, sont désignés dans le *Śikṣāsamuccaya* de Śāntideva, d'après un sūtra intitulé *Upāliparipṛcchā*, comme devant recevoir la confession des péchés. Ces «Buddha de confession», comme on a pris l'habitude de les appeler, sont devenus très populaires au Tibet.

§ 2331. **Amitābha.** Amitābha «Éclat infini» (tib. 'Od-dpag-med), ou Amitāyus (Che-dpag-med) «Longévité infinie» est un des Buddha les plus populaires du Mahāyāna et sa popularité a dépassé, dans le bouddhisme d'Extrême-Orient, celle de tous les autres Buddha. Il joue cependant un rôle assez effacé dans les textes mahāyāniques anciens. Dans les *Prajñāpāramitā* il ne paraît pas figurer, quoique son paradis soit mentionné (Demiéville). Dans le *Saddharmapuṇḍarīka* il y est fait allusion deux fois. En revanche il s'est développé toute une littérature à lui spécialement consacrée (§ 2010). Il a été, selon la tradition, le moine Dharmakāra sous le Buddha Lokeśvararāja. Sa conception a été rapprochée de celle du Temps illimité de l'Iran (Zurvān-i akanārak), à cause de son nom de «Longévité infinie», de son caractère lumineux qui conviendrait en général à un dieu iranien. On admet fréquemment son origine extra-indienne, bien que la notion d'un être suprême de lumière soit courante dans l'Inde, où le Brahmaloka est déjà un monde de lumière, et bien que le miracle de l'illumination de l'Univers soit déjà attribué au Śākyamuni (Mus). Un mot symbolique inintelligible correspond à Amitābha, *ārolik*, et peut être la transcription d'un mot en rapport avec une divinité étrangère assimilée à Amitābha ou lui ayant servi de prototype (Tucci).

Le champ de Buddha (*buddhakṣetra*) où siège Amitābha est l'élément de monde (*lokadhātu*) appelé Sukhāvatī, l'«Heureuse». La Sukhavātī est située dans l'Ouest, au-delà de dix millions de centaines de milliers de champs de Buddha. Elle est lumineuse, ornée de sept enceintes de pierres précieuses avec sept rangs de palmiers et de résilles à clochettes

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

produisant des sons enchanteurs sous l'action du vent. Les hommes naissent en nombre infini, par apparition, dans les lotus de ses étangs. Toutes les naissances sont masculines. Il n'y a pas de différence des hommes aux dieux. La durée de la vie (*āyus*) y est infinie (*amita*) d'où l'autre nom, Amitāyus, du Buddha Amitābha qui se tient en son centre sur un lotus. Les hommes nés là sont des bodhisattva purs et n'auront plus à revenir au monde. Ils ne naissent pas dans la Sukhāvatī grâce uniquement à une racine de bien plantée ici-bas (par de bonnes intentions et actions), mais parce qu'ils ont entendu et conservé le nom d'Amitāyus qui les assiste à la mort avant leur renaissance dernière en son paradis. La description matérielle de la Sukhāvatī reprend beaucoup de traits de celle de Kusavatī, ville du roi fabuleux Mahāsudassana dans le canon pāli (Rhys Davids). La Sukhāvatī a été rapprochée de la ville de Varuṇa se trouvant à l'Ouest et appelée Sukhā dans la littérature purāṇique (Max Müller). Le bodhisattva Avalokiteśvara est constamment associé à Amitābha.

§ 2332. **Akṣobhya. Bhaiṣajyaguru.** Akṣobhya, «Inébranlable» (Mi-'khrugs-pa), figure dans les textes mahāyāniques anciens, mais sans y occuper une place de premier plan. Il se trouve parfois associé avec Amitābha dans le récit de leurs existences antérieures. Siégeant à l'Est, il fait pendant à Amitābha qui siège à l'Ouest, mais le Bhaiṣajyaguru lui a été parfois substitué. Son champ de Buddha s'appelle Abhirati «Super-plaisir». Son nom et son attitude (il est représenté faisant le geste de toucher la Terre pour la prendre à témoin) correspondent à l'état du Śākyamuni inébranlable sous l'assaut de Māra et prenant la Terre à témoin (Mus, § 2187).

Le Bhaiṣajyaguru, le «Maître aux remèdes» (*sman-gyi bla-ma* ou *Sman-bla*) est, par la localisation de son champ de Buddha à l'Est, mis éventuellement à la place d'Akṣobhya. Son champ de Buddha fait alors pendant à la Sukhāvatī d'Amitābha. Un *sūtra* perdu mais traduit en chinois dès le début du IVe siècle (Pelliot) est en son honneur. Deux bodhisattva, Bhaiṣajyarāja et Bhaiṣajyasamudgata, qui lui correspondent, paraissent dans le *Saddharmapuṇḍarīka*. Son vœu a été de devenir clair comme le béryl, d'où le nom développé qui lui est donné Bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabha (ou -prabharāja), et de guérir tous les maux, maladies et misères, rien que par ce nom à peine entendu. L'enseignement d'un traité de médecine lui est attribué (§ 1665). Son culte a pris une importance considérable au Tibet, en Chine et en Indochine hindouisée ancienne.

§ 2333. **Les bodhisattva et les conditions de leur état.** Comme les Buddha, les bodhisattva sont multipliés à l'infini dans le Mahāyāna et ils prennent encore plus d'importance, en raison du rôle salvateur qui leur est attribué. La spéculation complexe sur leur état, sur les conditions qui leur permettent de l'acquérir et sur leur action est encore plus développée que la bouddhologie.

Les conditions qui font d'un être quelconque un «être à Éveil», un bodhisattva, sont en gros les mêmes dans le Mahāyāna que dans les écoles anciennes, mais elles sont déterminées plus rigoureusement, complétées et ordonnées dans le schéma d'une carrière définie (*cārya*),

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

qui constitue le chemin-type du salut. De plus, le salut des êtres devenant objet essentiel, le *nirvāṇa* sera différé par le bodhisattva pour permettre de sauver un plus grand nombre d'êtres. Ce *nirvāṇa* sera, en même temps, beaucoup moins important que dans les écoles anciennes, car les théories mahāyāniques, qui enseignent la totale inanité des choses, font du *nirvāṇa* un état éternellement réalisé sur le plan de la réalité absolue (§ 2344); le bodhisattva, qui le sait, n'a que faire d'un *nirvāṇa* d'apparence au sein de la vaine manifestation empirique.

L'être qui tend à devenir un bodhisattva doit être d'un «clan» approprié (*gotra*), c'est-à-dire posséder les semences (*bīja*) des choses pures et être préparé, grâce à l'accumulation en lui de mérite et de créations psychiques se rapportant à la Loi. Il doit avoir la croyance, l'«abandon» à la Loi (*dharmādhimukti*). Il lui est nécessaire de connaître la Loi prêchée par un Buddha. Ensuite, il doit y avoir en lui naissance de la pensée de l'Éveil (*bodhicittotpāda*). Il doit faire vœu (*praṇidhāna*) d'atteindre l'Éveil pour sauver les êtres. Il doit pratiquer les six, puis les dix extrêmes de vertus (*pāramitā*, § 2335).

La plus grande partie de cette carrière se réalise au cours de dix étapes appelées *bhūmi*, proprement «terres», et par un sens dérivé usuel en architecture, «étages». La progression dans ces étapes est extrêmement lente, dure trois périodes cosmiques ou beaucoup plus, car il faut d'innombrables existences pour détruire tous les obstacles et créer psychiquement, par les *bhāvanā*, les dispositions nécessaires.

§ 2334. **Les dix étapes de la carrière.** Le *Mahāvastu*, qui relève d'une école ancienne mais mentionne les Yogācāra du Mahāyāna (§ 2002) et peut avoir subi l'influence des doctrines élaborées dans les milieux proprement mahāyāniques, décrit la carrière du bodhisattva dans dix *bhūmi*.

Dans la première (*durārohā* «difficile à gravir») il est encore un homme ordinaire mais acquiert d'immenses mérites. Dans la deuxième (*baddhamānā* «où l'orgueil est lié») il prend dégoût de l'existence. Dans la troisième (*puṣpamaṇḍitā* «ornée de fleurs») il fait abandon de tout. Dans la quatrième (*rucirā* «radieuse») il se fixe en absence de retour (*avivartikatā*). Dans la cinquième (*cittavistarā* «où il y a développement de la pensée») il voit toute existence brûlée par la passion, la haine et la sottise. Dans la sixième (*rūpavatī* «qui a forme») il conçoit que le tourbillon du monde est très cruel. Dans la septième (*durjayā* «difficile à conquérir») il se dompte lui-même. Dans la huitième (*janmanideśa* «directive de la naissance»?) naît pour lui une pensée associée à la grande compassion. Les deux dernières étapes sont une vice-royauté (*yauvarājya*) et un sacre (*abhiṣeka*).

Les textes proprement mahāyāniques nomment et définissent autrement les dix *bhūmi* (noms usuels, définitions du *Mahāyānasūtrālaṃkāra*) :

1. La joyeuse (*pramuditā*) : pénétration de la vacuité suprême (*śūnyatābhisamaya*, proprement «super-fréquentation de...») par compréhension de l'absence d'un Soi dans la personne et les choses.

2. La sans-tache (*vimalā*) : conviction ferme au sujet de la destruction et de l'indestruction (*avipraṇāśa*, § 2317) des actes.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

3. L'éclatante (*prabhākarī*) : séjour dans les méditations par lesquelles il y a renaissance dans le monde divin des désirs.

4. L'enflammée (*arciṣmatī*) : développement (*pariṇāmanā*) des éléments de l'Éveil dans la transmigration.

5. La bien difficile à conquérir (*sudurjayā*) : provoquer la maturation des êtres en exécution des traités et des travaux d'art, tout en se tenant dans les quatre vérités et sans être affecté en sa propre pensée par l'«affliction» (souillure, *saṃkleśa*).

6. La présente en face (*abhimukhī*) : surveillance de l'affliction au cours d'une renaissance assumée en connaissance de cause au sein de la production en consécution.

7. L'allant-loin (*dūraṃgamā*), parce qu'elle va au terme de l'effort : chemin ayant pour but unique ce qui est sans marque, à savoir la réalité indéfinissable des choses (§ 2348).

8. L'immobile (*acalā*) : impassibilité (*anābhoga* «absence d'inflexion») au sein de cette réalité et purification du champ de Buddha (qu'on se prépare).

9. Celle de la bonne intelligence (*sādhumatī*) : achèvement de la maturation des êtres grâce à la maîtrise du complet savoir (*pratisaṃvid*, concernant la Loi, le sens, l'étymologie des termes techniques, la prédication).

10. Celle qui est nuage de la Loi (*dharmameghā*), parce qu'elle porte l'eau de tous les biens, cache les enveloppes du phénoménal, emplit le corps de la Loi : purification des *samādhi*, des formules porte-charmes (*dhāraṇī*) et de l'Éveil.

On compte encore une onzième terre, mais elle ne fait plus partie de la série des étapes du bodhisattva, elle est le but, c'est la «terre de Buddha».

§ 2335. **Les dix «extrêmes» de vertus.** Les «extrêmes» de vertus (*pāramitā*) sont en partie différents dans les listes mahāyāniques de ce qu'ils sont dans celles des écoles anciennes. Ce sont les extrêmes dans le don (*dāna*), la pratique morale (*śīla*), la patience (*kṣānti*), l'énergie (*vīrya*), la méditation (*dhyāna*), l'intelligence (*prajñā*), la virtuosité dans les moyens (*upāyakauśalya*), le vœu (*praṇidhāna*), la force (*bala*) et la connaissance (*jñāna*) [cf. § 2311].

Les six premiers extrêmes de vertus se pratiquent principalement dans les six premières étapes de la carrière, où ils ont pour but de contrecarrer les causes de recul. Les quatre derniers permettent la progression dans le chemin de la perfection et pour soi et pour les êtres. La virtuosité dans l'emploi des moyens permet d'orienter vers le Chemin les êtres des conditions les plus variées, auxquels les mêmes moyens ne conviennent pas toujours. Le vœu, qui est double, en vue d'atteindre l'Éveil et de sauver les êtres, concentre les potentialités de réussite. La force est celle des réalisations psychiques. La connaissance est désignée d'un nom qui correspond, pour l'étymologie et pour le sens général à «gnose» ; elle concerne la jouissance de la Loi et la conduite des êtres à la maturation complète des fruits de salut venant de leurs racines de bien.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

§ 2336. **Principaux bodhisattva.** Les bodhisattva jouent un rôle beaucoup plus grand que les Buddha, comme étant occupés sans cesse du salut des êtres ordinaires. Ils sont des modèles à suivre, mais des modèles lointains, en raison de la longueur de la carrière qui conduit à leur état parfait. Ils sont plus directement des sauveurs à invoquer. Plusieurs sont typologiquement les héritiers de divinités brahmaniques. Une foule de bodhisattva sont nommés dans les *sūtra,* mais la plupart du temps réduits à des noms et simples objets d'éloges stéréotypés. Quelques-uns cependant sont notables comme auditeurs du Śākyamuni dans les grands *sūtra;* Mahāsthāmaprāpta dans le *Saddharmapuṇḍarīka,* Mahāmati dans le *Laṅkāvatāra.* Tous sont habituellement désignés non seulement comme *bodhisattva,* mais aussi comme *mahāsattva* «grands êtres». Les plus importants sont Maitreya, Avalokiteśvara et Mañjuśrī.

§ 2337. **Maitreya.** Prochain Buddha de ce monde actuel, Maitreya, a été devancé, selon certaines sources, par le Śākyamuni dans l'acquisition de l'Éveil préparée par lui en cent périodes cosmiques, alors que le Śākyamuni y est parvenu en quatre-vingt-onze (La Vallée Poussin). Maitreya, comme son prédécesseur avant sa dernière existence, réside dans le ciel des Tuṣita, ainsi que l'enseigne la tradition pāli. Toutefois, d'après les *sūtra* mahāyāniques, il a assisté en des lieux divers à des enseignements du Śākyamuni et il intervient dans le monde des hommes. Il aurait composé sous le nom de Maitrīnātha ou Maitreyanātha, selon une tradition, divers ouvrages, notamment l'*Abhisamayālaṃkāra,* et il aurait été le maître d'Asaṅga. Maitreyanātha peut, il est vrai, signifier «celui qui a pour protecteur Maitreya» et avoir désigné un auteur purement humain (Ui, Tucci). Toutefois, dans l'Inde même, Maitreyanātha a parfois été considéré nettement comme un simple nom du bodhisattva Maitreya; la *Maitreya nāma dhāraṇī* donne comme sa formule spéciale d'invocation : *oṃ āḥ maitreyanāthāya hūṃ phaṭ svāhā.* Il n'est pas exclu qu'un auteur réel ait pu se regarder ou être regardé comme une manifestation de Maitreya. Par ailleurs, la supposition d'une influence iranienne sur la conception première du personnage du bodhisattva Maitreya n'est pas nécessaire (§ 2281).

§ 2338. **Avalokiteśvara.** Le plus populaire des grands bodhisattva est Avalokiteśvara ou, en abrégé, Avalokita (tib. Spyan-ras-gzigs). Son nom complet a donné lieu à des interprétations multiples, notamment le «Seigneur qui regarde d'en haut» (Burnouf), le «Seigneur régi» (par Amitābha, parce que, dans ses représentations, il porte sur la tête une figuration de ce Buddha avec lequel il est effectivement lié et parce qu'*avalokita* peut avoir en astrologie le sens de «régi» [Mus]), le «Seigneur lumineux» (de Mallmann). Il a été rapproché de Śiva (Maheśvara), des sauveurs lumineux iraniens (de Mallmann). En fait, l'examen de son nom et de ses attributions le ramène plutôt au type de Sanatkumāra, sauveur dépendant de Brahman, dans la *Chāndogya-upaniṣad,* et faisant passer les hommes dans le monde lumineux de Brahman. L'intermédiaire est la notion de Brahman Sanaṃkumāra du canon pāli (§ 2271), le Toujours-jeune-homme, dont les apparitions sont spécialement annoncées par une lueur descendante, ce que paraît exprimer le

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

nom Avalokiteśvara. Mais ce nom semble signifier en même temps «Seigneur de ceux qui sont pris en considération». Le rôle essentiel du bodhisattva est, en effet, le souci compatissant pour les êtres, qu'il sauve non seulement des existences, mais encore des périls matériels, des eaux, du feu, des maladies, des enfers, etc. Son caractère de Seigneur le rapproche également de Śiva et il est avec Amitābha dans le rapport du Sanatkumāra de l'*upaniṣad* avec Brahman. Il cumule donc des traits de deux divinités brahmaniques au moins. Il est le Seigneur ou Protecteur du Monde (Lokeśvara ou Lokanātha). Il est figuré sous la forme d'un jeune homme et a pour attribut un lotus, d'où son autre nom Padmapāṇi «Qui a un lotus à la main», un chapelet, un livre et un flacon d'ambroisie. Sa résidence est la montagne Potalaka. Une formule d'hommage qui lui est spéciale est désignée dans le *Divyāvadāna* comme ayant six syllabes, mais non indiquée dans le texte. La formule célèbre qui lui est consacrée est par ailleurs de six syllabes : *oṃ maṇi padme hūm* (on la traduit d'ordinaire : *oṃ!* le Joyau dans le Lotus! *hūm*) ; cette forme ne paraît pas attestée avant l'an 1000 (Pelliot).

§ 2339. **Mañjuśrī.** Le nom de Mañjuśrī, où *mañju* veut dire «suave» et où *śrī* «Fortune» est une addition fréquente dans les noms propres, alterne avec le nom de Mañjughoṣa «A la voix suave» qui paraît être la forme primitive du nom (S. Lévi). Le nom de Mañjuśrī s'accompagne généralement de l'épithète Kumārabhūta «devenu jeune homme». Le bodhisattva reçoit encore les noms de Mañjubhadra, Mañjusvara, Vādirāja, Vāgīśvara «Seigneur de la parole». Il a pour attributs principaux le *pañcacīra* (qui consiste en cinq mèches de cheveux ou une tiare à cinq pointes), un livre et tantôt un lotus, tantôt une épée. Sa voix suave est celle qui est attribuée à Brahman. Il est souvent représenté avec dans sa tiare une figuration du Buddha Akṣobhya avec lequel il est dans les mêmes rapports qu'Avalokiteśvara avec Amitābha. Comme Avalokiteśvara, il a pour prototype Brahman Sanaṃkumāra qui se manifeste, selon le *Janavasabhasutta* pāli, sous la forme de Pañcasikha «Aux cinq mèches» (Lalou). De fait, Pañcasikha est même expressément donné comme un phantasme de Brahman «devenu de l'aspect d'un jeune homme» (*kumāravaṇṇo hutvā*), ce qui explique l'épithète Kumārabhūta. Manjuśrī est donc un doublet d'Avalokiteśvara, en tant que tous deux ont pour prototypes des formes de la même divinité. Mañjuśrī est considéré comme patron de la science grammaticale, en qualité de Seigneur de la Parole. Par ailleurs, il est le héros de légendes qui en font un personnage historique humain, comme l'est d'autre part en certains cas Maitreya. C'est Mañjuśrī qui passe pour le véritable fondateur du royaume du Nepāl où la légende le fait venir de Chine, pays dans lequel son culte a effectivement pris une grande importance. Il a là son centre au mont Wou-t'ai qui était, dès le IXe siècle, très fréquenté par les pèlerins de toute l'Asie Centrale et Orientale ; c'est à lui que, d'après l'étymologie la plus communément admise, les Mandchous doivent leur nom.

§ 2340. **Divinités.** Les dieux reconnus par le Mahāyāna sont les mêmes que ceux des écoles anciennes, mais une tendance se manifeste à toujours en introduire de nouveaux. Brahman joue un rôle moindre

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

dans le Mahāyāna que dans les écoles anciennes, sans doute parce qu'il s'y trouve remplacé le plus souvent par Avalokiteśvara et Mañjuśrī. Indra, qui paraissait éventuellement dans le canon pāli sous la forme du yakkha Vajrapāṇi, a développé cette forme, sous le nom de Vajrapāṇi et sans être nommé yakṣa, dans le Mahāyāna. Il y paraît souvent associé aux grands bodhisattva. Il est même considéré parfois comme l'un d'eux; nouvel exemple de transfert aux bodhisattva de traits appartenant originellement aux divinités brahmaniques.

Une innovation importante caractérise d'autre part la mythologie mahāyānique : l'introduction de divinités féminines qui deviendront plus tard, dans les Tantra surtout, l'équivalent des *śakti* des dieux brahmaniques (§ 1066). Ces divinités ne se rencontrent pas encore dans les plus anciens textes mahāyāniques, mais certains de ces textes mêmes, comme la *Prajñāpāramitā*, devaient se personnifier en telles divinités. Au VIIe siècle, Hiuan-tsang atteste le culte au Magadha et à Vaiśālī de Tārā considérée comme bodhisattva et mise en pendant à Avalokiteśvara. De fait, Tārā est une des déesses principales du bouddhisme mahāyānique et tantrique, associée à Avalokiteśvara. Elle a plusieurs formes et elle est susceptible d'incarnations humaines, comme les deux épouses bouddhistes du roi tibétain Sroṅ-bcan-sgam-po, du VIIe siècle, l'une népâlaise, identifiée à une Tārā verte, l'autre chinoise, identifiée à une Tārā blanche. *Tārā* veut dire «étoile», mais aussi «qui fait traverser», et c'est à ce sens, allusion à l'action salvatrice de la déesse faisant passer les êtres au-delà de la transmigration, que se rapporte le nom (tib. Sgrol-ma).

§ 2341. **Doctrines des sūtra mahāyāniques.** Les grands *sūtra* expriment les doctrines du Mahāyāna en éléments épars, sous forme de discours du Buddha et de ses grands disciples, en des ensembles extrêmement touffus. Mais ces doctrines ont été reprises dans des commentaires d'écoles et exposées plus systématiquement dans des traités des grands docteurs mahāyānistes. Leur philosophie prend ses formes achevées dans ces commentaires et ces traités, surtout dans ceux de deux écoles principales, celle du Madhyamaka et celle de la Vijñaptimātratā. Mais les doctrines des grands *sūtra* contenaient déjà les bases spéculatives de ces écoles et les principes de leur différenciation. On peut donc considérer les doctrines des grands *sūtra* en les répartissant schématiquement selon la division qu'elles ont préparée. Il faut ajouter qu'une troisième tendance, moins doctrinale, se rapportant davantage à la technique religieuse pratique, s'est fait jour en même temps, dans certains *sūtra* particulièrement, pour aboutir au développement qui caractérisera le Mahāyāna tardif et les Tantra (§ 2355).

Les doctrines des *Prajñāpāramitā* sont à la base surtout de l'enseignement du Madhyamaka. Des textes comme le *Laṅkāvatārasūtra* sont à la base de la philosophie Vijñānavāda, ou même relèvent déjà d'elle. Enfin, d'autres textes encore, comme le *Saddharmapuṇḍarikasūtra* et le *Suvarṇaprabhāsottamasūtra*, évoquent les merveilles des assemblées et des enseignements des Buddha et parfois la puissance des formules (*dhāraṇī*). Ils le font dans des exposés qui sont souvent taxés de divagations absurdes à l'usage de dévots crédules, mais qui se justifient comme

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

thèmes de méditations et de créations mentales, entrant dans la méthode de façonnement psychique qui n'a pas cessé d'être une des voies essentielles du salut bouddhique.

Les trois tendances représentées par ces trois groupes de textes sont toutefois loin de s'exclure. Elles se mêlent au contraire habituellement, mais en proportions diverses. Certains *sūtra* sont intermédiaires entre les *Prajñāpāramitā* et les textes Vijñānavādin : le *Sandhinirmocanasūtra* est en partie une *Prajñāpāramitā* qui dégage l'intention cachée des autres *Prajñāpāramitā*, en allant dans le sens qui sera celui des Vijñānavādin (Lamotte). Le Vijñānavāda s'est d'autre part inspiré des *Prajñāpāramitā* par l'intermédiaire de la littérature d'*Abhisamayālaṃkāra*.

§ 2342. Les *sūtra* de *Prajñāpāramitā* enseignent essentiellement, comme le veut leur nom, le développement à l'extrême de l'intelligence de la vacuité des choses, intelligence qui est le moyen suprême de rejeter tout attachement à ces choses et qui couronne les efforts du bodhisattva pour se dégager d'elles, pour contrecarrer définitivement les causes du recul dans la bonne voie. Ils prennent à tâche d'affirmer inlassablement que les choses sont vides d'être propre (*svabhāvaśūnya*), que les cinq ensembles des apparences, des sensations, des perceptions, etc., sont vacuité, qu'on ne peut affirmer des choses ni l'un ni l'autre des contraires de naissance et de cessation, de pureté et d'impureté, de déficience et de plénitude. Les facultés de connaissance sont aussi vides d'être propre que les choses connues elles-mêmes. La production en consécution et les quatre vérités, la connaissance et la possession latente des choses (*prāpti*) ne sont pas. Tel est du moins l'enseignement, présenté il est vrai avec variantes, qui est donné comme étant le «cœur» de la doctrine dans le très populaire *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*. Il faut entendre cet enseignement en ce sens que l'existence des choses n'a pas de vérité d'essence, ce qui n'exclut pas qu'elle possède la vérité d'apparence. On ne se contente plus de dénoncer, avec les écoles anciennes, l'impermanence des choses, on déclare que, du point de vue de la vérité absolue elles ne sont rien et, par conséquent ne soulèvent aucune question quelle qu'elle soit. Il s'ensuit aussi que le principe du jeu des choses et les nobles vérités enseignés par le Buddha ne concernent que du vide, ne s'appliquent à rien, n'existent pas en fondement vrai, non plus que la connaissance, non plus que la prise de possession (*prāpti*) des choses ou de leur arrêt. Mais, précisément, du fait qu'aucune prise de possession n'a lieu réellement, il n'y a de réel qu'un enveloppement de la pensée (*cittāvaraṇa*) et il n'est que de s'en rendre compte pour faire son salut. Celui qui, s'en rendant compte, prend point d'appui sur l'extrême d'intelligence des bodhisattva, se débarrasse de cet enveloppement de la pensée ; dès lors il a dépassé l'erreur, atteint l'extinction décisive (*niṣṭhanirvāṇa*), il est pleinement Éveillé.

Mais ce schéma, donné pour l'essentiel de la doctrine, ne couvre pas tout le détail des enseignements des *Prajñāpāramitā*. Le groupe des *Prajñāpāramitā* étendues donne en outre une très grande place à tout ce qui concerne le chemin des bodhisattva et les processus d'acquisition de ce qui est illustré dans la littérature d'exposé (*upadeśa*) de la *Prajñā-*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pāramitā, sous le nom d'*abhisamaya* «intuition», ou, plus généralement, «superpénétration». La *Pañcaviṃśatikā*, en particulier, traite de trois «états de savoir» (*jñatā*) qui sont le savoir concernant tous les aspects (*sarvākārajñatā*) simultanément saisis, le savoir concernant le chemin (*mārgajñatā*), et le savoir de tout, l'omniscience (*sarvajñatā*), conduisant par l'Éveil à la délivrance.

§ 2343. Théories des Mādhyamika. Les Mādhyamika, ceux qui suivent Nāgārjuna et le *Madhyamakaśāstra*, sont ceux qui optent pour un «moyen terme» (*madhyamaka*) dans les problèmes concernant les choses. Ils prennent une position intermédiaire, renouvelée de celle qui est attribuée au Buddha lui-même dans les canons anciens (§ 2280). Ils ne se rangent ni à l'affirmation ni à la négation au sujet des choses, mais les reconnaissent pour vides d'être propre selon l'enseignement des *Prajñāpāramitā*, ce qui dispense d'avoir sur elles aucune idée. De même, si un moine atteint d'«obscurités» (*timira*) dans les yeux, croit voir des cheveux ou des mouches dans son bol à aumônes, le voyant qui constate qu'il n'y a que vide là où l'autre voit ces choses, n'a qu'à proclamer cette vacuité d'être propre en vérité vraie. Il ne saurait porter jugement là où il n'y a pas d'objet à juger ou, pour reprendre une autre comparaison usuelle dans les textes, avoir d'opinion sur le fils d'une femme stérile.

Le Madhyamaka est encore plus précisément chemin du milieu, parce qu'il se tient entre deux extrêmes : opinions que les choses sont ou ne sont pas. Il n'établit pas de système d'affirmation ou de négation, mais se livre seulement à une critique dissolvante des connaissances mondaines illusoires. Ces connaissances ont lieu par l'effet de l'ignorance (*avidyā*). Cette ignorance est celle de la vacuité réelle. Elle permet le recouvrement du vide, seule réalité absolue, par un connaissable spécieux (*jñeyāvaraṇa* «recouvrement par le connaissable»). Elle occasionne la production d'une vérité d'enveloppement (*saṃvṛttisatya*), les apparences phénoménales, par-dessus la vérité absolue (*paramārthasatya*). La vacuité (*śūnyatā*) peut être confondue avec l'inexistence (*abhāva*), ce qui a fait accuser les Mādhyamika de nihilisme, accusation contre laquelle Candrakīrti protestait déjà. Mais elle n'implique que l'irréalité de fondement des apparences phénoménales, non le néant universel, non pas même l'irréalité des apparences en tant que telles. La vacuité de fondement de l'illusion des cheveux dans le bol n'empêche pas la réalité de cette illusion pour celui qui a l'œil malade. La vacuité n'est donc pas le néant en général. Selon Stcherbatsky, elle exprime une relativité universelle, mais cette manière de la caractériser a l'inconvénient d'évoquer un ordre de spéculations différent de celui des Mādhyamika (La Vallée Poussin). Effectivement, la relativité, en physique moderne, est celle des lois à l'intérieur du monde des phénomènes, dans le Madhyamaka c'est le monde des phénomènes qui est vide relativement à la réalité absolue. De toute façon, du point de vue pratique (*vyavahāra*), l'ignorance et ses conséquences existent et doivent être combattues pour atteindre l'absolu (*paramārtha*, le «but suprême» ou mieux la «signification suprême»). L'absolu est inaccessible à la connaissance empirique, laquelle relève du phénoménal vide en soi; il est atteint

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

par l'effort du yogin, dont la connaissance est transcendante (de Jong).

§ 2344. **Critique de l'apparence des choses.** La vacuité d'être propre des choses implique la vacuité de leur déroulement et de leur production en consécution (*pratītyasamutpāda*). La production en consécution est admise comme fait d'apparence, comme «réalité mondaine» (*laukika tattva*). Mais, du point de vue de la réalité absolue, la critique la montre vide. Cette critique repose sur l'axiome de l'incompatibilité entre l'impermanence, qui est le caractère manifeste des choses, et leur réalité en soi. L'être absolu n'existe que dans l'éternelle similitude à lui-même; autrement, il y a succession d'êtres différents, non pas être doué d'une certaine nature propre. Cette idée est traditionnelle et fondamentale. Il en découle que l'enchaînement des choses vides d'être propre ne peut être que lui-même vide d'être propre et que la causalité n'existe pas en vérité absolue, car la naissance d'une chose vide, l'acte par exemple, à partir d'une chose vide n'est pas une naissance. Non produit, l'acte n'existe pas davantage sans être produit, l'agent de cet acte n'existe pas, ni son fruit, ni celui qui goûte le fruit. Tout n'est que mirage ou, comme il est dit, «ville de Gandharva», par allusion aux formes fantômatiques des génies du monde des désirs (§ 2269). Rien n'existe en soi que le *nirvāṇa* éternellement réalisé. Les choses ne sont pas à éteindre, elles sont éteintes de toute éternité, quoique paraissant en activité; le *saṃsāra* est en réalité le *nirvāṇa*.

Nāgārjuna résume sa doctrine en une série de huit «nons» : non arrêt (*anirodha*), non production (*anutpāda*), non cessation (*anuccheda*), non persistance (*aśāśvata*), non unité (*anekārtha*), non pluralité (*anānārtha*), non venue (*anāgama*), non départ (*anirgama*). Ces huit nons expriment le rejet de quatre couples d'affirmations contraires concernant les choses constitutives de la réalité d'apparence.

§ 2345. **Dialectique et logique.** Le Madhyamaka de Nāgārjuna est à l'origine d'un grand développement de la dialectique dans les écoles bouddhiques. Le but dissolvant de la critique des apparences exigeait l'emploi d'une dialectique destructrice à la fois de la conception ordinaire des choses et des objections et systèmes des adversaires. La critique dirigée contre les apparences est, en son fond, d'ordre ontologique : l'être propre n'est pas dans les choses. Il en résulte une dépréciation du raisonnement positif : vide est toute thèse établie à propos de choses vides par une pensée relevant du monde vide. La thèse même du vide, pour négative qu'elle soit, tombe sous le coup de cette critique et c'est pourquoi le Madhyamaka entend bien se tenir en dehors de la négation comme de l'affirmation. Il évite au maximum toute prise de position, toute thèse (*pakṣa*), pour rester à l'abri de tout reproche (*upālambha*, *klan-ka*, Āryadeva). Mais il ne se contente pas de contester les thèses pour défaut de fondement ontologique, il les attaque individuellement selon une méthode dialectique consciemment maniée : la réduction à l'absurde dite *prasaṅga* (*thal-'byed*). Poussant dans ses conséquences ultimes (mais en fonction de l'axiome ontologique ci-dessus) la proposition avancée par l'adversaire, il en montre l'inconséquence ou l'absurdité. Par exemple : admettons avec l'adversaire que

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

l'acte existe en soi; il serait éternel (axiome de l'ontologie), mais un acte éternel n'a pas à recevoir d'accomplissement et c'est sans avoir été accompli qu'il serait imputé à son prétendu agent (conséquence absurde).

L'importance donnée à l'emploi de la dialectique du *prasaṅga* a amené la distinction d'une école mādhyamika dite des Prāsaṅgika, fondée par Buddhapālita et illustrée par Candrakīrti. Elle a entraîné en réaction, à l'intérieur même du groupe mādhyamika, l'établissement par Bhāvaviveka ou Bhavya du recours à la logique positive. Au lieu de se condamner à ne faire qu'attaquer des positions adverses, il fait effort pour établir des inférences autonomes (*svatantrānumāna*), indépendantes des positions prises par les autres, d'où le nom de Svātantrika donné au groupe de ceux de son école. Les Svātantrika sont divisés, selon les auteurs tibétains, en deux groupes, d'après leurs théories dans l'ordre de la vérité d'apparence. Les uns, avec Bhāvaviveka, se rapprochent des Sautrāntika, les autres, avec le *Tattvasaṃgraha* de Śāntarakṣita, des Yogācāra. Mais les conceptions psychologiques de Bhāvaviveka sont analogues à celles des Vijñānavādin (La Vallée Poussin) et Śāntarakṣita est à considérer comme Vijñānavādin (Bhattacharya, Liebenthal).

§ 2346. **Théories des Vijñānavādin-Yogācāra.** Les Vijñānavādin, «Ceux qui parlent de la pensée», ou Yogācāra, «Ceux qui ont le Yoga pour pratique», reçoivent l'une ou l'autre de ces deux désignations selon qu'ils sont considérés dans leurs doctrines ou leurs pratiques. Leur doctrine caractéristique est celle de la *vijñaptimātratā*, la «notification sans plus», doctrine d'après laquelle les choses ne sont que représentations psychiques, se réduisent à rien d'autre que la pensée qui les fait connaître, qui les «notifie», ce rien que pensée (*vijñāna, citta*) étant la seule réalité absolue.

La pensée n'a pas plus de substrat objectif dans l'apparente réalité que dans le rêve. Les trois domaines du monde, celui des désirs, et ceux des apparences et de l'absence d'apparences, n'existent que dans leurs représentations mentales. Même en dehors du rêve, à l'état de veille, là où l'homme ordinaire voit un bol vide, celui qui a du trouble dans les yeux voit des cheveux, là où l'homme ordinaire ne voit qu'une seule lune, celui qui souffre de diplopie en voit deux. L'évidence de la vision n'est donc pas garante de la réalité d'un support objectif (*ālambana, dmigs-pa*). Enfin, à la fois en dehors du rêve et en dehors de l'état de veille banal, les *yogin* obtiennent, par leurs exercices psychiques, des visions qui ne sont produites par aucun objet extérieur. Par conséquent, en aucune circonstance, la perception n'implique l'existence d'un prenable (*grāhya, gzuṅ-ba*), l'objet, et d'un preneur (*grāhaka, 'jin-pa*); le sujet seul suffit : c'est sa propre projection que la pensée connaît.

Il ne s'ensuit pas que la théorie assimile simplement les connaissances erronées et les connaissances normales, imputant à celles-ci l'absence de fondement de celles-là. Elle établit au contraire, mais sur des bases de doctrine psychologique, le fondement des unes et des autres, et les exemples qui précèdent sont surtout des schémas destinés à donner

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

une première idée de la réduction de l'univers à sa représentation, réduction qui constitue le *vijñānavāda*.

§ 2347. **Psychologie des Vijñānavādin.** Le fait établi est que la pensée connaît. Il y a donc un connaissable (*jñeya, śes-bya*), même si ce connaissable n'est pas un objet extérieur, et, à défaut de réalité extérieure, le support du connaissable (*jñeyāśraya*) est le psychisme intérieur. Celui-ci n'est pas le simple esprit conscient, c'est l'être psychique sous-jacent aux phénomènes de conscience, le «psychisme de fonds» (*ālayavijñāna, kun-gžï'i rnam-par-śes-pa*). Il est constitué par l'accumulation des imprégnations (*vāsanā, bag-chags*) résultant des phénomènes psychiques successifs, conformément à l'ancienne théorie des constructions psychiques, imprégnations (*saṃskāra-vāsanā*, § 2286). Parce qu'il reçoit ces empreintes, il est aussi appelé «psychisme d'appropriation» (*ādānavijñāna*). Il est pratiquement permanent, mais à la manière d'un fleuve dont le contenu mouvant est en changement perpétuel. Au milieu de sa masse, les imprégnations sont actives, comme l'étaient les constructions psychiques des vieilles écoles, elles sont des semences (*bīja*) de reproduction des phénomènes psychiques de même espèce que ceux qui les ont produites, comme les graines de l'arbre qui redonnent l'arbre. Les manifestations successives du psychisme sont donc reliées entre elles par une sériation continue qui en assure l'identité d'aspect dans la répétition indéfinie. Leurs diverses séries sortent côte à côte de psychismes de fonds qui sont pareils chez des êtres pareils; elles constituent des représentations conformes les unes aux autres, chez le même être et chez les divers êtres, d'où la cohérence des vues chez chacun et entre tous, c'est-à-dire la connaissance commune. La connaissance aberrante, la vue exceptionnelle de deux lunes, relève d'un accident, la vue d'une seule lune est fondée sur ce qui dans le psychisme de fonds de chacun résulte de l'enregistrement de vues antérieures d'une seule lune. La connaissance aberrante est empiriquement fausse par rapport à la connaissance commune empiriquement vraie, mais toutes deux ne sont que représentations et ni l'une ni l'autre n'implique la réalité de la Lune.

Les représentations conscientes ont lieu par l'effet des anciennes impressions accumulées dans le psychisme de fonds, et au moyen du jeu de l'esprit (*manas*), organe psychique produit par le psychisme de fonds. L'esprit se présente communément comme un «esprit affligé» (*kliṣṭamanas*), c'est-à-dire associé à quatre «afflictions» d'impureté (*kleśa*) : vue du soi, égarement à propos du soi, estime du soi, amour du soi. Les représentations relatives au corps que, vulgairement, on croit posséder, résultent d'une «notification du corps» (*kāyavijñapti*) analogue à celle que concevaient les Sautrāntika (§ 2322). Toutes les représentations de matière, les tactiles comme les visuelles, puisées dans le psychisme de fonds, où antérieurement elles ont été déposées, sont déterminées dans les aspects du sien et de l'autre que le sien par le jeu de l'esprit affligé des concepts du soi.

§ 2348. **Les choses et la réalité.** Toutes les choses sont donc purement psychiques. Elles n'en sont pas moins différemment fondées. Elles ont, par rapport à la réalité, trois modes d'être propres ou natures (*svabhāva*).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

En effet, les choses peuvent être : 1° «totalement imaginées» (*parikalpita*). En ce cas, accidents des jeux psychologiques, elles ne sont pas fondées sur des causes régulières et, dès lors, elles sont absolument inexistantes, comme, par exemple, les conceptions de fleurs dans l'espace ou de cornes du lièvre, ou d'une seconde lune.

Elles peuvent encore : 2° avoir une nature «dépendante» (*paratantra*), en tant que consécutives à des causes déclenchantes (*pratyaya*) qui les relient en chaînes, comme il arrive pour les éléments de la production en consécution (*pratītyasamutpāda*). Elles sont alors, à l'intérieur du relatif, soumises à un déterminisme régulier, le même aux yeux de tous, en raison de la similitude des psychismes de fonds, ce qui explique l'apparent recoupement des notions de chacun par celles des autres (§ 2347). Régulièrement produites quand les causes déclenchantes requises sont réunies, et dès lors perçues nécessairement, elles n'en sont pas moins sans fondement d'être individuel, comme les illusions magiques (*māyā*) ou les rêves, qui peuvent être cohérentes, ou comme des images réfléchies ou des échos, productions dépendantes sans réalité autonome. Ces deux premiers modes d'être propre, celui de choses totalement imaginées au hasard et celui de choses illusoires bien liées, sont des caractères du phénoménal. Ils ne constituent pas l'être propre absolu dont les Mādhyamika enseignaient que toutes choses étaient vides, en sorte que les Vijñānavādin ne sont pas en opposition avec les Mādhyamika. Toutefois, la nature dépendante n'est pas intégralement vide pour les Vijñānavādin. C'est essentiellement parce qu'elle est mêlée à la première, celle du purement imaginé, qu'elle se trouve illusoire, car elle a aussi un fondement absolu que voile l'imaginé.

En effet, il existe : 3° une nature propre «intégrale» (*pariniṣpanna*) ou absolue, laquelle échappe à la définition directe, parce qu'elle est exempte de tout caractère phénoménal, mais qui est concevable comme étant la nature dépendante, abstraction faite de l'imaginé, c'est-à-dire la nature dépendante réduite à l'existence sans plus, vidée de toute qualification représentative particulière, infinie, homogène et pure, ou comme il est dit métaphoriquement, «de saveur unique» (*ekarasa*), comme l'espace.

C'est là l'être absolu, conçu, comme il le sera plus tard dans le Vedānta de Śaṃkara (§ 1410), sous la forme d'une non-dualité recouverte par la multiplicité illusoire d'une *māyā* et exempt de tout caractère définissable. C'est la réalité foncière indescriptible, qu'on ne peut désigner comme ayant tel ou tel trait, qu'on ne peut qu'évoquer en disant qu'elle est «état d'être telle qu'elle est» (*tathatā*, *de-bžin-ñid*, cf. skr. *tathā* «ainsi» et pāli *tatha*, § 2274). La *tathatā* se confond avec la *vijñaptimātratā* (*Triṃśikā*), l'une et l'autre étant même réalité ultime, unique fondement de tout.

§ 2349. **Le salut d'après les Vijñānavādin.** Pour rejoindre la plénitude d'être de la *tathatā*, il est nécessaire d'arrêter le flux des pensées fantasmagoriques qui emplissent de leurs traces le psychisme de fonds et végètent en lui pour renaître indéfiniment en formant le processus de la transmigration (*saṃsārapravṛtti*). Il faut ramener le psychisme de fonds à la pureté de la réalité telle qu'elle est, au rien-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

que-pensée, pure existence psychique sans manifestation particulière. Ce sera l'arrêt de la transmigration (*saṃsāranivṛtti*). Celui-ci s'obtient par la pratique des Bodhisattva, en débarrassant de ses «afflictions» l'esprit «affligé». L'instrument (*kāraṇa*) de la transmigration consiste dans l'acte (*karman*) et les afflictions (*kleśa*), mais celles-ci sont l'essentiel (*pradhāna*), car c'est sous la souveraineté (*adhipatya*) des afflictions que l'acte opère la projection de la renaissance. Chaque affliction est à éliminer du psychisme et sous sa forme actuellement présente (*saṃmukhībhūta*) et dans son état de graine (*bījāvastha*), c'est-à-dire sous la forme latente qu'elle garde dans le psychisme de fonds pour un développement ultérieur, c'est pourquoi il faut opérer un changement, une conversion dans le psychisme de fonds (§ 2329).

Il est clair que les exercices proprement psychiques, le Yoga, doivent jouer le rôle essentiel dans la réalisation du salut, d'où le nom de Yogācāra donné aux Vijñānavādin. Dans ces exercices, les créations psychiques (*bhāvanā*), les positions du psychisme (*samādhi*) et les obtentions (*samāpatti*) d'états psychiques favorables prennent la plus grande place. Un grand nombre de *samādhi* divers, variables avec les textes, sont nommément désignés. On peut citer en exemples le *śūraṃgama*, la «marche du héros», où l'on est comme un chef d'armée écrasant la troupe de Māra, le *samādhirāja*, où on triomphe également de toutes parts, comme un roi cakravartin (le *Samādhirājasūtra* le définit : celui où se développe l'égalité de toutes choses en leur être propre), le *Vajropama*, «pareil au diamant» (ou «au foudre»), que les mouvements d'imagination (*vikalpa*) ne peuvent briser et par lequel on obtient le changement du psychisme en se débarrassant de toutes les enveloppes, et qui est donc le mode technique par excellence du passage au salut.

§ 2350. **Logique bouddhique.** Les travaux sur la logique du jugement et la logique formelle ont été très actifs dans le bouddhisme mahāyānique et surtout dans les milieux Vijñānavādin. Les anciennes écoles avaient toutefois des méthodes de controverses réglées et avaient sporadiquement défini les diverses sortes de causes. Les réfutations de thèses hérétiques dans le *Kathāvatthu* pāli comportent des étapes désignées par des termes techniques, ce qui atteste l'existence de préoccupations de logique chez les Theravādin au moins, bien que nous ne connaissions pas de traités spéciaux de logique dans les écoles anciennes (sauf peut-être l'*Upāyahṛdaya*, conservé en tradition chinoise et dont le bouddhisme ne paraît pas être celui du Mahāyāna, Tucci). Par exemple, dans le *Kathāvatthu*, une proposition ou thèse (*kathā*) d'un adversaire est présentée comme devant aller de cire (*anuloma*, «dans le sens du poil») avec une autre, mais il est déclaré qu'il y a «achoppement» (*niggaha*), point d'arrêt dans l'acquiescement à l'enchaînement des propositions considérées (la *Carakasaṃhitā* emploie le même terme technique sous sa forme sanskrite, *nigraha*, cf. *nigrahasthāna*, § 1469). La contestation est du type : dans l'hypothèse de la proposition A, on ne peut dire (*na vattaba*) la proposition B. Selon Schayer, il y a dans les exposés de réfutations du *Kathāvatthu* des anticipations de la logique de la proposition.

Les textes canoniques et scolastiques des écoles anciennes distin-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

guent diverses catégories de causes, auxquelles ils ont naturellement porté attention, notamment pour rendre compte de l'enchaînement en consécution qui est responsable des renaissances. L'*Abhidhamma* pāli et l'*Abhidharma* des Sarvāstivādin-Vaibhāṣika ont des distinctions parallèles avec une terminologie un peu différente (La Vallée Poussin). Les derniers distinguent des formes diverses de causes fondamentales (*hetu*), telles que cause instrumentale (*kāraṇa*), cause par coexistence (*sahabhū*), etc., et de causes déterminantes ou motifs (*pratyaya*). Les causes déterminantes sont au nombre de quatre, nombre généralement admis dans les textes ultérieurs : cause déterminante qui est en même temps cause fondamentale (*hetupratyaya*), cause déterminante immédiate (*samanantarapratyaya*), cause déterminante qui est en même temps objet (*ālambanapratyaya*), et cause déterminante souveraine (*adhipatipratyaya*), laquelle se confond avec la cause instrumentale (*kāraṇa*).

§ 2351. **Dignāga.** A la dialectique élaborée chez les Mādhyamika s'est adjointe une active spéculation de logique positive, parallèle, chez les bouddhistes, à celle des milieux brahmaniques et spécialement de la *Carakasaṃhitā*. Elle a donné lieu à une importante floraison d'œuvres de logique (Tucci), dans lesquelles Vasubandhu a eu sa part, et qui a préparé la constitution de la logique bouddhique en science autonome, en regard du Nyāya-Vaiśeṣika brahmanique, avec Dignāga, qui a été considéré comme le père de la logique médiévale indienne dans son ensemble (S. G. Vidyabhusana).

Dignāga étudie spécialement la connaissance et discute ses modes. Vijñānavādin, il soutient dans l'*Ālambanaparīkṣā* que l'objet de la connaissance (*dmigs-pa, ālambana*) est intérieur, aucun objet extérieur n'existant. Les phénomènes de connaissance sont donc uniquement des opérations psychologiques, leur étude relève de la psychologie quant à leur nature, de la logique quant à leur jeu, non de conditions physiques. Dignāga étudie, comme les auteurs du Nyāya brahmanique, les moyens de jugement (*chad-ma, pramāṇa*, § 1470) mais n'en admet que deux (bien que des auteurs mahāyāniques antérieurs en aient admis trois, Tucci) : la constatation directe (*mṅon-sum, pratyakṣa*) et l'inférence (*rjes-dpag, anumāna*). Il ne définit pas directement la constatation, mais la désigne par opposition à l'imagination (*rtog-pa, kalpanā*) et comme non associée au nom et à l'espèce. Elle s'oppose à l'imagination, car si, par exemple, on prend une corde pour un serpent, c'est l'imagination et non la constatation qui a donné l'idée de serpent. Elle n'est pas associée à la dénomination, car on peut constater une chose sans pouvoir la nommer, ni à l'espèce, car il n'est de prise immédiate que de l'individuel.

L'inférence a deux formes : «à l'intention de soi» (*raṅ don, svārtha*) et «à l'intention des autres» (*gžan-gyi don, parārtha*). Dans la première on infère d'après trois indices (*rtags, liṅga*) : 1° un produit (*'bras-bu, kārya*) : de la fumée sur une montagne on infère que la montagne a du feu sur elle; 2° les caractères d'être propre (*raṅ-bžin, svabhāva*) signalant un type : des caractères de l'arbre on infère que la dalbergie est un arbre; 3° la non-perception (*mi-dmigs pa, anupalabdhī*) : de la non-perception d'un pot on infère l'absence de ce pot. L'inférence à l'inten-

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

tion d'autrui est la démonstration. Elle revêt des formes syllogistiques. Elle comporte trois termes : 1° la chose à inférer (*dpag-bya, anumeya*) ou à prouver (*bsgrub-bya, sādhya*), qui correspond au grand terme; 2° le sujet en litige (*phyogs*, «parti», *pakṣa*, proprement «aile», parti dans une alternative), sujet de la proposition (laquelle sera négation ou affirmation), correspondant au petit terme; 3° la raison (*rgyu, hetu*) ou indice (*liṅga*), moyen terme. Par exemple : dans l'inférence «la montagne a du feu sur elle, car elle fume», le feu sur (chose à prouver) la montagne (sujet en litige) s'infère de la fumée (raison ou indice).

La validité de l'inférence tient à la validité des relations du moyen terme, la raison, avec les deux autres. Dans l'exemple choisi, il faut que la fumée soit bien sur la montagne et que la fumée soit bien en relation nécessaire avec le feu. La relation ainsi nécessaire entre le moyen et le grand terme s'appelle *vyāpti* (tib. *khyab*) «atteinte générale, extension». La théorie de la *vyāpti* paraît avoir été constituée par Dignāga en premier lieu (Vidyabhusana).

§ 2352. La validité des inférences ainsi réalisées et leur cas d'incertitude et de fausseté sont minutieusement étudiés par Dignāga. Leur validité tient principalement à celle de la raison invoquée. Celle-ci est une loi universelle d'expérience, établie par des exemples (*dpe, dṛṣṭānta*). Ces exemples doivent pouvoir montrer que le caractère attribué au sujet (*mthun-pa'i phyogs, sapakṣa*) par la raison invoquée est présent dans la chose à inférer, et que le caractère non attribué au sujet (*mi-mthun-pa'i phyogs, vipakṣa*) n'y est pas présent. Soit le raisonnement : le son est impermanent car il est produit. Ce raisonnement est valable si la raison invoquée (il est produit) implique que tout produit est impermanent. Pour prouver qu'elle l'implique on se réfère aux exemples du pot et de l'espace qui donnent respectivement preuve et contre-épreuve :

1. Le caractère de produit attribué au sujet, son, par la raison invoquée, est présent dans la chose à inférer, l'impermanent; témoin le cas du pot, impermanent qui possède le caractère de produit;

2. Le caractère de non-produit qui est non attribué au sujet, son, est absent dans la chose à inférer, l'impermanent, car aucun non-produit ne peut être cité comme impermanent, au contraire le non-produit espace, par exemple, n'est pas impermanent mais permanent.

Les exemples soutenant la raison invoquée dans les divers raisonnements vrais ou faux qui sont présentés au cours des argumentations, peuvent contenir pleinement, partiellement ou pas du tout le caractère attribué et le caractère non attribué au sujet par la raison invoquée. Il en résulte la distinction par Dignāga de neuf sortes de raisons dont l'ensemble forme la «ronde des raisons» (*gtan-chigs gyi 'khor-lo, hetu-cakra*), à laquelle Dignāga a consacré un ouvrage particulier, le *Hetu-cakranirṇaya* (§ 1997) et qui s'appelle aussi «ronde de toutes les lois se référant au sujet» (*phyogs-čhos-dgu'i 'khor-lo, pakṣadharmacakra*) (Vidyabhusana).

§ 2353. Dignāga ne reconnaît pas comme moyens indépendants de jugement la comparaison (*ñe-'jal, upamāna*) et l'autorité (*sgra-las-byuṅ-ba, śabda*, ou *yid-čhes-chig, āptavākya*). La première, reposant sur

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la constatation d'une ressemblance, rentre dans le domaine de la constatation. La seconde peut tenir sa valeur du crédit reconnu à l'auteur de la proposition. En ce cas, il est pensé que la proposition est vraie parce qu'elle vient de lui dont toutes les propositions sont vraies, ce qui est une inférence. L'autorité peut encore tenir sa valeur de la crédibilité de la proposition elle-même, mais alors il y a jugement par constatation. De la sorte les moyens de jugement se réduisent bien à deux : constatation et inférence.

Entre autres doctrines importantes, Dignāga expose encore celle de la définition ou de la dénomination par l'exclusion du différent (*gžan-sel-ba* «rejet de l'autre», *apoha* «exclusion») du type «une vache est ce qui n'est pas une non-vache». En effet, le mot «vache» couvre une idée générale d'espèce et ne correspond exactement à aucune vache particulière. Toutes les vaches particulières sont différentes les unes des autres; le même mot vache, s'il était propre à un être, ne pourrait l'être aussi à des êtres différents (Dignāga fait toujours une application stricte du principe de contradiction.) Les vaches ne se définissent et ne se nomment comme vaches que par une opposition commune à d'autres animaux, tels que lions, chevaux, etc. S'il n'y avait pas d'autres objets auxquels elles puissent être opposées, elles ne présenteraient que des dissemblances entre elles (Stcherbatsky) et il n'y aurait pas de concept de la vache; celui-ci n'existe que par l'existence d'opposés à la vache. Dans ces conditions le nom n'atteint pas la chose en soi, mais représente la somme de ses contraires exclus. Ainsi Dignāga conduit à confirmer, par la critique des rapports entre les choses d'une part, leurs concepts et leurs noms d'autre part, les thèses majeures du Mahāyāna sur le caractère vide d'être propre selon les Mādhyamika, et surtout purement représentatif selon les Vijñānavādin (auxquels ils appartient), de tout ce qui dans l'expérience courante apparaît comme réalité concrète; le monde est un mirage complété d'un système d'expression.

§ 2354. **L'école de Dignāga.** L'élève de Dignāga, Śaṃkarasvāmin, dans son *Nyāyapraveśa*, se rapproche du Nyāya classique en établissant la théorie du raisonnement (*rigs-pa, nyāya*) avec incorporation de l'exemple comme membre de ce raisonnement. Mais le plus important des docteurs de l'école de Dignāga est Dharmakīrti dont le *Nyāyabindu* a été conservé en sanskrit (§ 2023). Ses théories sont en général dans le même sens que celles de Dignāga. Il repousse, à l'inverse du *Nyāyapraveśa*, l'inclusion d'exemples dans le raisonnement-type. L'établissement de la proposition générale sur laquelle s'appuie l'inférence et qui est illustrable par des exemples est nécessaire, mais ne fait pas partie du raisonnement proprement dit. Quand on dit : la montagne a du feu, car elle a de la fumée, comme la cuisine, l'exemple «comme la cuisine» n'est pas un membre autonome du raisonnement, car le cas de la cuisine est déjà compris dans la raison «car elle a de la fumée», raison dont la validité implique que toute chose qui a de la fumée a du feu. De la sorte, le raisonnement, tel que l'envisage Dharmakīrti, et comme l'inférence de Dignāga, se rapproche plus exactement que le *nyāya* classique ou celui de Śaṃkarasvāmin, du syllogisme aristotélicien,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

lequel ne comprend pas non plus la démonstration de la majeure (§ 1474).

Les auteurs de logique bouddhique qui ont continué ou commenté Dignāga et Dharmakīrti ont été par la suite nombreux jusqu'à l'extinction du bouddhisme dans l'Inde. La polémique avec les logiciens et les philosophes non bouddhistes tient une grande place dans ces œuvres. La logique joue d'autre part un grand rôle dans les ouvrages plus généraux consacrés pour la plus grande part à la polémique, comme le *Tattvasaṃgraha* de Śāntarakṣita. L'activité, l'importance et la popularité de la logique bouddhique est bien attestée non seulement par le nombre des œuvres qu'elle a suscitées, mais encore par leur diffusion au Tibet et leur usage chez les Jaina qui parfois nous les ont conservées.

D. *Les doctrines du Mahāyāna tardif et des Tantra*

§ 2355. **Origine des Tantra.** Le bouddhisme des écoles anciennes avait été avant tout une discipline psychique de destruction des processus d'existence douloureux, le Mahāyāna a gardé cette discipline, en en faisant une destruction de la contingence phénoménale et un passage à l'absolu, et en développant à côté d'elle un puissant idéal religieux, de dévotion de la part des fidèles, de compassion de la part des Buddha et des Bodhisattva. A ce qui était essentiellement un Yoga, il a joint une religion qui était à bien des égards une réplique du brahmanisme philosophique et dévot. A un stade ultérieur, le bouddhisme a encore développé, sur ce fonds ainsi constitué et toujours conservé, un double élément de ritualisme et de spéculation mystique qui caractérise les formes tardives du Mahāyāna et le bouddhisme des Tantra.

Le ritualisme, exclu dans le bouddhisme ancien, mais, bien avant celui-ci, poussé à l'extrême dans le brahmanisme, n'avait pas cessé de fleurir et de s'enrichir peu à peu d'une foule d'éléments étrangers aux croyances védiques qui formaient sa base. Ces éléments, d'origine populaire locale, parfois peut-être importés d'autres pays, n'ont jamais dominé le fonds brahmanique, ils ont été englobés par lui, mais l'ont renouvelé par l'intérieur, ils sont entrés sous sa loi générale, mais en se substituant aux vieux éléments védiques qu'elle recouvrait. La spéculation mystique était active au moins dès le Veda des couches chronologiquement les plus basses. Elle culminait dans les Upaniṣad, dont la destination était de placer côte à côte les expressions des choses consistant dans leurs formules, leurs noms ou leurs symboles, à établir des équivalences et des relations qui apparaissaient comme les secrets de l'univers (§ 590). La syllabe *oṃ* (§ 694, 1162) est le type des sons de valeur mystique qui condensaient en eux les essences sur lesquelles on spéculait et se donnait prise. De bonne heure, ces spéculations, si spontanée qu'ait pu être leur origine, se sont organisées en traditions savantes et même ésotériques. Ce sont elles qui, écartées par les strictes méthodes de refaçonnement psychique du bouddhisme ancien, mais continuées ailleurs, sont entrées, pour sa transformation profonde, dans le bouddhisme élargi.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Présentes au dehors, de longue date elles en avaient cerné les abords. Avec l'adoption par le Mahāyāna de grandes figures divines du brahmanisme, telles que Brahman et Sanatkumāra mués en Buddha et Bodhisattva, ont aisément passé dans le bouddhisme les tendances spéculatives qui voisinaient dans les Upaniṣad avec les conceptions de ces grandes figures divines, déjà adoptées dans les écoles bouddhiques anciennes.

Les influences étrangères sur le bouddhisme tardif ne sont pas exclues; ouvert, le bouddhisme, qui, par sa prédication lointaine, multipliait ses contacts humains les plus variés, pouvait tout admettre. Il a pu beaucoup recevoir, notamment de la Chine. Mais les interférences du brahmanisme, ouvert lui-même d'ailleurs à des influences multiples, expliquent mieux que toute autre cause l'apparition finale dans le bouddhisme du ritualisme et des spéculations des Tantra bouddhiques qui, au demeurant, se sont élaborés parallèlement aux Āgama (§ 1289) et Tantra śivaïtes (§ 844) et aux textes du Pāñcarātra viṣṇuite (§ 1316).

§ 2356. **Les tendances ritualistes et spéculatives du bouddhime tardif.** L'évolution naturelle des idées depuis les écoles anciennes et à travers le Mahāyāna favorisait d'ailleurs le développement du ritualisme et des spéculations de symbolisme dans le bouddhisme tardif. Celui-ci donne aux choses d'existence empirique une importance que le bouddhisme primitif leur avait refusée. Les écoles anciennes enseignaient à s'affranchir du monde, le Mahāyāna des Mādhyamika et des Vijñānavādin en montrait le caractère illusoire, mais en rétablissait l'importance à l'intérieur du domaine de l'illusion. Bien mieux, il minimisait, sans le vouloir, la gravité de l'attachement au monde et de l'activité dans le monde, précisément parce qu'il insistait sur la vanité profonde de ce monde et de tout ce qui le concernait. Il faisait se rejoindre le bien et le mal dans un commun caractère de mirage. Il offrait une gnose pour s'affranchir, par simple prise de conscience de la vanité des choses, et, bien qu'il ait toujours proclamé cette gnose fort difficile à atteindre, il incitait malgré lui quiconque la croyait en sa possession, par la grâce infinie des bodhisattva ou autrement, à se juger au-dessus des souillures apparentes d'un monde apparent, à ne plus craindre les conséquences de l'action en ce monde. Ce que devait abhorrer le fidèle du bouddhisme primitif est inoffensif pour l'adepte des Tantra qui en a reconnu l'inanité et qui peut même s'en servir symboliquement pour confirmer dès ce monde, au cours d'une action qui ne lui répugne plus, la conscience de son accès au domaine transcendant de la réalité suprême. Le regain de la spéculation symbolique et la croyance, fondamentale dans les disciplines scientifiques qui n'avaient pas été rejetées, à la correspondance du microcosme à un macrocosme idéal et supérieur à tout, ouvraient en même temps la voie à la symbolique et à un ritualisme supramoral, utilisant les choses matérielles qu'il n'était plus nécessaire de honnir et qui pouvaient être sublimées.

La première conséquence de cet état des idées a été le développement extrême de la recherche des pouvoirs merveilleux par les rites, les formules, le Yoga, éventuellement les techniques telles que l'alchimie Les rites ont comporté des hommages propitiatoires et des prières à

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

des divinités toujours plus nombreuses et la mise en œuvre du symbolisme donnant prise sur les dieux et l'univers, par dessins, peintures, constructions, dispositions d'objets (§ 2386).

§ 2357. Une seconde conséquence, mais beaucoup moins répandue, a été, dans certains milieux, l'affranchissement de toute morale, la plongée de propos délibéré dans l'impureté sous toutes ses formes, voire le recours au crime. Tout ce dont le fidèle des écoles anciennes devait se garder, l'adepte de certains Tantra, le yogin parfait (*siddha*) doit l'accomplir pour montrer son état de perfection inaccessible à la souillure, pour prouver, dans la corruption même, l'incorruptibilité. Normalement, d'ailleurs, crimes et actes impurs étaient accomplis non pas effectivement, mais en méditation, et représentaient un développement des anciennes méditations de l'horrible (§ 2300), à cela près que celles-ci étaient faites pour engendrer le dégoût, tandis que les créations psychiques impures du Yoga tantrique tendaient à affirmer la maîtrise du dégoût, l'élévation au-dessus de lui. Il n'est pas douteux cependant que des rites criminels, obscènes et répugnants ont réellement été accomplis. La valeur symbolique supérieure qui leur était attribuée a pu être souvent un prétexte invoqué, inconsciemment ou non, pour céder à toutes les passions. Toutefois, la licence proprement dite est bien théoriquement exclue. Les actes coupables au regard de la morale ne sont accomplis, en principe, que selon des processus réglés, où les instincts peuvent trouver leur compte, mais où ils sont pourtant soumis à une discipline minutieuse. Des «parfaits» ont pu juger avoir vaincu ces instincts et réalisé l'exploit d'accomplir sans eux ce que les hommes ordinaires n'accomplissent qu'en leur cédant. Ils ont pu croire faire dans le détachement souverain ce que d'autres font dans l'esclavage des passions. Ils ont pu, surtout s'ils ne se sont livrés qu'en méditation aux actes condamnés, avoir le sentiment d'utiliser efficacement l'énergie psychique associée à de tels actes, en la tournant, par transposition symbolique, vers l'Eveil au transcendant.

§ 2358. **Les Buddha et Bodhisattva.** Les Buddha et Bodhisattva du Mahāyāna et des Tantra sont dans l'ensemble les mêmes que ceux du Mahāyāna dans sa période de plein développement. Mais les principaux d'entre eux se répartissent un rôle cosmique systématiquement défini et finissent par s'adjoindre des énergies féminines (*śakti*) qui représentent leur activité dans le monde. En dehors des Buddha prenant des apparences humaines pour la prédication parmi les hommes, comme le Śākyamuni, Dīpaṃkara, etc., et au-dessus d'eux est constitué un groupe de cinq Buddha, appelés les cinq Jina ou Tathāgata. Ces Buddha sont ordinairement désignés en groupe, dans les ouvrages européens, d'après les indications données à Hodgson au début du XIXe siècle au Nepāl, sous le nom de *Dhyānibudha*, qui ne se rencontre pas dans les textes originaux et qui signifierait «Buddha de méditation», par opposition aux Buddha humains, appelés dans la même tradition népâlaise *mānuṣibuddha*.

Les cinq Jina ont une localisation cosmique précise qui se marque en des figurations symboliques (*maṇḍala*). Ce sont : Vairocana au zénith, Akṣobhya à l'Est, Ratnasaṃbhava ou Ratnaketu au Sud, Amitābha ou

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Lokeśvara à l'Ouest et Amoghasiddhi ou Amoghavajra au Nord. Ils répondent aussi respectivement aux cinq ensembles (*skandha*) constitutifs de l'univers et aux cinq éléments, Vairocana aux formes et à l'espace, Akṣobhya aux pensées et au vent, Ratnasaṃbhava aux sensations et au feu, Amitābha aux perceptions et à l'eau, Amoghasiddhi aux constructions psychiques et à la terre. Toutefois, la répartition entre eux des points cardinaux et des éléments est parfois différente. Akṣobhya est souvent représenté sur le front de l'image des autres pour exprimer que l'ensemble des pensées est le fond des autres ensembles phénoménaux, c'est-à-dire que, conformément à la doctrine du Vijñānavāda, tout consiste dans le monde en pure pensée. De plus, un sixième Jina est placé selon certaines écoles, notamment par le *Guhyasamājatantra*, en dehors et au-dessus des autres. Dans cette conception, les cinq Jina sont seulement à l'origine de lignées (*kula*) d'évolution phénoménale de l'univers, au-dessous de l'être réel par excellence appelé Bhagavant, ou Mahāvairocana, ou Sarvatathāgatakāyavākcittavajrādhipati, «Maître supérieur de foudre du corps, de la parole et de l'esprit de tous les Tathāgata», ou encore, selon Candrakīrti, Vajradhara (Tucci). Vajradhara est le «Porte-Foudre» ou le «Porte-Diamant» (Rdo-rje-'čhaṅ ; *vajra* désigne la foudre, arme d'Indra, dans le Veda, et en même temps le diamant, substance infrangible). Il est appelé ailleurs Vajrasattva (Rdo-rje-sems-dpa'), quoique celui-ci soit parfois un être distinct. L'un ou l'autre représentent un équivalent personnifié du *dharmakāya*, corps de la Loi, du Buddha réalité suprême. Cette même réalité est, dans le système du Kālacakra (à partir du xe siècle), l'Ādibuddha, ou Buddha primordial. Parfois Vajrasattva est considéré comme ayant un *vajrakāya* supérieur au *dharmakāya* et remplacé, dans l'école Sahajiyā, par un *sahajakāya* (S. B. Dasgupta). Vajrasattva est parfois représenté sur le front des images d'Akṣobhya, tout comme Akṣobhya lui-même sur le front des autres Jina.

§ 2359. Aux cinq Jina correspondent chacun à chacun cinq Buddha humains : Krakucchanda, Kanakamuni, Kāśyapa, Śākyamuni et Maitreya. En dehors de ces cinq, les Buddha humains (*nirmāṇakāya*) les plus populaires sont Dīpaṃkara et le Bhaiṣajyaguru.

Les cinq Jina ont pour attributs respectifs des couleurs, des gestes (*mudrā*), des formules condensées en «graines» (*bīja*) et des montures (*vāhana*). Ce sont, le plus souvent, les suivants pour chacun d'eux :

Vairocana : couleur blanche, geste de mise en branle de la roue de la Loi, *bīja : a* ou *oṃ*, monture serpent ou lion.

Akṣobhya : couleur bleue, geste de la prise de la terre à témoin, *bīja : ya, hūṃ* ou *huṃ*, monture éléphant.

Ratnasaṃbhava : couleur jaune, geste de charité (*varada*), *bīja : traḥ, ra* ou *svā*, monture lion ou cheval.

Amitābhā : couleur rouge, attitude de *samādhi*, *bīja : hriḥ, ba* ou *āḥ*, monture oie ou paon.

Amoghasiddhi : couleur verte, geste d'absence de crainte, *bīja : i, aḥ* ou *hā*, monture oiseau garuḍa.

On attribue encore à chacun des cinq Jina, comme *bīja*, chacune des cinq premières lettres, *a ra pa ca na*, d'un syllabaire mystique connu sous

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

ce nom d'*arapacana* et déjà mentionné dans la *Pañcaviṃśatikāprajñāpāramitā* traduite en chinois entre 265 et 315 (S. Lévi).

En dehors de leur localisation dans les régions cosmiques, les cinq Jina reçoivent une localisation dans le corps humain, microcosme correspondant au macrocosme. Ils sont respectivement à la tête, au cœur, à l'ombilic, à la bouche et aux jambes.

§ 2360. Aux cinq Jina correspondent encore cinq Bodhisattva, qui sont désignés dans la tradition népâlaise récente comme des *dhyānibodhisattva*. Ce sont : pour Vairocana, Samantabhadra encore appelé Cakrapāṇi; pour Akṣobhya, Vajrapāṇi; pour Ratnasaṃbhava, Ratnapāṇi; pour Amitābha, Avalokiteśvara encore appelé Padmapāṇi; pour Amoghasiddhi, Viśvapāṇi.

Chacun enfin possède une *śakti* «énergie» personnifiée en une déesse unie à lui : pour Vairocana, Vajradhātveśvarī, parfois Tārā ou encore Locanā; pour Akṣobhya, Dharmadhātveśvarī ou Locanā; pour Ratnasaṃbhava, Māmakī; pour Amitābha, Pāṇḍarā; pour Amoghasiddhi, Tārā.

Les Buddha, Bodhisattva et Śakti peuvent, dans les Tantra utilisant des aspects violents des potentialités universelles, représenter des familles caractérisées par des attributs d'apparence fâcheuse pour la plupart. Ces attributs évoquent dans le monde de la vacuité, en dehors de toute valeur morale, des efficiences diverses choisies pour leur intensité. Ce sont : pour Vairocana et sa suite, la sottise (*moha*); pour Akṣobhya, la haine (*dveṣa*); pour Amitābha, la passion (*rāga*); pour Ratnasaṃbhava, le tout puissant joyau talisman (*cintāmaṇi*) qui réalise toutes les pensées; pour Amoghasiddhi, l'intuition (*samaya*).

§ 2361. **Formes diverses des Buddha, Bodhisattva et Śakti.** Les manifestations des grands êtres du bouddhisme mahāyānique tardif et tantrique sont multiples. Ce sont des formes définies, les unes bénéfiques, les autres terribles, pour certains êtres du moins, et qui symbolisent matériellement les aspects différents qui leur sont attribués. Les représentations précises de ces formes servent de thèmes aux méditations en lesquelles les adeptes s'identifient à elles pour disposer de leurs potentialités d'action dans l'univers ou d'élan vers la réalisation suprême du salut. Des dieux du brahmanisme prêtent parfois leurs traits à de telles manifestations qui sont, toutefois, en plus grande partie de conception purement bouddhique.

Vajrasattva peut prendre notamment les aspects terribles de Heruka, Hevajra, Caṇḍamahāroṣaṇa, Ḍāka, qui se présentent toutefois communément comme des dieux distincts, indépendants de lui.

Les Bodhisattva surtout prennent des formes diverses. En dehors du groupe des cinq correspondant aux cinq Jina, il en existe un groupe de huit où reparaissent trois des premiers. Les huit sont : Avalokiteśvara, Ākāśagarbha, Vajrapāṇi, Kṣitigarbha, Sarvanivāraṇaviṣkambhin, Maitreya, Samantabhadra et Mañjuśrī. Avalokiteśvara revêt des aspects humains relativement simples, d'autres comportant des émanations de douze ou cinq Buddha, ou des bras et des têtes multiples (jusqu'à 1.000 bras et 11 têtes). Un aspect à onze têtes, celui de Sitātapatra, est célèbre par une *dhāraṇī* très populaire (Lalou). Une forme spéciale

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
est identifiée à celle d'un cheval sauveur, Balāha ou Valāha, déjà connu des légendes anciennes (*Mahāvastu*), aux crins duquel s'accrochent, pour retraverser l'océan, des naufragés tombés dans une île d'ogresses (*rākṣasī*). Mais le sauveur cheval ou à tête de cheval prend dans les Tantra la forme de la divinité Hayagrīva (voir paragraphe suivant).

Ākāśagarbha (Nam-mkha'i sñiṅ-po), «Embryon (tib. «essence») de l'espace», et Kṣitigarbha (Sa'i sñiṅ-po), «Embryon de la terre», se font pendant par leur relation avec les deux éléments extrêmes, le premier étant assez effacé, le second plus important comme juge des morts. Vajrapāṇi dérive d'Indra par l'intermédiaire de ses formes du bouddhisme ancien (§ 2270). Sarvanivāraṇaviṣkambhin, «Qui rejette tous les obstacles», figure déjà dans le *Karaṇḍavyūha* aux côtés de Maitreya.

Parmi les Śakti, Tārā prend des formes qu'il est commode de classer d'après les couleurs qui leur sont attribuées (Foucher) : vert, blanc, jaune, rouge et bleu. La plupart de ces Tārā distinguées d'après des couleurs se distinguent encore par des aspects nombreux, les uns bénins, les autres terribles. Les plus importantes parmi les vertes sont Mahattarī, Khadiravaṇī, Varadā, Dhaṇadā, Durgottariṇī, parmi les blanches Mṛtyuvañcanā et Jaṅgulī ou Śabarakumārī, parmi les jaunes Bhṛkuṭī et Vajratārā, comme rouge Kurukullā et comme bleues Ugrā et Ekajaṭā.

A la forme Ḍāka du Buddha suprême répond parfois l'énergie féminine dite Ḍākinī (Mkha'-'gro-ma, «Marchant dans l'espace»). De multiples Ḍākinī remplacent les Śakti ou les doublent, ou constituent simplement des divinités accessoires, généralement terribles et portant un *khaṭvāṅga*, bâton magique orné d'un vase à eau lustrale, de foudres (*vajra*) ou tridents et de crânes et têtes.

§ 2362. **Divinités.** Les divers Buddha, Bodhisattva et Śakti sont souvent pris par les fidèles comme «divinités de prédilection» (*iṣṭadevatā, yi-dam-lha,* ou *yi-dam*). Mais il s'y ajoute des divinités plus proprement dites, masculines et féminines. Les aspects de ces divinités peuvent être doubles, bénins et terribles, mais sont parfois de l'une ou l'autre sorte seulement. Cette dualité tient à la fois à l'ancienne ambiguïté de disposition des dieux (§ 626) dès la tradition védique, et à la tendance à la captation par le Yoga tantrique de toutes les énergies, sans distinction de valeur, au bénéfice des adeptes.

Parmi les divinités masculines, se rencontrent des dieux d'origine brahmanique comme Yama, Yamāri ou Yamāntaka, la Mort, Mahākāla, le Grand Temps (qui est habituellement Śiva dans le brahmanisme) parfois Gaṇapati, ou des personnalités mythiques plus spéciales au bouddhisme tardif, ou plus éloignées de prototypes brahmaniques, telles que Jambhala, dieu des richesses, réplique de Kubera néanmoins conservé, Hayagrīva à la tête de cheval (paragraphe précédent) et Trailokyavijaya, «Qui a la victoire sur les trois mondes». La plupart sont considérés comme gardiens de la Loi (*dharmapāla*) et les quatre gardiens du monde (*lokapāla*), d'origine ancienne, sont conservés dans le panthéon. Parmi les divinités féminines, sont bénignes l'ancienne Sarasvatī du brahmanisme et d'autres plus nouvelles, Cundā, Vasudharā, déesse des richesses

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
(associée à Jambhala et très populaire), Prajñāpāramitā, Uṣṇīṣavijayā. Sont surtout ou exclusivement terribles Māricī, avec sa forme particulière Vajravarāhī, les cinq Rakṣā, correspondant aux *dhāraṇī* dites *Pañcarakṣā* (§ 2014), et Parṇaśabarī, la «Sauvagesse aux feuilles (lui servant de vêtement)», les Śabara ou Savara étant peut-être la population muṇḍa parlant le *savara* ou *sōrā* (§ 119).

Les dieux et déesses du brahmanisme tardif, tels que Vāsudeva, Śiva, etc., interviennent, mais accessoirement.

A côté des dieux et déesses, les diverses sortes d'êtres non humains autrefois importants dans la mythologie jouent un rôle assez effacé. C'est le cas des Asura, Yakṣa, Rākṣasa, etc. La yakṣiṇī Hārītī, ogresse convertie par le Buddha, est cependant longtemps restée populaire. D'une façon générale, dans les Tantra, les anciens êtres démoniaques passent au second plan, remplacés par des êtres aussi terribles, ou plus terribles encore, mais favorables aux adeptes, qui s'en servent et s'identifient à eux par techniques psychiques, rites et formules.

Un certain nombre d'êtres, *vajrayogin* et *vajrayoginī*, adeptes du Vajrayoga, «Yoga à foudre», sont, comme tels, élevés au-dessus de l'humanité ou de la divinité, bien qu'ils soient humains ou divins. Ils ont dans la mythologie tantrique des formes généralement terribles et frénétiques. Ce sont, par exemple, dans le cycle de *Caṇḍamahāroṣaṇa*, les vajrayogin Kṛṣṇa-, Śveta, Pīta-, Rakta- et Śyāma-acala «Montagne-Noire, -Blanche, -Jaune, -Rouge et -Verte», et les vajrayoginī Moha-, Piśuna-, Rāga-, Irṣyā- et Dveṣa-vajrī «Foudre-de-Sottise, -Calomnie, -Passion, -Envie et -Haine». Ces vajrayoginī correspondent aux impulsions qui font commettre les cinq infractions capitales à la morale bouddhique. Ce sont des énergies mauvaises, du point de vue général, mais singulièrement vigoureuses et tournées ésotériquement, par l'adepte qui utilise leur violence, à la réalisation (*sādhana*) de la perfection (*siddhi*) telle qu'il la conçoit.

§ 2363. **Doctrines tantriques.** Les doctrines tantriques admettent fondamentalement la théorie de la vacuité d'être propre de toutes choses. Elles n'établissent donc pas de nouveauté dogmatique fondamentale. Mais, pour elles, les choses ne sont pas dépréciées en raison de leur vacuité. La compréhension de la vacuité est l'intelligence par excellence (*prajñā, śes-rab*) et ceci confère à la vacuité même une noblesse suprême de réalité retombant sur les choses vides. Pour l'adepte, les choses ne sont pas à mépriser parce qu'elles sont vides, elles participent, précisément parce qu'elles sont vides, à l'absolue réalité de la vacuité. Bien prises, elles ne seront plus obstacles à l'intelligence, elles y conduiront. Figures de la vacuité, pour celui qui sait les voir, elles ne seront pas à repousser mais à saisir. Les forces d'impulsion passionnelles qui sont liées à la vie au sein des choses et qui roulent indéfiniment l'ignorant dans les douleurs du monde, seront captées par l'adepte à son profit et grâce au Yoga. Elles ne le domineront pas, c'est lui qui les dominera. Au lieu d'avoir à briser leur énergie pour progresser, il l'emploiera souverainement à sa progression. C'est ainsi qu'en théorie, sans amoindrir le primat de l'intelligence de la vacuité, les Tantra redonnent valeur aux instincts réprouvés, dont ils veulent utiliser la puissance comme

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

moyen (*upāya, thabs*) d'atteindre l'intelligence. L'élan du moyen vers l'intelligence, de l'*upāya* vers la *prajñā*, est le mouvement qui aboutit à l'absorption en elle de toutes les énergies, à une union mystique qui est la fin suprême.

Cette union avec l'intelligence est exempte de toute douleur liée à l'ignorance selon la doctrine ancienne, toujours acceptée sur ce point. Elle est donc la grande félicité (*mahāsukha, bde-ba čhen-po*). Dans les écoles tantriques qui poussent la logique du système jusqu'aux conséquences les plus opposées au rigorisme ancien, l'union de l'*upāya* et de la *prajñā* est symbolisée par l'union sexuelle du yogin et de la yoginī, union réalisée en exercice psychique ou même effectivement. Mais elle est susceptible d'une interprétation tout autre. En effet, le Mahāyāna, condamnant les impulsions sentimentales de la passion, de la haine et de la sottise, exaltait une autre impulsion, parfaitement pure celle-là, la compassion (*karuṇā*), attribut essentiel des Bodhisattva et ressort de leur tendance à l'esprit d'Éveil (*bodhicitta*). C'est elle par-dessus tout qui, selon les Tantra, est le moyen d'élan vers l'intelligence. L'union de l'*upāya* et de la *prajñā* est alors union de la compassion, inclination par excellence, et de l'intelligence de la vacuité. Il semble que ce soit secondairement qu'un symbolisme érotique ait été superposé à cette conception. La superposition paraît s'être faite à la faveur d'une recherche d'utilisation de toutes les impulsions, même malignes comme l'amour et la haine, mais dont l'universelle vacuité effacerait en fait toute valeur réelle. Le bien et le mal sombrant également dans l'irréalité foncière, les impulsions quelles qu'elles soient ne gardent plus que leur efficacité motrice et il est naturel que les pires d'entre elles aient été mises en œuvre comme étant les plus vives, surtout en raison de l'influence de rituels symboliques érotisants longtemps maintenus en dehors du bouddhisme, mais dont l'antiquité est attestée par des textes aussi anciens et aussi constamment révérés que la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* (VI. 4). On peut admettre que la justification théorique de l'introduction de l'érotisme dans le bouddhisme tantrique par voie de symbolisation du moyen et de l'intelligence a été favorisée, sinon produite, chez les adeptes des Tantra par l'action de leur libido ou, si l'on préfère, de leurs instincts inconscients. En tout cas, la sublimation de la sexualité paraît déjà connue d'Asaṅga (IVe siècle, § 2232).

§ 2364. **Symbolisme et Yoga tantrique.** Le rattachement général des interprétations symboliques des Tantra bouddhiques à l'enseignement traditionnel du bouddhisme est resté possible en vertu d'un principe d'explication ésotérique. La parole du Buddha a un sens caché que les initiés entendent et qu'ils dégagent en établissant la valeur symbolique des termes techniques, en déchiffrant sous le langage ordinaire le «langage intentionnel» (*sandhābhāṣā*). D'après la symbolique érotisante, non seulement *upāya* désigne le yogin, *prajñā* la yoginī, mais encore la *mudrā* (sceau, geste ou opération corporelle de Yoga) est la femme qui fait fonction de yoginī, le *vajra* et le *padma* (foudre et lotus) sont respectivement les organes masculin et féminin, le *bodhicitta* (produit de la conjonction de l'*upāya* avec la *prajñā*) est la semence, *maṇi* (joyau) peut aussi désigner l'organe mâle (d'où la possibilité d'une

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

interprétation érotisante de la formule *oṃ maṇi padme hūṃ*), etc. De plus, le symbolisme peut être réciproque, les désignations crues servent dans les Tantra soit en leur sens propre, soit en leur sens symbolique. D'ailleurs, le symbolisme tantrique n'est pas toujours uniquement érotisant, même dans des Tantra plus spécialement érotiques. La *prajñā* représente l'état de repos (*nivṛtti*) dans l'absolu ou *vajradhātu*, «élément de foudre», l'*upāya* représente le processus (*pravṛtti*) phénoménal du monde, du *garbhadhātu* «élément des embryons», à savoir des *tathāgata-garbha* «embryons de Tathāgata». L'union de la *prajñā* et de l'*upāya* est une réalisation de non-dualité (*advaita*) par cessation de distinction du prenable et du preneur (§ 2346). C'est l'atteinte de l'état dit *yuganaddha* où la transmigration est suspendue, ainsi que l'imagination et toute cause de différenciation phénoménale. Un symbolisme phonique représente encore la *prajñā* et l'*upāya*, la syllabe *a*, dite *āli*, correspondant à la première, la syllabe *ka*, dite *kāli*, au second. Une partie des symbolismes usités, surtout ceux où entrent des éléments ou produits du corps, semble correspondre aux symbolismes que la psychanalyse met en lumière, chez des sujets les plus divers et indépendamment de toute doctrine spéciale chez ces sujets.

Par ailleurs, le symbolisme tantrique fait intervenir toutes les puissances de l'univers en construisant des aires magiques (*maṇḍala*, *dkyil-'khor*) où les Buddha, Bodhisattva, Śakti et divinités sont localisés en des places correspondant à leurs fonctions dans le monde. Ces puissances sont en même temps propitiées ou maîtrisées par la connaissance et l'emploi de leurs formules caractéristiques.

En outre, les exercices de Yoga tantrique font entrer le symbolisme dans leurs techniques à la fois corporelles et psychiques, en assimilant les éléments physiques et fonctionnels du corps et de l'esprit à des éléments du cosmos et en se donnant prise sur les uns par les autres.

§ 2365. **Conceptions et méthodes du Yoga tantrique.** Sachant considérer son corps comme un *maṇḍala*, un microcosme reproduisant tout l'univers, le yogin s'identifie à toutes les puissances de cet univers, devient créateur du jeu des phénomènes, se confond avec les Buddha, qui s'unissent aux Śakti. Au sommet de la pratique du Yoga, il éteint le jeu phénoménal pour réintégrer soi-même le Vajrasattva ou l'Ādi-buddha, l'être absolu quelle que soit sa désignation, pour replacer dans le repos de la réalité le Soi troublé par la fantasmagorie du monde. Mais le yogin ne détruit pas cette fantasmagorie sans l'avoir d'abord utilisée et maniée en maître.

La structure du corps en correspondance avec le cosmos est conçue en gros comme dans le Yoga brahmanique (§ 1072), mais avec des différences. Aux six cercles ou lotus, carrefours de souffles étagés dans le corps, sont substitués quatre corps des Buddha, qui sont tout autre chose que des carrefours de souffle, mais qui sont étagés d'une manière analogue. Le *nirmāṇakāya* est en relation avec l'ombilic, le *dharmakāya* avec le cœur, le *saṃbhogakāya* avec la gorge, tandis qu'un quatrième corps, le *sahajakāya* «corps inné» (parfois *kāmabhogakāya* «corps

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

de jouissance de l'amour»), constituant un cercle ou lotus de la grande félicité (*mahāsukhacakra*, ou *-kamala*), siège dans la tête, dans l'*uṣṇīṣakamala* «lotus de la protubérance», qui tient lieu du lotus à mille pétales du Yoga brahmanique.

Trois vaisseaux, correspondant respectivement aux vaisseaux *iḍā*, *piṅgalā* et *suṣumnā*, et appelés *lalanā*, *rasanā* et *avadhūti*, servent à la circulation des souffles dans le corps au cours des exercices psychophysiologiques. *Lalanā* (la «frivole», *brkyaṅ-ma*), qui est à gauche, représente l'intelligence. *Rasanā* («celle qui goûte», *ro-ma*), à droite, représente le moyen. *Avadhūtī* (*kun-'dar-ma* «la vibrante»), entre les deux autres, sert de conduit au vent dont l'impulsion meut l'essence de leur union, figurée, dans le symbolisme érotisant, par la semence, spécialement par la semence non émise et conservée dans le corps par technique de Yoga.

Le Yoga met en jeu, outre des pratiques matérielles de postures, de gestes ou opérations diverses d'exercices yogiques (*mudrā*) et de respiration, les techniques psychiques de concentration de l'attention, de méditation, de création psychique et de position psychique. Les créations psychiques, particulièrement importantes, permettent au yogin de créer auprès de lui, dans leur activité, les Buddha, Bodhisattva, Śakti et divinités et de s'identifier à leurs formes diverses, celles des Buddha surtout. C'est dans ces exercices, accomplis en représentations psychiques, mais éventuellement avec participation effective du corps, que le yogin utilise toutes les impulsions. Celles d'amour et de haine, les plus violentes, sont les plus prisées. Le yogin créera, par exemple, selon le *Caṇḍamahāroṣaṇatantra* (IV. 32 et suiv.) des scènes d'union de Montagne-blanche, etc., avec les vajrayoginī correspondantes, scènes au cours desquelles il tuera Montagne-blanche et les autres et possédera les vajrayoginī à leur place.

§ 2366. **Rejet de la honte et du dégoût.** Dans cette forme extrême de Yoga, le rejet de tout dégoût, de tout scrupule et de toute honte devient essentiel. Il devient nécessaire d'échapper à la contrainte de toute morale et de toute répulsion naturelle. La yogin devra non seulement boire de l'alcool en violation de la morale, mais encore lécher de l'urine et des excréments. Les psychiâtres peuvent voir là le résultat de perversions connues, et il est certain que ceux qui sont atteints de ces perversions sont prédisposés à utiliser de pareilles techniques. Cependant ces techniques ont été enseignées, apprises et dogmatiquement justifiées, elles peuvent donc avoir été mises en œuvre par des sujets normaux entraînés par l'autorité du guru, par l'ambiance, l'exemple et la perspective exaltée des buts à atteindre.

Le *Caṇḍamahāroṣaṇatantra* veut que le Buddha Śākyamuni, ésotériquement Buddha de par son union avec Gopā, ait exotériquement quitté Gopā et le monde, en vue de l'initiation du vulgaire, laquelle comporte une rupture d'enchaînement au monde banal, rupture qui ne joue plus pour l'initié, capable de valoriser dans son yoga ce qui perdrait tout autre. Le yogin peut aller jusqu'à rechercher toutes les infractions possibles à la morale et aux bonnes mœurs. Il peut user des cinq *makāra*, les «cinq *m*», en honneur en beaucoup de Tantra brahma-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

niques (choses excitantes dont les noms commencent par *m*) : liqueur enivrante (*madya*), viande (*māṃsa*), poisson (*matsya*), exercices corporels de yoga (*mudrā,?*), union sexuelle (*maithuna*). L'horreur du *maithuna* peut s'aggraver d'adultère et d'inceste, de violation des interdits de castes, les *dombī,* femmes de basses castes et toutes sortes d'autres du même genre étant souvent recommandées par les textes pour figurer la *prajñā* dans les rites sexuels.

Plusieurs variétés de yoga sont alléguées dans les Tantra bouddhiques et ne font pas toutes place à l'érotisme. Ce sont notamment l'*ādiyoga,* le «primordial», le *niṣpanna,* l'«achevé», l'*utpanna,* le «produit», le *saṃpuṭa* (érotique) et l'*anuttara,* le «supérieur». La maîtrise dans le yoga confère la perfection (*siddhi*), aboutit à la réalisation (*sādhana*). Celui qui le pratique est souvent appelé réalisateur (*sādhaka*). Il n'opère qu'après avoir reçu d'un *guru* (*bla-ma*) initiation et consécration (*abhiṣeka, dbaṅ-bskur,* en abrégé *seka, dbaṅ*), par l'eau essentiellement, comme un roi (§ 725), l'eau étant tirée d'un vase rituel dit *kalaśa.* Éventuellement, la consécration est donnée par le diadème (*mukuṭa, dbu-rgyan*), le glaive (*khaḍga, ral-gri*), le lacet (*pāśa, žags-pa*), le nom (*nāman, miṅ*) ou d'autres éléments. Pour les femmes, la consécration se donne par la poudre de minium (*sindhūra*). La consécration par la *prajñā,* représentée par une femme d'abord amenée au guru par le disciple, est propre aux rites érotiques.

§ 2367. **Sectes ou écoles diverses.** Les pratiques du Mahāyāna tardif et des *Tantra* varient selon des traditions multiples dont quelques-unes caractérisent des sectes ou écoles parfois assez bien individualisées. Le *Mantrayāna,* «moyen de progression par les formules», identifié ordinairement avec le *Vajrayāna,* «moyen de progression par le foudre» est une véritable subdivision du Mahāyāna. Le foudre (*vajra, rdo-rje*) est l'ancienne arme d'Indra et aussi le diamant, double symbole de fulgurance et d'infrangibilité, qui figure la suprême puissance et l'absolue réalité. En tant qu'il est cette absolue réalité, le *vajra* est identifié à la vacuité que proclamait déjà la *Prajñāpāramitā* dite *Vajracchedikā.* C'est au Vajrayāna que se rapportent toutes les conceptions dont le nom comprend le terme de *vajra.* Mais l'emploi de ce terme déborde le cadre du Vajrayāna et demeure courant dans la plupart des sectes bouddhiques tantriques, jusqu'aux sectes modernes du Nepāl où les maîtres s'appellent des *vajrācārya.*

Le *Sahajayāna,* «moyen de progression par l'Inné», se distingue du Vajrayāna par la définition de la réalité foncière comme un principe inné (*sahaja*). L'école se caractérise par l'importance donnée au symbolisme érotisant, qui a persisté dans les sectes viṣṇuites modernes du Bengale dites Sahajiyā (§ 945).

A partir du xe siècle environ, l'école du *Kālacakra,* le *Kālacakrayāna,* qui introduit dans ses spéculations la roue du temps (*kālacakra, dus-kyi 'khor-lo*), place au sommet de la série des Buddha l'Ādibuddha, Buddha primordial, ou Svayambhū (ancien nom de Brahman, être «existant par lui-même»). Il donne une grande importance aux formes terribles des Buddha et aux techniques de yoga fondées sur la régulation des souffles. Parmi les rites d'initiation essentiels du Kālacakrayāna,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

figure le *krodhāveśa*, «entrée en frénésie», qui met en jeu les potentialités violentes de l'inconscient (Carelli).

Les sectes distinguées au Nepāl par Hodgson, au début du XIXe siècle, étaient les Svābhāvika, les Aiśvarika, les Kārmika et les Yātnika. Les premiers admettaient le vide pour nature propre des choses (*svabhāva*) et les deux états de repos (*nivṛtti*, ou cessation, *nirvṛtti*) et de processus phénoménal (*pravṛtti*), c'est-à-dire des doctrines courantes du Mahāyāna. Les Aiśvarika, caractérisés par l'importance donné à l'Ādibuddha comme Seigneur (*īśvara*), se rattachaient vraisemblablement aux sectateurs du Kālacakra. Les Kārmika et Yātnika se distinguaient par la pratique de l'action morale et de l'effort psychologique. Le bouddhisme de nos jours au Nepāl est fortement mêlé, comme il était déjà depuis longtemps à l'époque d'Hodgson, de brahmanisme moderne. Certains sanctuaires, comme celui de Mahākāla à Kāthmaṇḍu, sont communs aux bouddhistes et aux brahmanistes. Même au Nepāl, où le bouddhisme des formes tardives s'est conservé, les doctrines et les pratiques bouddhiques ont eu tendance à se résorber dans les doctrines et pratiques prévalentes dans l'ensemble de l'Inde.

5. Discipline Bouddhique. — La Communauté

§ 2368. **Les fidèles laïcs.** Quiconque peut être fidèle laïc ou zélateur (*upāsaka*, fém. *upāsikā*, tib. *dge-bsñen*), pourvu qu'il vénère la triade des Joyaux (*ratanattaya, ratnatraya, dkon-mčhog gsum*), c'est-à-dire le Buddha, la Loi (*dhamma, dharma, čhos*) et la Communauté (*saṅgha, dge-'dun*), et se tienne aux cinq observances essentielles et en dehors des métiers ou occupations qui exposeraient à les enfreindre. Leurs bonnes œuvres consistent surtout en dons et hommages à la communauté, en aumônes aux moines et en audition de la Loi. Les dons à la communauté peuvent être de terrains, bâtiments, revenus de villages même, quand il s'agit de donations royales. Pour les laïcs ordinaires, les dons sont surtout de nourriture, de vêtements et de fleurs. Un don particulièrement méritoire est celui d'un vêtement dit *kaṭhina* (*sra-brkyaṅ*) tissé et préparé en l'espace d'un jour et d'une nuit. Dans le Mahāyāna, où l'idéal du bodhisattva, qui fait son salut et celui des êtres tout en restant dans les vies mondaines, s'est substitué à l'idéal du saint qui marche au *nirvāṇa* dans la vie monastique, les laïcs prennent en importance ce que perdent les moines. Par les bonnes œuvres et par le culte (§ 2381 et suiv.) les laïcs, comme d'ailleurs les moines par leurs pratiques, acquièrent du mérite (*puñña, puṇya, bsod-nams*). Ils obtiennent la sérénité (*pasāda, prasāda, dad-pa*), c'est-à-dire la confiance tranquille ou la foi dans la triade des Joyaux. Ils plantent les racines de bien qui fructifieront dans les naissances ultérieures.

§ 2369. **Les moines.** Les moines ou, plus exactement, les «mendiants» (*bhikkhu, bhikṣu, dge-sloṅ*) sont, dans les écoles de tradition ancienne du moins, les bouddhistes par excellence, les candidats à l'état d'*arhant* et au *nirvāṇa*. Ils ont droit au respect absolu des fidèles laïcs. On s'adresse à eux et ils peuvent s'appeler entre eux par un nom

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

de politesse qui équivaut à «vénérable» mais signifie proprement «doué de longue vie» (*āyasmant, āyuṣmant, che-daṅ-ldan-pa*). Ils doivent prendre les trois refuges (*saraṇa, śaraṇa, skyabs*) près du Buddha, de la Loi et de la Communauté, quittant par là le monde ou, en termes techniques, opérant la «sortie» de la maison (*pabbajjā, pravrajyā, rab-tu 'byuṅ-ba*), puis, après un noviciat, reçoivent l'ordination proprement dite (*upasampadā, upasampādana*). Quiconque peut devenir moine, sauf les criminels, ceux qui sont affectés de maladies de peau, de consomption, d'épilepsie, d'infirmités importantes, ou ceux qui dépendent de l'autorité temporelle (soldats) ou sont recherchés par elle, les esclaves, les enfants non autorisés par leurs parents, enfin les nāga revêtant la forme humaine. En somme tous ceux qui pourraient troubler l'ordre de la communauté, seraient incapables de suivre la règle, ou chercheraient par leur entrée dans la communauté à se dérober à des devoirs. L'entrée dans le clergé n'est pas définitive. On peut quitter l'état monastique et éventuellement le reprendre. En certains pays bouddhiques, comme au Cambodge, encore aujourd'hui, il est d'usage pour les laïcs, voire pour le roi, d'entrer une fois, pour quelque temps, dans la communauté comme moine.

§ 2370. **Noviciat et ordination.** Le novice (*sāmaṇera, śramaṇera* ou *śramaṇoddeśa, dge-chul*) ne peut être admis avant l'âge de huit ans, quoique les légendes rapportent des cas d'entrée dans la communauté à des âges encore plus tendres. Son étude dure douze ans, du moins ne peut-il être ordonné avant l'âge de vingt ans. L'admission est faite sur demande, après la récitation de la formule des refuges et de la liste des dix observances (*śīla*, § 2291). Le novice a la tête rasée et revêt un vêtement analogue à celui des moines. Il participe à la vie de la communauté à laquelle il rend de menus services. Il reçoit le secours (*nissaya, niśraya*) pour son instruction d'un maître (*ācariya, ācārya, slob-dpon*) et pour son éducation complète d'un précepteur (*upajjhāya, upādhyāya, mkhan-po*). Par rapport à l'*ācārya* il est disciple «habitant à proximité» (*antevāsin, ñe-gnas*), mais il est pour l'*upādhyāya* élève «résidant avec» (*saddhivihārika, sārdhavihārin* ou *sārdhaṃv°, lhan čig-gnas-pa*). L'*upādhyāya* doit être vertueux et compétent et avoir plus de dix ans d'ordination. Avant l'ordination le candidat doit être pourvu d'un bol à aumônes (*patta, pātra, lhuṅ-bzed*) et d'un habillement complet de moine (*cīvara, čhos-gos* «vêtement de la Loi») composé de trois pièces : un vêtement intérieur qui se serre au bas du corps (*antaravāsaka, antarvāsa, mthaṅ-gos*), un vêtement de dessus (*uttarāsaṅga, bla-gos*) passant sur les épaules et un manteau (*saṅghāṭī, snam-sbyar*). Le vêtement était brun rouge, ocre ou jaune. Actuellement à Ceylan et en Indochine il est généralement jaune, plus rarement brunâtre.

L'ordination est conférée par un chapitre de dix membres. Le novice est interrogé sur les empêchements possibles à son admission, puis, un des moines annonce la candidature en désignant l'*upādhyāya* parrain et répète ensuite l'annonce par trois fois; l'ordination est acquise si le chapitre acquiesce par son silence. L'heure de l'admission est déterminée et une exhortation est faite au nouveau moine, lui recommandant de se contenter de quatre «secours» (*nissaya, niśraya, gnas bži*, «les

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

quatre points») : l'aumône pour nourriture, les haillons tirés de la poussière pour vêtement, l'abri d'un arbre pour logis, l'urine de vache pour remède. Ceci rappelle que la vie moins rigoureuse qui sera effectivement suivie, et qui sera licite, est un luxe. Enfin, on met en garde le nouveau moine contre les péchés principaux.

§ 2371. **Les devoirs du moine.** Le moine est soumis à la pratique des *sīla* et de plus à des pratiques ascétiques qui ne sont pas toutes obligatoires ni à suivre toutes à la fois. Ces pratiques sont dites *dhūtaṅga*, proprement «articles du débarrassé» (ou *dhutaṅga*, skr. *dhutaguṇa* ou *dhūtaguṇa* «qualités du dh.», *sbyaṅs-pa'i yon-tan*). Elles diffèrent légèrement par le nombre et par quelques points selon les écoles. Chez les Theravādin, elles sont treize, chez les Sarvāstivādin et Mūlasarvāstivādin, douze (noms sanskrits et numéros d'ordre correspondants du *Mūlasarvāstivādavinaya*), elles consistent à :

1. Utiliser des vêtements d'étoffes ramassées dans les tas de poussière (*paṃsukūlika, pāṃsukulika,* 4).
2. Utiliser trois vêtements (*tecīvara, traicīvarika,* 2; cf. § 2370).
3. N'avoir que de la nourriture reçue directement en aumône (*piṇḍapātika,* 5).
4. Mendier de maison en maison (*sapadānacārika*).
5. Ne s'asseoir qu'une fois pour manger (*ekāsanika,* 6).
6. N'utiliser que son bol pour la nourriture (*pattapiṇḍika*).
7. Ne pas manger après le repas unique qui doit être fait avant midi, ou — interprétation plus rigoureuse — après rencontre au cours du repas de quelque chose d'impropre (*khalupacchābhattika, khalupaścādbhaktika,* 7).
8. Vivre dans les bois (*āraññaka, āraṇyaka,* 1).
9. Au pied d'un arbre (*rukkhamūlika, vṛkṣamūlika,* 8).
10. En espace libre (*abbhokāsika, abhyavakāśika,* 10).
11. En un lieu de création (*sosānika, śmāśānika,* 9).
12. Se coucher sur une natte telle qu'elle se trouve étendue ou s'étendre n'importe où (*yathāsantharika, yathāsaṃstarika,* 12).
13. Dormir assis (*nesajjika, naiṣadika,* 11).

La liste du *Mūlasarvāstivādavinaya* et celle de la *Mahāvyutpatti* (d'ordre un peu différent et qui donne des formes sanskrites plus correctes, *aikāsanika,* etc.) ne comprennent pas les articles 4 et 6, mais ajoutent l'utilisation d'une couverture de feutre (*nāmatika,* n° 3, tib. *phyiṅ-ba-čan-pa*), apparemment tolérance pour les pays froids du Nord, mais tolérance excluant toute autre couverture plus riche.

Dans la liste pāli les articles 5 et 6 conviennent aux laïcs, non les autres. Plusieurs ne sont praticables que dans la période de pérégrination hors des monastères (§ 2373).

§ 2372. **Équipement des moines.** L'équipement des moines (*parikkhāra, pariṣkāra, yo-byad*) comprend un nombre d'objets variable selon les traditions : outre le bol et l'habillement en trois pièces, une ceinture, un rasoir, une aiguille, un filtre pour l'eau de boisson, éventuellement un vêtement de pluie, un éventail, des cure-dents en baguettes de bois,

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

des sandales, etc., et, depuis une époque qui ne paraît pas très ancienne, un chapelet de 108 grains.

§ 2373. **Vie des moines.** En principe, le moine «sort de la maison pour être sans maison» (*agārasmā anagāriyaṃ pabbajati*), la vie errante est donc la norme, non la vie monastique. A l'origine et selon l'exemple du Buddha, la vie n'était sédentaire dans les résidences offertes par les laïcs, séjours qui ont été les premiers monastères (*vihāra*), que pendant la saison des pluies rendant les pérégrinations difficiles. La saison des pluies (*vassā, varṣā,* plur.) comprenait quatre mois, l'année étant divisée en trois saisons, mais la retraite des pluies (*vassa, varṣa, dbyar-gnas*) pouvait être de quatre ou seulement de trois mois d'après la prescription des textes et les usages locaux. La retraite de quatre mois commençait le lendemain de la pleine Lune d'*āsāḍhā* (juin-juillet), l'autre un mois plus tard. Dans les deux cas, la sortie de la retraite (*pavāraṇā, pravāraṇā, dgog-dbye*) avait lieu en *kattika* (octobre-novembre). Durant la retraite, les moines écoutaient des prédications ou en faisaient aux laïcs et remettaient en état leurs habits pour une prochaine campagne de pérégrinations. Les pérégrinations se faisaient en mendiant et sans exercer de métier quelconque.

De bonne heure la vie monastique a dû s'organiser et tendre à durer même pendant la période consacrée en principe aux pérégrinations, ne serait-ce qu'en raison de la nécessité d'administrer toute l'année les grands monastères pourvus de donations royales et d'apanages et en raison de l'impossibilité pour de grandes foules de moines de trouver régulièrement subsistance en dehors de ces centres. De nombreuses constructions attestent l'importance rapidement prise par les demeures fixes dans la vie de la communauté (§ 1933-1935). La description du grand monastère de Nālandā au VIIe siècle est donnée par Yi-tsing. Il le dépeint comme un ensemble de bâtiments carrés en briques, entourés de galeries formées par des avancées du toit et comportant trois étages de plus de dix pieds de haut chacun. Les chambres des moines restaient ouvertes de façon qu'aucune action secrète n'y soit possible. Des chambres spéciales étaient affectées à des moines particulièrement vénérables. Au côté ouest, en dehors de l'enceinte, étaient élevés de nombreux *stūpa* et *caitya*.

7249

§ 2374. **Hiérarchie et personnel des couvents.** Les moines sont égaux en droits mais hiérarchisés par l'ancienneté et les compétences. C'est le doyen d'ancienneté dans la communauté qui préside le couvent et la paroisse (§ 2376). Les moines sont doyens (*thera, sthavira, gnas-brtan*) ou jeunes (*dahara, dahra, gžon-rabs*). Les *upajjhāya* ont le pas sur les *ācariya* (§ 2370). Le président ou supérieur est appelé à Ceylan *nāyaka* «guide» (ou *mahānāyaka*). De nombreux offices étaient confiés à des moines : garde et partage de la nourriture de diverses sortes, des couches et sièges, des vêtements, des fiches de bois (*salākā, śalākā*) servant de bulletins de vote dans les assemblées et de tickets pour les distributions de nourriture, etc. Un état de choses analogue concernant la hiérarchie est décrit par Yi-tsing pour le couvent de Nālandā. Le supérieur était le moine le plus âgé sans distinction de mérite. Il avait autorité sur toute la vie matérielle du couvent, sur les gardiens des

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

portes, etc. Cependant, il n'avait pas l'administration générale du couvent, laquelle était confiée à des «seigneurs du couvent» (*vihārasvāmin*), sans doute sortes de régisseurs s'occupant des affaires d'intérêt de la communauté (revenus des donations et domaines, etc.). Des «gardiens du couvent» y assuraient l'ordre.

Dans les couvents anciens il y avait en outre un intendant des travaux (*navakammika, navakarmika, lag-gi-bla*) s'occupant des constructions, et un agent (*veyāvaccaka, vaiyāvṛtyaka, žal-lta-pa*) chargé des affaires extérieures de la communauté et qui pouvait être un laïc. Parmi les moines versés particulièrement dans les écritures il y en avait de spécialisés dans l'étude des *Sutta,* du *Vinaya* et de l'*Abhidhamma* (*dharmadhara, vinayadhara, mātikādhara*).

§ 2375. **Cérémonies de la Communauté.** Selon le *Sarvāstivādavinaya,* il y avait du temps du Buddha grande réunion (*mahāsamnipāta*) des auditeurs auprès du Bienheureux, au dernier mois de la saison chaude et au dernier mois des pluies, c'est-à-dire à l'entrée et à la sortie de la retraite. Ces réunions ont été perpétuées par des fêtes, occasions pour les fidèles laïcs de faire des offrandes, de donner des repas aux religieux. Selon la tradition pāli, à la *pavāraṇā,* fin de la retraite, avait lieu une cérémonie au cours de laquelle les moines priaient leurs confrères de signaler leurs fautes éventuelles en vue d'expiation. La Naissance, l'Eveil et l'Extinction du Buddha sont commémorés par une fête à la pleine lune de *vesākha* (avril-mai), la *vesākhapūjā* (moderne *vesākh*), chez les Theravādin, dont la tradition place ces événements à cette date (§ 2209). A Ceylan avait lieu déjà à l'époque de Fa-hien, au début du ve siècle, une fête d'exposition solennelle de la dent relique. Mais la cérémonie tenant le plus de place dans la vie des communautés bouddhiques consiste en la célébration deux fois par quinzaine d'un jour de jeûne et de respect spécialement rigoureux des observances. On a comparé ce jour à un dimanche (Childers, Kern) à cause de son caractère religieux hebdomadaire et férié pour le peuple. Cette célébration est appelée en pāli *uposatha* (parfois *posatha*), nom correspondant au sanskrit *upavasatha* qui désigne la vigile du sacrifice du Soma. Mais, dans les textes bouddhiques sanskrits, quoique parfois nommée également *uposatha,* elle l'est plus fréquemment *upoṣadha,* voire *poṣadha* (*Mūlasarvāstivādavinaya*), en tibétain *gso-sbyoṅ,* «purification». Une fois sur deux, en effet, l'*uposatha* s'accompagne de la récitation du *Pāṭimokkha* (§ 1948, 1981) avec confession des péchés.

Les dates de l'*uposatha* avec confession sont le quinzième ou le quatorzième jour de la quinzaine, à la pleine et à la nouvelle Lune. Les dates de l'*uposatha* sans confession sont les huitièmes jours de chaque quinzaine. Lors de l'*uposatha* avec confession, la communauté convoquée au complet par le doyen d'ancienneté, les malades étant amenés ou représentés par des confrères, se réunit le soir dans une salle ou abri spécialement affectés à cet usage. Pour les petites communautés le quorum est de quatre moines. Le doyen récite une formule d'annonce de la cérémonie et rappelle la nécessité de confesser les fautes commises sous peine de commettre le péché de mensonge volontaire. Il procède ensuite à la récitation du *Pāṭimokkha.* Il demande par trois fois pour chaque

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

groupe de fautes si quelqu'un de l'assemblée est coupable, auquel cas le coupable doit l'avouer. En pratique, il paraît être devenu usuel de bonne heure qu'avant la cérémonie le moine en faute se confesse à un confrère et fasse pénitence. Le *Mūlasarvāstivādavinaya* exige d'ailleurs la pureté des participants.

§ 2376. **L'énumération des péchés.** La récitation ou exposé du *Pāṭimokkha* (*pāṭimokkhuddesa, prātimokṣoddeśa*) comprend les énumérations des catégories suivantes de «choses» ou «fautes» (nombres et noms du canon pāli [§ 1948] et du canon sanskrit des Sarvāstivādin, sauf indications contraires) :

1. Choses entraînant déchéance (*4 pārājika, 4 id., phas-pham-pa*) : fornication, meurtre, vol, prétention injustifiée aux pouvoirs de la sainteté.

2. Entraînant expulsion temporaire (*13 saṅghādisesa, 13 saṅghāvaśeṣa, dge-'dun-lhag-ma*) : pollution (sauf en rêve), contact féminin, propos galants, rôle d'entremetteur, construction pour soi d'une cellule non réglementaire (les dimensions étaient fixées à 12 coudées du Buddha sur 7), construction (grâce à un donateur) d'une grande demeure sans l'agrément des autres moines, accusation téméraire contre un moine, tentative renouvelée après trois avertissements de fomenter la discorde, formation d'un parti de discorde, pression sur les familles d'un village ou d'une ville.

3. Equivoques, en ce sens qu'elles peuvent être, selon les cas, des catégories 1, 2 ou 5 (*2 aniyata, 2 id., ma-ṅes-pa*) : réunion avec une femme dans un endroit secret, ou dans un endroit public, de façon à donner lieu à accusation venant d'une laïque (*upāsikā*).

4. Entraînant abandon d'objets indûment obtenus (*30 nissaggiya, 30 niḥsargika* ou *naiḥsargika, spaṅ-ba*). Ces objets sont surtout des pièces d'habillement acceptées ou sollicitées en dehors des conditions et des occasions permises, lesquelles sont rappelées dans le texte. Ce sont aussi des choses permises temporairement mais gardées abusivement, par exemple les remèdes, beurre clarifié, huile, miel, mélasse, mais non absorbés dans les sept jours et gardés ensuite. De plus, quelques articles se rapportent à l'argent et à l'or, qui ne doivent pas être reçus par les moines, et au commerce, qui leur est interdit.

5. Entraînant pénitence (*92 pācittiya, 90 pātayantika;* Mūlasarv. : *pāyantika, lyuṅ-byed*). Ce sont toutes sortes d'actes de mauvaise conduite : mensonges, injures, violences, médisances, mauvais esprit, relations avec les femmes (il est interdit notamment de voyager avec une femme), les brigands, les gens de mauvaise compagnie ou les hérétiques, gourmandise, absorption de vin, soins corporels inutiles, espièglerie, sans-gêne, etc.

6. A déclarer (*4 pāṭidesaniya, 4 pratideśanīya;* Mūlasarv. : *pratideśanika, so-sor-bśags-par bya-ba*), se rapportant à des inconvenances dans les repas, comme d'accepter de la nourriture d'une nonne ou ne pas chasser une nonne qui se donne de l'autorité dans un service de repas chez des laïcs. De ces inconvenances il doit être fait déclaration, sans qu'il y ait matière à sanction.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Suit la récapitulation des règles de bonne éducation ou choses à recommander (*sekhiya, śaikṣa* ou *śikṣā karaṇīyā, bslab-pa*) dont la non-observance est, selon les *Vinaya* des Sarvāstivādin et des Mūlasarvāstivādin, une faute dite «méfait» (*duṣkṛtā āpattī*). Ces règles sont déclarées «nombreuses» et le nombre n'en est pas formellement fixé par les textes. Elles sont en fait 75 chez les Theravādin, 113 chez les Sarvāstivādin, 106 chez les Mūlasarvāstivādin et 100 chez les Dharmaguptaka (Finot). Enfin la récitation se termine par l'énumération des choses pour apaiser les affaires (7 *adhikaraṇasamatha, 7 adhikaraṇaśamatha, rcod-pa źi-bar-byed-pa,* «... les disputes»), c'est-à-dire de procédures disciplinaires.

Le ressort des fractions de la communauté groupées pour les célébrations de l'*uposatha* sous la présidence de leur doyen d'ancienneté constituait une sorte de paroisse, proprement «limite» (*sīmā*) circonscrite par des repères géographiques ou artificiels et pouvant comprendre plusieurs «résidences» (*āvāsa*).

§ 2377. **Actes disciplinaires.** Un certain nombre d'actes disciplinaires sanctionnant les fautes ou levant les sanctions sont prévus. Les sanctions ne correspondent pas automatiquement aux catégories de fautes, bien que les noms mêmes de ces catégories donnent une indication de principe à cet égard. En effet, il faut tenir compte non seulement des circonstances de la faute, mais de son caractère avoué ou non, ce qui introduit un élément de casuistique dans l'application des sanctions. Celles-ci sont désignées par un composé dont le premier terme est un participe-futur d'obligation indiquant le genre de sanction visé et dont le second terme est *kamma* (*karman*) «acte», mais les noms techniques sont souvent réduits au premier terme. L'avertissement, proprement «menace» (*tajjaniya, tarjanīya, bsdigs-pa*), sanctionne les affaires suscitées dans la communauté, ôte au moine le droit de s'occuper de l'admission et de l'instruction des novices et des nonnes. La mise sous «secours» (*nissaya,* § 2370) est une mise en tutelle, un renvoi à l'instruction sous un maître. Elle s'applique aux petites fautes répétées. Dans le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin cette sanction est un «blâme» (*nigarhaṇīya, smad-pa*). L'expulsion temporaire (*pabbājaniya, pravāsaṇīya* «bannissement», *bskrad-pa* «renvoi») sanctionne les fautes *saṅghādisesa* et la frivolité de conduite. L'amende honorable, demande de pardon, directe ou par intermédiaire, à un laïc offensé, s'appelle *paṭisāraṇiya* en pāli (cf. *vītisāreti* «répandre un discours poli») et *pratisaṃharaṇīya* «réconciliation», «raccommodement» en sanskrit (tib. *phyir gyed-par spaṅ-ba,* «rejet touchant la désunion»). L'excommunication (*ukkhepaniya, utkṣepaṇīya, gnas-nas dbyuṅ-ba,* «mise hors place, hors rang») a lieu pour non reconnaissance de faute; elle n'exclut pas de la communauté mais rompt tout contact du délinquant avec ses confrères.

Les sanctions des fautes capitales n'entrent pas dans les cinq catégories précédentes. Ces fautes sont perdition (*nāsana, nāśanīya, bsñil-ba*). Celui qui les commet est mort à la communauté. Les éléments de cette perdition (*nāsanaṅga*) ne correspondent qu'en partie aux *pārājika*. Ils sont dix : le meurtre, le vol, la fornication, le mensonge, l'absorption de liqueurs spiritueuses, le dénigrement du Buddha, celui de la Loi, celui de la Communauté, l'hérésie et le viol d'une nonne. Les cinq

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

derniers sont les plus strictement irrémissibles. Dans le *Pāṭimokkha*, le mensonge et l'absorption des liqueurs spiritueuses ne sont pas rangés dans les fautes capitales. Moralement abominables, ils n'en sont pas moins d'une nature différente des autres crimes et leur double classement parmi les dix perditions et parmi les fautes de second ordre du *Pāṭimokkha*, permettait à la communauté de décider selon le degré dans les cas particuliers.

L'expulsion en un sens général s'appelle *nissāraṇa* dans le canon pāli. La «protestation» (*paṭikkosana*) est encourue pour des fautes légères. Elle ne s'applique pas aux nonnes ni aux moines sous le coup d'une sanction plus grave. Un *brahmadaṇḍa*, sorte d'excommunication majeure, et qui n'est pas entrée dans la série des sanctions ecclésiastiques, est mentionné comme ayant été ordonné par le Buddha contre le moine Channa, qui se serait d'ailleurs aussitôt amendé.

§ 2378. **Pénitences.** Les pénitences ne comportent pas d'astreintes pénibles, ce sont plutôt des temps de retraite imposés pour amendement personnel.

Une probation (*parivāsa, spo-ba* = «déplacement») est un temps que passe le moine suspendu de ses fonctions normales, mis à l'écart mais restant sous la surveillance des autres, sans contact avec les laïcs, et devant déclarer son état à ceux des confrères qui ne le connaîtraient pas, ainsi qu'au moment des confessions dans les assemblées de l'*uposatha* et de la *pavāraṇā*. Le moine en *parivāsa* est astreint aux corvées intérieures. Cette pénitence correspond à l'état d'exclusion temporaire et dure de cinq à dix jours, plus, le cas échéant, un nombre de jours égal à celui qui s'est écoulé entre la faute et son aveu. Il existe aussi une probation de quatre mois pour des religieux d'une secte non bouddhique qui désirent devenir moines. Si une faute est commise durant la probation, celle-ci est recommencée depuis le début (*mūlāya paṭikassana*, skr. *mūlaparivāsa, gźi-nas spo-ba*). Si une nouvelle faute est encore commise, un nouveau *parivāsa* s'ajoute au *parivāsa* en cours qui est encore à reprendre entièrement, c'est la probation à combinaison (*samodhāna-parivāsa, mūlāpakarṣa, yaṅ-gźi-nas bslaṅ-ste spo-ba*). Au *parivāsa* fait suite une autre pénitence analogue demandée par le pénitent lui-même afin de préparer son absolution. Elle est de six jours et peut être faite sans *parivāsa* préalable pour une faute confessée d'emblée. Elle porte le nom d'étymologie obscure de *mānatta* en pāli, *mānatva* dans le *Prātimokṣasūtra* des Sarvāstivādin, *mānāpya* dans le *Mūlasarvāstivādavinaya* (tib. *mgu-bar bya-ba* «acte pour être heureux»).

Par décision d'une assemblée de vingt moines au moins, l'absolution (*abbhāna, āvarhaṇa, dbyuṅ-ba* «relâchement») est donnée au pénitent. Dès lors, a lieu sa réintégration (*osāraṇā, avasāraṇa, bzod-par gsol-ba*, «octroi de tolérance»).

§ 2379. **Les règles des nonnes.** Les femmes admises par le Buddha, bien qu'à contre-cœur (§ 2199), dans la Communauté comme religieuses (*bhikkhunī, bhikṣunī, dge-sloṅ-ma*) sont soumises aux mêmes règles en général que les moines. Cependant huit dispositions canoniques stipulent qu'une nonne, même âgée, doit le respect à un moine, même nouvellement ordonné; qu'elle ne peut passer la retraite dans

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

un endroit où il n'y a pas de moines; que chaque quinzaine les nonnes doivent s'enquérir auprès des moines du jour de l'*uposatha* et de l'instruction qui leur sera donnée par eux; qu'elles accompliront la cérémonie de sortie de retraite et dans la communauté des moines et dans la leur; de même en ce qui concerne la pénitence (*mānatta*, § 2378); et aussi l'ordination, qu'elles ne pourront solliciter qu'après avoir accompli deux ans de probation dans le respect des six premières observances (§ 2291); qu'elles ne pourront adresser des reproches à un moine; qu'elles ne pourront lui donner des instructions. Ces dispositions placent les *bhikkhunī* dans la dépendance complète des moines. Les actes mêmes de la Communauté des nonnes ne sont valides qu'une fois approuvés par celle des moines. Chaque quinzaine, un moine délégué à cet effet les recevait en présence d'un autre moine pour leur faire une instruction (*ovāda*, *avavāda*, *gdams-pa*). Les prescriptions de pratiques ascétiques (*dhūtaṅga*) ne sont qu'en partie applicables aux nonnes, qui ne sont pas autorisées à vivre en ermites dans la forêt; elles se réduisent pour elles aux six premières. Le *Pāṭimokkha* des *bhikkhunī*, analogue à celui des moines, prévoit plus de fautes encore que ce dernier. Les péchés capitaux entraînant expulsion (*pārājika*) sont huit pour les nonnes, au lieu de quatre. Une nonne cachant la faute capitale d'une autre et aidant ainsi à la perte de celle-ci est chargée du même péché et, dans les fautes sexuelles la responsabilité de la nonne est jugée plus grave que celle du moine et sanctionnée plus sévèrement comme péché capital. Une nonne expulsée ne peut être réintégrée. La vie de couvent des nonnes était analogue à celle des moines. Certaines nonnes pouvaient avoir la charge équivalant à celle de *navakammika* (§ 2374).

§ 2380. **Discipline communautaire mahāyānique.** La communauté joue un rôle moins important dans le Mahāyāna que dans les écoles anciennes, du fait du remplacement de l'idéal de l'*arhant* moine par celui du *bodhisattva* qui peut être laïc. L'organisation de la communauté chez les Mahāyānistes nous est surtout connue par les formes qui en survivent au Tibet et en Extrême-Orient (t. III). La discipline y comportait les mêmes éléments en principe et l'utilisation d'un *Bodhisattvaprātimokṣa* étendu; la confession y jouait un grand rôle dans les assemblées monastiques, mais la remise des péchés pouvait se faire par rites de répétitions de prières après confession devant un chapitre dont le quorum variait selon la gravité des péchés, et aussi par confession renouvelée trois fois le jour et trois fois la nuit aux Buddha de confession (§ 2330).

6. Cultes bouddhiques

§ 2381. **Les reliques du Buddha.** Le bouddhisme présente dans ses pratiques, et cela depuis les premiers temps de son développement, des usages religieux d'hommages au Buddha, à la Loi et à la Communauté, hommages qui entraient comme éléments de bonne orientation psychique en vue des renaissances favorables. Selon la tradition pāli, le souvenir révéré du Buddha restait attaché à trois ordres d'éléments matériels (*dhātu*), d'abord le «corps» ou «élément corporel» (*sarīra*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

ou *sārīrikadhātu* (§ 1937), c'est-à-dire les reliques proprement dites, parmi lesquelles il faut comprendre les ombres laissées selon la légende par le Buddha, ensuite les «éléments d'utilisation» (*pāribhogikadhātu*), à savoir les choses dont le Buddha s'est servi pendant sa vie, comme son bol à aumônes, enfin les «éléments assignés» (*uddesikadhātu*), qui sont les choses ou monuments affectés à commémorer des événements de sa vie ou de ses existences antérieures. De bonne heure des monuments commémoratifs de Buddha légendaires ont été construits, témoin celui du Buddha Konākamana que déjà Aśoka agrandissait au milieu du IIIe siècle avant J.-C.

§ 2382. **Culte des reliques, monuments et figurations.** Les monuments commémoratifs ont souvent été élevés sur les sites légendaires d'événements édifiants, comme la colonne d'Aśoka au lieu de naissance du Buddha à Lumbinī. Des reliques proprement dites ont souvent été enfouies dans des *stūpa* comme les 84.000 dont la légende attribue à Aśoka la construction. Le culte paraît être allé presque exclusivement à des monuments de ce genre et aux figurations qui les ornaient, tant que l'usage n'a pas été introduit d'exécuter des représentations humaines du Buddha. La construction et l'ornementation des monuments étaient elles-mêmes œuvre pie, mais non à la portée de chacun. Plus usuelles étaient les visites d'hommage dont Aśoka lui-même a commémoré dans ses inscriptions celles qu'il a faites au lieu de naissance du Buddha et au *stūpa* de Konākamana. Les inscriptions précisent que le roi est venu en personne et a rendu hommage. Ce dernier détail est donné par l'emploi d'un terme (*mahīyite*) dont l'équivalent dans les textes pāli désigne la pratique de la *pūjā*. Le culte consistait donc en offrandes de fleurs, étendards, parasols, guirlandes, parfums, etc. (§ 1178). De bonne heure en effet, les offrandes de fleurs en hommage ont été considérées comme très méritoires. Les *Theragāthā* du canon pāli content comment un moine a mérité par le simple don d'une fleur des renaissances divines et le *nibbāna*. La musique jouée en l'honneur des lieux saints est une offrande (*Mahāvastu*). D'une façon générale, les pèlerinages aux lieux saints et aux *stūpa* ont joué un rôle considérable dans la dévotion bouddhique comme les pèlerinages aux sanctuaires divins dans la dévotion brahmanique, ainsi que le service matériel des lieux saints, balayage, enlèvement des fleurs fanées, etc.

Le culte des images du Buddha est relativement tardif comme la fabrication de ces images. Il a pris la forme, encore en usage aujourd'hui, non seulement d'hommage par offrandes mais encore d'offrandes de robes et parures aux statues. Ce culte du Buddha paré remonte aux usages indiens datant au moins du temps de Hiuan-tsang et est en rapport avec la conception du «corps de jouissance» (§ 2328) du Buddha (Mus). Il est d'ailleurs conforme aux usages de la *pūjā* brahmanique aux divinités (§ 1178) et pourrait même se réclamer dans la tradition pāli de récits tels que celui de l'offrande de deux robes couleur d'or au Buddha mourant (§ 2208). Il faut comprendre dans le culte des images l'utilisation religieuse de petits moulages de terre représentant le Buddha, des bodhisattva ou des symboles.

§ 2383. **Pompes, louanges et largesses.** Aśoka a fait voir au peuple

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

des spectacles merveilleux en l'honneur du Dharma, plus spécialement de la Loi bouddhique, célébrée comme par les dieux dans les légendes bouddhiques et au cours desquelles ont pu paraître des manifestations considérées comme divines (§ 401). Par ailleurs la célébration (*kitti, kīrti*) du Buddha, de la Loi et de la Communauté (consistant, selon Buddhaghosa, en des exclamations comme : *aho buddho, aho dhammo, aho saṅgho, aho dhammo svākhāto!*) est œuvre pie qui a valu, comme il ressort du *Janavasabhasutta,* au roi Bimbisāra de renaître *yakkha* glorieux à la cour divine de Vessavana. Cette pratique paraît attestée chez Aśoka par le 4e édit sur roc. Un usage royal, qui peut remonter à Aśoka, a été constaté dans le nord de l'Inde par Fa-hien et Hiuan-tsang; c'était celui de tenir de grandes assemblées quinquennales auxquelles la communauté était invitée pour recevoir des dons, voire le don de la famille royale et du roi lui-même, rachetés ensuite à grands frais. Même en dehors de ces assemblées, les grandes donations et fondations s'accompagnaient de cérémonies avec cortèges, fleurs, tambours et le soir illuminations. De même les grandes fêtes et séances solennelles de prédication. Ces réunions pompeuses pouvaient être l'occasion de discussions publiques entre docteurs. Nous avons la relation de la discussion que Harṣa voulut provoquer, avec Hiuan-tsang pour champion, et où le docteur chinois triompha par hésitation de ses adversaires à se mesurer avec lui. Ces pompes s'accompagnaient de largesses faites aux religieux, en général même non bouddhistes. D'autres largesses, faisant partie des fondations mêmes, étaient faites pour l'assistance médicale gratuite par les rois bouddhistes, mais correspondent à des œuvres pies pratiquées même en dehors du bouddhisme.

§ 2384. **Rituels accessoires dans les écoles anciennes.** En dehors du culte d'hommage rendu aux reliques, lieux saints, figurations saintes et des œuvres pies en faveur de la Communauté et des moines, les écoles anciennes ont utilisé et utilisent encore des rituels accessoires de conjuration et d'exorcisme, ou plus généralement de protection, au cours desquels sont récités les textes dits *Paritta* (§ 1982). En outre, dans les pays bouddhiques de tradition pāli, sont mis en œuvre éventuellement des rituels non canoniques qui relèvent de la magie, et non de la religion bouddhique proprement dite, et qui sont la plupart du temps des survivances de rites antérieurs à l'introduction du bouddhisme, soit rites autochtones, soit rites empruntés à la magie indienne générale sous des formes brahmaniques tardives et des formes tantriques bouddhiques ou autres. L'utilisation est fréquente, dans certains milieux, de formules magiques et d'amulettes, de dessins ou de tatouages contenant ces formules inscrites dans des figures du type des *yantra* (§ 1165).

§ 2385. **Cultes mahāyāniques.** Les œuvres pies et offrandes méritoires sont les mêmes dans le Mahāyāna que dans les écoles anciennes, avec large emploi d'hymnes religieux et de prières pour l'effacement des péchés, ainsi qu'avec grand développement du culte des textes. Ces derniers étaient déjà, pour les écoles anciennes des reliques du Buddha, comme vestiges de sa parole, mais certains prennent dans la vénération du Mahāyāna une valeur salvatrice par eux-mêmes. Leur culte consiste en rites d'hommage à leurs manuscrits et aussi en leur copie, faite per-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

sonnellement ou commandée à des calligraphes. Il a eu souvent pour résultat l'exécution d'exemplaires de grand luxe avec peintures, ais de reliure peints ou sculptés, etc. Les textes comme le *Saddharmapuṇḍarīka* et les diverses *Prajñāpāramitā* étaient ainsi fréquemment copiés et objets de rites d'hommage. De petits textes comme la formule *ye dharmā...* ont été fréquemment utilisés sur des bâtons ou petits moulages de terre ou de métal (§ 1937). Les cultes tantriques ont encore multiplié les objets de ce genre (§ 2386). En outre le culte mahāyānique idéal, tel qu'il ressort du *Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva, comprend les éléments suivants : salutation (*vandana*), prise de refuge dans le Buddha, la Loi, la Communauté (*śaraṇagamana*), offrande de soi-même, du bain, du vêtement de moine, des fleurs, des parfums, etc. (*pūjā*), déclaration de péchés (*pāpadeśanā*), réjouissance de l'existence du mérite (*puṇyānumodanā*), prière aux Buddha pour qu'ils prêchent la Loi (*adhyeṣaṇā*), supplication pour qu'ils retardent leur *Nirvāṇa* (*yācanā*), application à tous les êtres du mérite qu'on possède (*pariṇāmanā*), abandon de soi-même aux créatures (*ātmabhāvādiparityāga*) et production de la pensée de l'Éveil (*bodhicittotpāda*). Il apparaît que ce culte est surtout opération psychique réglée. Des rites sont prescrits pour l'effacement des péchés. Le *Śikṣāsamuccaya* de Śāntideva mentionne par exemple, d'après le *Trisamayarāja*, la récitation 8.000 fois d'une formule en cent syllabes, en tenant les yeux fermés et en méditant sur les Buddha et Boddhisattva, ou en présentant un livre de la Loi à l'icone d'un lieu saint. Il mentionne encore la récitation de la *Cundādhāraṇī* jusqu'à l'apparition en rêve de certains signes d'effacement des péchés.

§ 2386. **Cultes tantriques.** Les cultes tantriques mettent en jeu des rituels très complexes où la *pūjā* joue toujours un grand rôle mais avec établissement de *maṇḍala* (§ 2364), emploi de diagrammes et formules magiques (*dhāraṇī*), rites évocatoires, et éventuellement rites sexuels, rites relevant pour la plupart moins d'un culte que du Yoga (§ 2365). Un rite spécial particulièrement important et pour lequel sont utilisées des représentations de divinités exécutées dans des formes fixées et un symbolisme précis (Foucher, Lalou) est le *sādhana*, «réalisation». Il est pratiqué par un célébrant initié, dans un endroit solitaire, parfois un lieu de crémation, sur une aire purifiée, où la présence des Buddha, Bodhisattva ou divinités est évoquée mentalement. Il comporte un déroulement analogue au culte mahāyānique précédent : *pūjā, pāpadeśanā, puṇyānumodanā, śaraṇagamana,* prise d'appui sur le chemin (*mārgāśrayaṇa*), *adhyeṣaṇā, yācanā, pariṇāmanā,* créations psychiques (*bhāvanā*) de bienveillance, compassion, bonheur et imperturbabilité (§ 2301), méditations sur la pureté de la nature de toutes choses (*sarvadharmaprakṛtipariśuddhatā*) et sur la vacuité (*śūnyatā*). Pareils rites servent non seulement au salut mais encore à l'acquisition du pouvoir de réaliser des fins matérielles. Les représentations de personnages bouddhiques ou de dieux évoqués ou honorés dans ces rites sont rituellement exécutées en métal, en pierre, en matière plastique peu durable mais plus commodément et plus souvent par peinture sur étoffes (*paṭa*, Lalou) et constituent l'essentiel de l'iconographie bouddhique tardive.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CHAPITRE XII

LE JAINISME

1. Les sources

§ 2387. **Généralités.** Les Jaina reconnaissent comme leur littérature sacrée (avec les réserves qui seront faites, § 2405) — ce qu'ils appellent *Siddhānta* ou *Āgama* et qu'on peut traduire par «Canon» — un ensemble d'ouvrages de date ancienne, qui englobent en ordre discursif la doctrine, le rituel, des éléments de biographies religieuses et certaines tranches de savoir profane. Ces ouvrages passent pour représenter l'enseignement direct (*pravacana*) de Mahāvīra; les paroles du Maître auraient été notées par les «chefs de groupe» et en particulier par Sudharman (§ 2440). Mais la tradition elle-même admet que certains textes sont dus à des auteurs plus récents. Le Canon jaina, comme le Canon bouddhique, porte parfois le nom de *piṭaka* (*piḍaga*) «corbeille».

Il s'agit au total de 45 textes (toutefois la tradition donne des chiffres qui s'échelonnent entre 45 et 50; si l'on agrège des éléments subsidiaires, le total monte parfois à 84, plus 36 *Nigama* ou *Upaniṣad*). Les deux premières séries, qui sont d'ailleurs les plus importantes, les *Aṅga* «membres» (cf. *Vedāṅga*) et les *Upāṅga* «sous-membres», sont aussi les mieux fixées et d'une manière générale les plus anciennes. Suivent les *Prakīrṇaka* ou «(éléments) dispersés», les *Chedasūtra*, les *Mūlasūtra* et deux textes isolés, la *Nandī* et l'*Anuyogadvāra*, mais les attributions comportent çà et là quelque flottement. Un terme générique désignant ces textes est celui de *sūtra* (*sutta*), qui ne désigne pas des «aphorismes» à la manière des *sūtra* brahmaniques, mais, comme chez les bouddhistes, un type variable d'instruction à base de sermonnaire, souvent dans le cadre d'un dialogue. Toutefois le style aphoristique est préservé de manière discontinue.

§ 2388. **Les pūrva (puvva).** D'après la tradition, la doctrine originale était conservée dans les *pūrva*, suite de quatorze traités constituant le *pūrvagata* (*puvvagaya*), soit à peu près «le point de vue antérieur (= *pūrvapakṣa*)». Ces traités, transmis naturellement par voie orale, se sont perdus peu à peu et Sthūlabhadra (§ 2442) passe pour avoir été le dernier à les connaître tous. Il est enseigné d'autre part qu'un douzième (et dernier) *Aṅga*, le *Dṛṣṭivāda* (*Diṭṭhivāya*) ou «Exposé des vues», qui s'est également perdu dès une haute époque, avait recueilli les *pūrva* : on n'en connaît aujourd'hui que la table des matières et quelques citations fournies par d'autres textes.

§ 2389. **Les Aṅga.** Les *Aṅga*, qui sont les «matrices» du Canon, traitent des matières générales du jainisme, rituel, légendaire, éthique; ce sont les «membres» essentiels du Canon.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Le premier est l'*Ācārāṅga(sūtra)* [*Āyāra*] «(*Sūtra* sur) la conduite», qui traite en deux sections (dites *śrutaskandha*) de règles générales de conduite, de discipline monastique. La portion finale (c'est-à-dire l'avant-dernière des quatre *cūlā* ou «appendices» qui composent la seconde section) décrit à titre d'exemple l'ascèse de Mahāvīra. On a noté des versets communs au *Suttanipāta* et au *Dhammapada*, certaines règles analogues à celles du rituel védique domestique. La présentation est souvent abrupte, fragmentaire, difficile; elle est en prose et vers, la prose ayant en principe remplacé des passages versifiés (Schubring).

§ 2390. Le second *Aṅga* s'appelle (*Sūyagaḍa(aṅga)* «(*Aṅga*) concernant la distinction (entre les bonnes et les mauvaises doctrines)» (l'équivalence sanskrite traditionnelle *Sūtrakṛtāṅga* est mal assurée). Il se réfère, comme le nom l'indique, à la réfutation de thèses hérétiques, et atteste le souci de confirmer les jeunes moines dans leur foi en attirant leur attention sur les opinions à éviter. Le texte est important pour connaître la situation des sectes à haute époque, matérialistes (de plusieurs nuances), Vedāntin, bouddhistes, Paurāṇika, Vaiśeṣika ou précurseurs des Vaiśeṣika, etc. Il contient en outre des topiques variés, où toutefois la polémique s'insère de manière répétée. Le *Sūyagaḍa* est rédigé en vers, en partie de type savant (mètre *vaitālīya*), dans la première section qui est aussi la plus ancienne; en prose dans la seconde.

§ 2391. Le troisième *Aṅga*, le *Sthāna(aṅga)* [*Ṭhāṇa*], en dix chapitres, est une liste des «motifs» doctrinaux, arrangés en séries numériques allant de 1 à 10; on y trouve aussi des motifs légendaires, ainsi la liste des huit rois qui furent ordonnés par Mahāvīra; et même des thèmes profanes, ainsi les dix sujets de mathématiques. L'arrangement rappelle l'*Aṅguttaranikāya* du Canon bouddhique.

Le quatrième *Aṅga* ou *Samavāya(aṅga)* continue le procédé de l'*Aṅga* précédent et le développe jusqu'aux séries numériques représentées par 10^{14}. Il donne des appendices de nature variée, qui ont en commun de reposer sur des dénombrements.

§ 2392. Le cinquième *Aṅga* ou *Vyākhyāprajñapti* (*Viyāhapannatti*) est plus connu sous le nom de *Bhagavatī* (*Bhagavaī*) qui était d'abord l'épithète du nom précité, à savoir «Vénérable information sur les explications (données par Mahāvīra à de jeunes disciples, en réponse à des questions posées par ceux-ci)». Ce sont donc, arrangés en quarante «centaines», des éléments de dialogue concernant des points de dogme ou ébauchant des récits (ainsi le récit de la conversion du brâhmane Skandhaka). L'interlocuteur privilégié est Gotama Indrabhūti, le disciple principal. La succession des «centaines» est peu cohérente, sauf, dans la seconde partie, tendance à des groupements unitaires. Aucun texte canonique ne retrace avec autant de vie la personnalité de Mahāvīra (et de ses prédécesseurs), ses relations avec les disciples, avec les princes contemporains. On y trouve un tableau fort complet de la cosmogonie ainsi qu'une description des sectes et notamment de la rivalité entre les premiers Jaina et les Ājīvika de Gosāla (§ 2439) [Weber].

§ 2393. Le sixième *Aṅga*, les *Nāyādhammakahāo* (sanskritisation

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

traditionnelle, mais incertaine, en *Jñātādharmakathā*) ou simplement *Nāya* «Apologues et prédication», se compose de deux portions différemment subdivisées et contenant (au moins dans la première partie) des récits édifiants, d'inspiration souvent profane : ainsi des histoires de voyageurs, de marins, de voleurs (du type des contes de la *Bṛhatkathā*) ; il y a aussi la légende de Draupadī (Dovaī) et des cinq frères (Leumann), travestie de l'épopée brahmanique. Toute cette portion n'est pas sans importance pour la connaissance de la société et des mœurs. La seconde section contient un récit complet, l'histoire de la conversion imparfaite de Kālī qui devient nonne après avoir écouté un sermon de Pārśva, et qui renaîtra sous forme de la déesse Kālī : ce récit, suivant un procédé qu'on retrouve ailleurs, sert ensuite de base à 205 autres récits identiques, où seuls les noms propres diffèrent. L'ouvrage est en prose mélangée de versets du type *veḍha* (§ 2409).

§ 2394. Le septième *Aṅga* est l'*Upāsakadaśa* (*Uvāsagadasāo*), qui donne en «dix (sections ou *adhyayana* les biographies de dix) laïcs (disciples de Mahāvīra)», lesquels sont parvenus à la délivrance grâce à leur foi et leurs pratiques ascétiques, après avoir évité toutes sortes de périls et de tentations. Le texte n'est pas sans intérêt pour l'histoire des mœurs, mais la valeur littéraire en est faible (Hoernle).

On peut en dire autant du huitième *Aṅga*, l'*Antakṛtadaśa* (*Antagaḍadasāo*), qui est consacré à des biographies, fort conventionnelles, de personnages ayant atteint la délivrance; l'époque de ces «vies» est tantôt celle d'Ariṣṭanemi, tantôt celle de Mahāvīra. On a ainsi l'histoire de Gayasukumāla, fils de la reine Devakī et frère de Kṛṣṇa, et d'autres légendes kṛṣṇaïtes qui représentent des versions jainisées de récits du *Harivaṃśa*. Malgré le nom de l'ouvrage «Décades (de récits visant) à mettre un terme (aux formes d'existence)», il n'y a que huit divisions en 92 sous-sections.

§ 2395. Le neuvième *Aṅga*, l'*Anuttara-Aupapātika*(*daśa*) [*Aṇuttarovavāiyadasāo*], traite d'ascètes qui sont revenus à l'existence comme dieux; le titre signifie «Décades (de récits concernant ceux qui) ont atteint les plus hautes (sphères célestes)» ; 3 sections. Les récits se retrouvent ailleurs pour la plupart et sont conventionnels; le plus intéressant est celui du pieux Dhānya, dont on nous décrit le corps maigrissant sous l'effet des pénitences. On trouve ici à nouveau le thème de Kṛṣṇa, traité jusqu'à la chute de Dvāravatī et la mort du héros. L'ouvrage semble en avoir remplacé un autre du même nom.

Le *Praśnavyākaraṇa* (*Paṇhāvāgaraṇa*) «Questions et interprétations» ne répond guère à son titre; il s'agit, en dix chapitres, d'une description des cinq grandes fautes et de leurs conséquences, des cinq grandes négligences (*saṃvara*), avec des récits rudimentaires, stéréotypés, qui ne s'animent guère qu'au moment où le héros se convertit. Prose «modernisante» (avec des *veḍha*).

§ 2396. Le onzième *Aṅga* est le *Vipākasūtra* (*Vivāga*) «Mûrissement (des actes)». Il contient dix récits sur les conséquences des mauvais actes (doctrines du *karmavipāka*), auxquels il a été ajouté ultérieurement dix récits parallèles sur les actes bons : chacun met en scène un person-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

nage dans deux de ses vies antérieures, mais les récits de la seconde série se réduisent à un seul, avec les noms propres neuf fois changés.

Quant au douzième *Aṅga* (ci-dessus § 2388), il passe pour avoir contenu cinq sections qui, outre les 15 *pūrva*, comportaient des «préparations» (*parikarman*) pour la bonne intelligence des *Sūtra* (avec des données d'ordre astronomique et cosmologique), une portion dite *Sūtra* consistant en réfutations de thèses hérétiques, une autre, l'*anuyoga*, décrivant les biographies légendaires des «grands hommes», enfin divers appendices ou *cūlikā*.

§ 2397. Les Upāṅga (Uvaṅga), qui étaient originairement cinq (Schubring), répondent en principe aux *Aṅga*, mais en fait, la connexion est lâche. Tantôt l'élément dogmatique domine (et traité plus techniquement que dans les *Aṅga*), tantôt c'est l'élément narratif et mythologique.

L'*Aupapātika*(*Sūtra*) [*Uvavāiya*, mais la sanskritisation correcte serait *aupapādika* «réincarnation»] contient deux sections : l'une décrit la scène de la prédication de Mahāvīra devant le roi Kūṇika (Kūṇiya) à Campā; l'autre, sous forme d'un dialogue entre Mahāvīra et Gotama, traite de la réincarnation et de la Délivrance, des conditions d'accès à la Délivrance, de l'état du Délivré qui réside dans l'un des douze mondes des dieux. L'ouvrage, divisé en 189 *sūtra*, prose et vers, nous informe assez largement sur la vie religieuse (Leumann).

§ 2398. Le second *Upāṅga* est le *Rājapraśnīya* «Questionnaire du roi» (en prākrit le nom de *Rāyapaseṇaijja* évoque celui du roi Prasenajit, qui apparaît dans la version bouddhique correspondante). C'est un dialogue, inséré dans un grand cadre mythologique, entre le roi Pradeśin (Paesī) de Setavyā et le moine Keśin, adepte de Pārśva, qui réussira à convertir le prince athée. Le dialogue est vivant, voire émouvant par endroits. On notera entre autres la présence de termes d'architecture et de musique.

Le troisième *Upāṅga* est le *Jīvā*(*jīvā*)*bhigama* «Répartition des êtres animés (et inanimés)», 20 sections. C'est un dialogue entre Mahāvīra et son disciple Gotama, concernant la division des êtres en séries de 2 à 10, d'abord d'après les éléments dont ils se composent, puis d'après leurs qualités (suivant qu'ils possèdent ou non les organes des sens, la connaissance, les *leśyā*, etc.). C'est là notamment qu'on trouve l'énumération des 148 sortes de *karman*, ainsi qu'une ébauche de cosmographie décrivant les séjours des êtres vivants (Kirfel), y compris des «Parfaits».

§ 2399. Le quatrième *Upāṅga*, la *Prajñāpanā* (*Paṇṇavaṇā*) «Information», traite dans une facture analogue à la précédente des 36 sujets philosophiques ou plus généralement techniques, susceptibles d'être arrangés en séries numériques. L'ouvrage, qui se donne pour auteur Ārya Śyāma (Ajja Sāma), ayant vécu quatre siècles après la mort de Mahāvīra, englobe notamment une esquisse géographique de l'Inde.

Les trois traités qui suivent développent le caractère «scientifique» des deux qui précèdent : c'est d'une part la *Jambūdvīpaprajñapti* (sixième *Upāṅga*) [*Jambuddīvapannatti*] «Information sur le (continent médian

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

dit) Jambūdvīpa» : cosmographie de type purāṇique, avec les sept océans, les sept continents, les légendes relatives au roi Bharata. On y trouve une section astronomique, qui n'est pas sans quelque importance, et diverses données de caractère statistique.

D'autre part la *Sūryaprajñapti* (*Sūrapannatti*) «Information sur le soleil» (= cinquième *Upāṅga*), qui décrit en 20 chapitres (*pāhuḍa*) le soleil, ses mouvements apparents ou réels, les diverses orbites, les vitesses, l'étendue de l'univers, la mesure de l'ombre, etc. (Thibaut) et cf. § 1712. Le texte contient une *Candraprajñapti* (*Candapannatti*) «Information sur la lune», qui commence au dizième *pāhuḍa* et traite de la lune, des constellations, des divisions du temps, etc.; c'était là le septième *Upāṅga* original (Schubring); la *Candraprajñapti* que nous avons est un texte secondaire, identique à la *Sūrya°*.

§ 2400. Les *Upāṅga* 8 à 12, qu'on trouve réunis aussi sous une appellation commune, *Nirayāvalī*(*Sūtra*) «Série des Enfers», qui est le titre du premier d'entre eux, décrivent successivement :

a. Les aventures du prince Kāla, fils du roi Śreṇika, et de ses neuf frères, aventures comportant notamment une descente aux enfers. L'idée initiale a pu provenir du *Daśakumāracarita*, mais les dix récits sont faits sur un seul et même modèle, selon la convention jaina;

b. Dans les *Kalpāvataṃsikā* (*Kappavaḍiṃsiyāo*), la conversion de Padma (Paüma), fils de Kāla, qui devient moine, et neuf récits identiques pour les neuf frères de Padma; en pendant à la descente aux enfers, nous avons ici une description des cieux;

c. Dans les *Puṣpikā* (*Pupphiyāo*), diverses histoires mythologiques se terminant par des conversions;

d. Dans les *Puṣpacūlā* (*Pupphacūlāo*), une histoire de divinité féminine convertie par Pārśva, et neuf récits parallèles où seul le nom change;

e. Dans les *Vṛṣnidaśa* (*Vaṇhidasāo*), la conversion par Ariṣṭanemi du prince Niṣadha, de la dynastie des (Andhaka-)Vṛṣṇi, et neuf récits parallèles.

§ 2401. **Les dix Prakīrṇaka (Paiṇṇa)** «[Textes] dispersés» traitent de sujets variés et sans grande composition : tranches de rituel, légendes, hymnes; il y a de la mancie à base astrologique (tableau des moments fastes et néfastes pour la vie du moine); une sorte d'anatomie-physiologie de l'homme, accrochée à un calcul portant sur la quantité de riz qu'un homme est capable d'absorber en cent ans. Ces tracts (la tradition prétend qu'il en a existé 84.000) sont en prose ou plus souvent en *gāthā*. Les données traditionnelles varient assez considérablement sur l'identité de ces textes, dont le noyau est de caractère disciplinaire (Schubring).

§ 2402. **Les Cheda(sūtra)** [*Cheya*, proprement «coupure», sens exact incertain] sont au nombre de six. Comme le *Vinaya* bouddhique, ils ont surtout un caractère rituel; la séquence des textes n'est pas tout à fait assurée.

Le premier *Cheda* est l'*Ācāradaśa* (*Āyāradasāo* ou simplement *Dasāo;* aussi *Daśāśrutaskandha* = *Dasāsuyakkhandha*), qui traite surtout des conditions d'entrée dans la vie monastique. Une portion de ce texte

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

(la huitième section) forme le *Kalpasūtra* (ou *Paryuṣaṇākalpa*) de Bhadrabāhu, qui traite en trois Livres de la vie de Mahāvīra, et accessoirement des Jina antérieurs, et se termine par une liste des disciples (*Therāvalī*), des écoles et de leurs chefs, dont les noms s'étendent chronologiquement jusqu'au concile de Valabhī (§ 2444); enfin un régulaire pour la saison des pluies. C'est l'une des sources importantes du rituel (Jacobi). Le *Kalpasūtra* est en prose souvent ornée (style *kāvya* intermittent), avec de nombreux veḍha.

Le second *Cheda*, qu'il ne faut pas confondre avec le *Kalpasūtra* précité, est le *Kalpa* tout court (*Kappa;* aussi appelé *Bṛhatkalpa*), en six sections, recueil de règles monastiques. Il est supplémenté par le *Vyavahāra* (*Vavahāra*) ou «Pratique». Le *Nisīha* (mot qui croise le skt *niṣedha* «interdiction» et *niśīthīya* «lieu d'étude») concerne, en 20 chapitres, plus particulièrement les châtiments et expiations se référant à divers manquements dans la vie monastique. Il a été complété à son tour par le *Mahānisīha*, en 8 chapitres, de date relativement récente, qui contient des légendes illustratives et fait intervenir certaines données tantriques (Schubring), dont nous connaissons mal l'histoire ultérieure.

Les deux derniers *Cheda* sont le *Pañcakalpa* (*Pancakappa*), sur l'organisation de l'ordre (texte perdu, accessible par un commentaire) et le *Jītakalpa* (*Jīyakappa*) attribué à Jinabhadra, texte tardif sur les punitions, rédigé en *gāthā*.

§ 2403. **Autres traités canoniques.** Suit la série des cinq *Mūla* (*sūtra*) [«textes de base?»], que séparent toutefois des *Cheda* deux ouvrages isolés, d'une part la *Nandī* ou «Bénédiction», due à Devarddhi (§ 2444), qui expose surtout les voies et sources de la connaissance; d'autre part l'*Anuyogadvāra* (*Aṇuogadārā*) «Recherche sur la doctrine», autre rédaction du précédent. Ce sont des sortes d'encyclopédies résumant discursivement l'ensemble du Canon.

Le plus important des *Mūla* est le premier, l'*Uttarādhyayana* (*Uttarajjhāyā*) «Récitation ultérieure (= en réponse)» : sorte de poème religieux, en 36 sections, qui est une manière d'anthologie de la vie monastique : doctrine, récits illustratifs, scolastique, hymnes; le cadre général est celui du sermon. L'un des récits reprend une fois de plus le thème de Kṛṣṇa. Dans la portion scolastique, on trouve la description du *karman* et de ses huit espèces principales, celle des six *leśyā*, le tableau des êtres animés et inanimés, etc. La rédaction est en partie versifiée (*triṣṭubh* et *śloka*, il y a même une strophe en *apabhraṃśa*), en partie en prose poétique. Le style est assez vivant (du moins dans les portions narratives) et certaines formes de sensibilité ne sont pas sans valeur humaine. Il y a des passages analogues au *Suttanipāta* bouddhique.

§ 2404. Le *Daśavaikālika* (*Dasaveyāliya;* le nom ancien était peut-être *Daśakālika*) attribué à Śayyambhava (§ 2440) groupe les points importants de la doctrine, vœux monastiques, aumônes, modes licites et illicites du discours, etc.: douze sections (les deux dernières étant postiches); vers et prose mêlés. L'*Āvaśyaka* (*Āvassaya*) ou «Les (six formules) obligatoires» ne nous est parvenu qu'en jonction avec une *Nijjutti* (*nirvyukti*) : c'est en six chapitres le texte des six formules à réciter lors du rite quotidien des *Āvaśyaka* (§ 2452), avec un commentaire, un choix

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

de légendes, une biographie du Maître, des exposés d'hérésiologie, etc., et quelques données historiques.

Les derniers *Mūla* (qui ne figurent pas dans toutes les listes) sont la *Piṇḍanirvyukti* (°*nijjutti*), qui traite des aliments permis au moine; et l'*Ohanirvyukti* (°*nijjutti*), exposé «général» des conditions de la vie religieuse. Ce sont des suppléments aux *Mūla* précédents.

§ 2405. **Le Canon des Digambara** (§ 2442). Les Digambara considèrent que le Canon authentique s'est perdu, qu'entre la date de la mort du Maître et le deuxième Concile (§ 2444) les textes ont disparu les uns après les autres et ont été remplacés par d'autres. Ils ne conservent dans leur tradition que les titres d'ouvrages, avec des subdivisions et une sorte de table des matières, le tout répondant à peu près (mais à peu près seulement) aux titres et sections du Canon tel qu'il nous est parvenu. En revanche, ils instaurent un Canon «secondaire», fait de textes en *śaurasenī* jaina (§ 82) dont beaucoup nous sont connus par la tradition post-canonique. Ils divisent cet ensemble en quatre *Anuyoga* (ils disent aussi «les quatre Veda») : le légendaire, ou *Prathamānuyoga*, qui comprend 24 *Purāṇa* et répond aux œuvres décrites § 2414; le *Karāṇanuyoga*, fait surtout de textes cosmologiques; le *Dravyānuyoga* ou groupe philosophique, où figure notamment le *Pravacanasāra* (§ 2425); le *Caraṇānuyoga* ou coutumier, sorte d'adaptation du premier *Aṅga*.

Selon une autre source, c'est en 156 de notre ère que le chef des Digambara, Puṣpadanta, aurait proposé d'adopter trois traités qu'il avait lui-même composés en collaboration avec d'autres docteurs; l'un d'eux est une œuvre en *sūtra*, le *Ṣaṭkhaṇḍāgama* (ou : *Mahākarmaprakṛtiprābhṛta*). Le détail des faits est mal connu. L'expression obscure «non entré dans les *Aṅga*» ou «extérieur aux *Aṅga*» du Canon Śvetāmbara reflète peut-être une situation favorable au point de vue négatif des Digambara.

§ 2406. **Les Commentaires du Canon** débordent naturellement les limites chronologiques de la littérature qui vient d'être décrite; mais les origines peuvent en remonter assez haut, et le contenu permet de les rattacher très étroitement aux œuvres canoniques. Ce sont d'abord les *Nijjutti* (la traduction sanskrite *Nirukti* «Explication» rend bien le sens, mais l'équivalent correct serait **nirvyukti*), gloses concises, versifiées à la manière des *kārikā* brahmaniques : plusieurs sont attribuées à Bhadrabāhu (§ 2441), mais en fait, sans doute, bien postérieures. Elles sont conservées pour dix textes canoniques, et plusieurs ont même pénétré au niveau des *Mūla* (§ 2404). Elles sont la base des commentaires ultérieurs, les *bhāṣya* (*bhāsa*), puis les *cūrṇi* (*cuṇṇi*) qui s'échelonnent de 500 à 850, enfin les *ṭīkā* et les *vṛtti*, de 850 à 1200 : traités plus ou moins exhaustifs, rédigés d'abord en *māhārāṣṭrī*, puis (à partir du VIIIe siècle) en sanskrit, et qui développent les allusions contenues dans les *Nijjutti*. Parmi les plus anciens sont ceux de Śāntisūri et de Devendraganin sur l'*Uttarādhyayana*; ceux de Haribhadra, auteur fécond du VIIIe siècle, sont particulièrement appréciés; citons encore Śīlāṅka pour le IXe siècle, Abhayadeva au XIe, Malayagiri au XIIe.

§ 2407. **Caractéristiques du Canon.** Le Canon permet de restituer

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

une image assez complète du jainisme ancien, de ce qu'il importait de savoir pour le moine et, à quelque degré aussi, pour le laïc. Les légendes sont associées surtout aux noms de Mahāvīra d'abord, de Nemi ensuite (ces dernières étant plusieurs fois en relation avec des thèmes kṛṣṇaïtes) : c'est le début de l'extraordinaire inventivité des Jaina en matière narrative, de même que la cosmologie et divers autres domaines techniques ont aussi leurs origines dans le Canon. Parmi ces légendes se trouvent des faits historiques sur les dynasties contemporaines, mais la critique en est difficile. Il y a aussi des détails populaires, des données sociales qui projettent sur la vie courante une lumière plus vive que celle des textes bouddhiques, trop enclins à reporter les choses dans un passé fabuleux.

§ 2408. Par ailleurs, le Canon jaina invite à une comparaison fréquente avec le Canon bouddhiste, mais sans qu'il soit possible de déceler un emprunt de l'un à l'autre. Les analogies se ramènent en général à la notion d'un fond commun, un milieu indien antérieur où ont puisé les deux traditions indépendamment. Le progrès des recherches a conduit dans l'ensemble à mettre en lumière l'originalité du jainisme, sa priorité même par rapport au bouddhisme (même si l'on n'admet pas l'antiquité de toutes les traditions concernant la « préhistoire » jaina). Nul ne pourrait plus soutenir aujourd'hui avec Weber et Barth (lequel, d'ailleurs avait retiré ensuite son opinion) que le jainisme serait purement et simplement une secte issue du bouddhisme primitif (§ 2439).

D'autres traits du Canon jaina sont l'extrême monotonie du style, le jeu des répétitions, le caractère stéréotypé des récits, des descriptions (où les manuscrits se dispensent souvent de répéter ce qui a été dit ailleurs en se bornant à mentionner : *varṇaka* « description »). La forme du dialogue est prédominante, soit dans le corps même d'un ouvrage, soit pour servir de cadre à quelque instruction ; le formulaire par questions et réponses joue un rôle plus grand qu'en bouddhique, ainsi que les classements numériques, dans lesquels prévaut curieusement le nombre dix.

Certains passages se signalent par une force d'expression et de pensée d'autant plus remarquable que le contexte est plus conventionnel.

§ 2409. **Chronologie du Canon.** Il ne doit pas être impossible de retrouver une chronologie relative des diverses parties du Canon, éventuellement des diverses parties d'un même ouvrage, en tenant compte des thèmes répétés, des séries numériques, des citations et interférences diverses ; le travail, amorcé par Jacobi, a été repris par Schubring. Il est fort malaisé, car les textes anciens abondent en portions interpolées ; des textes récents ont pu conserver ou remanier des éléments anciens (ainsi le *Daśavaikālika* d'après Ghatage). Sans aller jusqu'à la critique radicale des Digambara, on sait que certains textes nouveaux en ont remplacé d'autres, ainsi pour le *Paṇhāvāgaraṇa* (§ 2395) ; que les commentaires font état de corruptions diverses. D'autre part la tradition elle-même attribue à des auteurs plus ou moins tardifs quelques-unes des portions du Canon. On ne peut donc croire que l'ensemble soit contemporain de Mahāvīra. La critique interne, certains indices exté-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

rieurs, invitent à échelonner les *Sūtra* sur une assez longue période de temps.

Jacobi pensait pouvoir situer les plus anciennes portions aux IVe-IIIe siècles avant notre ère. D'autres, acceptant la donnée traditionnelle suivant laquelle l'arrangement de l'ensemble a été opéré par le Concile de Pāṭaliputra (§ 2441), sont amenés à resserrer la «rédaction» des textes entre des limites plus étroites et par suite à reporter les origines à l'époque même de Mahāvīra.

Le témoignage linguistique inciterait à penser que la langue du Canon, l'*ardhamāgadhī* (§ 114), étant donné la présence de certains traits «récents» ou étrangers, n'a pu être le reflet exact du dialecte dont Mahāvīra usait dans sa prédication. Certaines portions sont nettement modernisantes. La métrique confirme le caractère composite : à l'ancien *śloka* s'est substitué çà et là le mètre *āryā*, qui lui-même a une forme plus archaïque appelée *veḍha* ou *veṣṭaka*, qui pose un problème (Schubring). Enfin le style comporte des éléments «*kāvya*» de type aberrant, qui tranchent avec la prose simple de l'ensemble.

§ 2410. **Sources post-canoniques.** Les textes post-canoniques (ou, comme on dit plus prudemment, non canoniques) se sont développés en tous sens, en une floraison immense, depuis les premiers siècles de notre ère jusqu'à nos jours. Les domaines les plus divers sont concernés par cet apport littéraire : en premier lieu la narration ou le récit romancé à tendance édifiante; puis la dogmatique, elle-même souvent connectée à la légende; enfin divers domaines techniques, où, il est vrai, la jainisation se réduit parfois au fait que l'auteur est un Jaina et qu'il y a un vernis jaina de place en place : c'est ainsi qu'on peut parler de commentaires «jaina» sur les œuvres de Kālidāsa. En revanche, il y a relativement peu d'œuvres de rituel, en dehors des commentaires canoniques. L'ensemble prolonge évidemment les tendances déjà marquées dans le *Siddhānta*, mais le souci de la composition, les habitudes de forme et de pensée laissent voir une influence progressive de l'hindouisme littéraire.

Les langues intéressées sont avant tout le sanskrit qui remplace peu à peu le prākrit propre aux documents plus anciens : ce prākrit est d'ailleurs différent de celui des *Sūtra*, c'est la «*māhārāṣṭrī* jaina» (§ 114). Quant à l'*apabhraṃśa* (§ 116), il apparaît avant le sanskrit, comme héritier du prākrit auquel il survivra de quelques siècles.

§ 2411. **Sources en gujrātī, etc.** A diverses époques surgit l'apport de langues indo-āryennes, en proportion variable suivant que la propagande jaina s'est avancée plus ou moins profondément dans telle ou telle zone linguistique. Ce qui domine est l'apport gujrātī; les premiers documents de cette langue sont d'ailleurs d'inspiration jaina (§ 973). Outre les habituels textes religieux, il y figure à partir du XIVe siècle les *rāsā*, récits édifiants à contenu fort varié, notamment des biographies d'ascètes ou de saints laïques, qui forment parfois de curieux tableaux de la société contemporaine. Ce sont des textes populaires ou semi-populaires, en prose ou en vers, certains toutefois adoptent un style orné ou allégorique. En hindī, accessoirement en

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

rājasthānī (mārvārī), la littérature est plus récente et partiellement moins originale.

§ 2412. **Sources en dravidien.** Du côté dravidien, deux domaines sont à considérer. Celui du kannara, où apparaissent au xe siècle l'*Ādipurāṇa* (sur l'histoire du premier des Tīrthakara) et l'adaptation du *Mahābhārata* (connue sous le nom de *Pampa-Bhārata*) par Pampa, dit Ādipampa pour le distinguer de ses successeurs. Vers la même époque, Ponna et Raṇṇa inaugurent la vaste littérature des *Purāṇa* jainisés. Un autre *Purāṇa*, en prose celui-ci, est dû à Cāmuṇḍarāya et daté de 978; il retrace la vie des 24 Tīrthakara. Enfin Nāgacandra, l'Abhinavapampa ou «Pampa redivivus», donne aux alentours de l'année 1100 un *Purāṇa* et une adaptation du *Rāmāyaṇa* (*Pampa-Rāmāyaṇa*). Au xviie siècle, on signale une reviviscence de la littérature jaina, sous des formes en partie plus savantes.

De même qu'en kannara, il s'agit en tamoul d'œuvres *digambara*. Celles-ci remontent jusqu'au viie siècle, mais demeurent, au moins comparativement à l'ensemble de la production, moins importantes que les textes kannara. On peut citer le *Cīvaga-cindāmaṇi* (§ 1925), qui amalgame des données bouddhiques et jaina et a été imité; ou encore un anonyme *Śrīpurāṇa*. Il y a l'anthologie *Nāladiyār* (§ 1919), et une certaine quantité d'ouvrages techniques, ainsi le *NaNNūl* (§ 1541). Mais l'empreinte jaina se résume souvent à des traits superficiels ou vagues : ainsi le *KuRal* (§ 1920) se trouve coïncider avec des enseignements moraux du jainisme et est revendiqué par les Digambara; de même souvent *Maṇimēgalei* et le *Çilappadigāram* (§ 1922). Au contraire la littérature proprement religieuse en tamoul est à peu près indemne d'éléments jaina.

§ 2413. **Épopées.** Les légendes brahmaniques, l'épopée et les *Purāṇa* ont fait l'objet, dès une haute époque, d'adaptations jaina. La plus ancienne épopée qui nous soit conservée est (en prākrit) le *Padmacarita* (*Paümacariya*) «Vie de Padma (c'est-à-dire de Rāma)», par Vimala(sūri), que l'auteur lui-même date de 530 ans après la mort de Mahāvīra. C'est, en 118 chants et en mètre *āryā*, une vie de Rāma, interrompue par maints récits annexes et traversée de sermons; le récit principal lui-même ne commence qu'au chant 21 et diverge constamment d'avec Vālmīki.

Ce poème doit être à l'origine d'autres rāmaïsations, ainsi du *Padmapurāṇa* de Raviṣeṇa (auteur *digambara*), viie siècle, œuvre en 18.000 *śloka* qui suit de près le poème de Vimala. De la même époque est le *Varāṅgacarita* «Vie de Varāṅga», de Jaṭāsiṃhanandi (brièvement : Jaṭā, Jaṭila, Siṃhanandin), qui est mixte entre l'épopée et le *mahākāvya*. On y relève l'influence d'Aśvaghoṣa (Upadhye). C'est la vie d'un prince contemporain de Nemi et sa conversion. L'un et l'autre poèmes sont parmi les plus anciens textes jaina en sanskrit qui nous soient conservés.

Le *Mahābhārata* et le *Harivaṃśa* sont à la source du *Harivaṃśapurāṇa* en 66 chants de Jinasena II (auteur *digambara*, viiie siècle), où tous les héros se convertissent successivement et où le narrateur n'est autre que Gotama, disciple de Mahāvīra. La légende des Pāṇḍava fera l'objet

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

de diverses autres compositions : un *Pāṇḍavacarita* (en 8.000 *śloka* et 18 chants répondant aux 18 *parvan* de l'Épopée brahmanique) par Devaprabha (XIIIe siècle), un *Pāṇḍavapurāṇa* ou «*Mahābhārata* jaina» (25 chants) par Śubhacandra (XVIe siècle).

§ 2414. **Biographies légendaires.** D'un type plus populaire, plus foncièrement jaina aussi, sont les biographies des «grands hommes», des 63 patriarches (§ 2436) dont les traités canoniques font déjà état. De nombreux ouvrages, appelés *Purāṇa* chez les Digambara, *Caritra* chez les Svetāmbara, sont consacrés à tout ou partie de ce vaste ensemble hagiographique. L'un des plus anciens est le *Triṣaṣṭilakṣaṇa-Mahāpurāṇa* ou (*Mahāpurāṇa* tout court) «Le grand *Purāṇa* des 63 personnages marquants» par Jinasena et complété par Guṇabhadra (auteurs *digambara*); 77 chapitres et 20.000 versets; la première partie (Ādipurāṇa) contient à elle seule la biographie du premier Tīrthakara. L'ouvrage date de la fin du IXe siècle, mais semble avoir conservé des traditions anciennes; l'influence hindouiste y est sensible. Un autre *Purāṇa* de titre analogue est le *Triṣaṣṭimahāpuruṣaguṇālaṃkāra* (ou *Mahāpurāṇa* tout court) par Puṣpadanta (Xe siècle), en 102 chapitres; il est rédigé en *apabhraṃśa;* Puṣpadanta, qui passe pour le plus grand écrivain *apabhraṃśa,* a écrit également deux œuvres plus brèves, une vie de Nāgakumāra et une vie de Yaśodhara. Le *Mahāpurāṇa* se présente comme une histoire du monde, où les biographies mythiques s'insèrent dans un vaste décor cosmogonique. Un gros épisode y est inclus, le *Harivaṃśapurāṇa* ou *Nemicarita,* qui traite, en liaison avec des récits épiques et folkloriques (ceux-ci sans doute issus de la *Bṛhatkathā*), de l'histoire du patriarche Nemi (P. L. Vaidya, Alsdorf). Kṛṣṇa y apparaît (ainsi que Rāma), comme dans les œuvres canoniques, en contemporain de Nemi, et sans qu'intervienne la tendance à déifier. D'après Jacobi, la version primitive remonterait au IIIe-IIe siècle av. J.-C.

§ 2415. Un texte plus fameux encore est le *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacaritra,* dont l'auteur n'est autre qu'un des plus grands docteurs du jainisme, Hemacandra, né près d'Aḥmedābād (Gujrāt) en 1089, mort comme ministre du roi Kumārapāla en 1172. L'ouvrage, qui se prétend un *mahākāvya,* traite en 10 livres, avec une alternance de récits amples, surchargés d'épisodes, et de canevas squelettiques, des biographies de Ṛṣabha et de Bharata (Livre I, appelé *Ādiśvaracaritra*), de celles d'Ajitanātha et de Sagara (Livre II, avec l'épisode épique de la mort des 60.000 fils de Sagara), etc. Le Livre VII forme le «*Rāmāyaṇa* jaina»; le Livre X est une «vie de Mahāvīra». Nous retrouverons sous plusieurs rubriques le nom de Hemacandra, écrivain polygraphe, plus érudit peut-être qu'original, mais qui sut manier avec maîtrise à la fois les genres proprement littéraires et les techniques les plus difficiles (Bühler). Un supplément à l'œuvre précitée est le *Pariśiṣṭaparvan* ou *Sthavirāvalicarita* «Vie des séries d'Anciens», riche en légendes semées de maximes et d'expressions populaires.

L'une des sources de Hemacandra a été la *Vasudevahiṇḍi* «Aventures (= Transmigrations) de Vasudeva», œuvre en prose (20.000 *grantha*) attribuée à Saṃghadāsa (et complétée par Dharmasena); on la trouve parfois insérée dans d'autres ouvrages. Elle traite des aventures de

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Vasudeva, dans le style des récits de la *Bṛhatkathā* : c'est une *Bṛhatkathā* jaina (Alsdorf) et une mine de contes populaires ou savants. Le texte est l'un des plus anciens que nous ayons en prākrit, antérieur semble-t-il au VIe siècle.

§ 2416. Il existe une série de biographies de Nemi en particulier, dont la plus connue est le *Nemināthacarita* de Haribhadra (en prākrit, XIIe siècle, 8.000 *grantha*), en style *kāvya*, qui englobe l'histoire de Sanatkumāra, le quatrième *cakravartin*, celle-ci écrite en *apabhraṃśa*. Il y a 17 autres *Nemināthacarita*. La biographie de Pārśva fait l'objet d'un *Pārśvanāthacarita* par Bhāvadeva, XIIIe siècle, où le récit principal, comprenant l'histoire des neuf naissances antérieures, est coupé d'épisodes moralisants. Citons encore le *Śālibhadracarita* de Dharmakumāra (XIIIe siècle), révisé par Pradyumna(sūri), à prétention kāvya, en 7 chants. Enfin le *Bhānucandracarita* de Siddhicandra (XVIIe siècle), sorte d'autobiographie étalée sur 700 versets, est visiblement inspiré des «vies légendaires».

En imitation des *māhātmya* brahmaniques (§ 827), il faut relever au moins le *Śatruṃjaya(māhātmya)* de Dhaneśvara, sorte d'épopée en 14 chants à la gloire du mont sacré Śatruṃjaya (Girnār). Le (*Vividha*) *Tīrthakalpa* (ou *Kalpapradīpa*) par Jinaprabha (ou Jinasiṃha) est du même type, description des 62 lieux saints faite partiellement en prākrit (XIVe siècle).

§ 2417. **Récits historiques.** On appelle *prabandha* ou «compositions» des œuvres (généralement en sanskrit) de caractère semi-historique, et qui se présentent souvent comme de simples recueils d'anecdotes. Le plus connu est le *Prabandhacintāmaṇi* «Pierre philosophale des compositions littéraires» de Merutuṅga (achevé en 1306), où les récits ont pour protagonistes des personnalités non-jaina connues, le roi Bhoja, Vikramāditya, Śīlāditya; il y a de précieuses informations sur la vie de cour, sur les compétitions littéraires, etc. De même le *Prabandhakośa* (ou *Caturviṃśatiprabandha*) de Rājaśekhara (achevé en 1349; 4.000 *grantha*) qui, en retraçant la vie de 24 «grands hommes» du jainisme, met en scène des rois, des poètes, des docteurs présentés de manière assez vivante. C'est, comme le précédent, un pot-pourri d'historiettes et de dissertations.

§ 2418. **Romans.** Parmi les récits à forme romanesque, tous plus ou moins teintés de religiosité (on les appelle à juste raison les *dharmakathā*), le plus ancien devrait être *Taraṅgavatī* de Pādalipta, œuvre aujourd'hui perdue, que nous connaissons à travers une adaptation prākrite en 643 stances, *Taraṅgalolā* (n. de femme), attribuée à divers auteurs et sans doute du XIVe siècle : c'est une histoire d'amour sur le mode féerique, à la manière de *Kādambarī*.

La *Samarāditya-kathā* [ou *°caritra*] (*Samarāicca-kahā*) de Haribhadra (auteur du VIIIe siècle, né à Chitor, auquel la tradition attribue plus de 1.400 ouvrages dans les genres les plus divers, et dont on en a identifié au moins 88) est un vaste roman (10.000 *grantha*, 9 Livres) en prose parsemée de vers, en *māhārāṣṭrī* imprégnée de *śauraseni*. Il s'agit de deux personnages, le prince Guṇasena et le brâhmane Agni-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

śarman, dont l'histoire, suivie à travers neuf naissances et riche en péripéties fantastiques, illustre les effets du *karman*. Un résumé en a été donné en sanskrit par Pradyumna (XIIIe siècle) dans son *Samarāditya-saṃkṣepa* (ou *°caritra*). Mais le chef-d'œuvre du genre reste l'*Upamiti-bhavaprapañcā-kathā* «Allégorie de l'existence» de Siddha(ṛṣi), Xe siècle, large fresque en prose mélangée de versets, qui semble reposer sur l'œuvre de Haribhadra (Jacobi). Le genre est celui des contes à tiroirs, et le trait original est que la plupart des personnages, même dans les récits subsidiaires, sont des allégories, «Âme-migrante», «Effet-du-temps», «Maturation-des-actes», etc. La langue est un sanskrit simple d'ordinaire, mais élégant, où abondent des prākritismes et du vocabulaire proprement jaina.

§ 2419. Parmi les romans en vers, il y a lieu de noter la *Bhaviṣya-datta-kathā* (ou *Jñānapañcami*), en *apabhraṃśa* (*Bhavisatta kahā*), par Dhanapāla (auteur *digambara*), de date mal déterminée. Ce sont les aventures romantiques du marchand Bhaviṣyadatta, suivies du récit des naissances antérieures et futures des principaux personnages, le tout étant destiné à glorifier le «vœu du cinquième jour» (Jacobi). Il y a un mélange de réalisme et de fantastique. Plus purement fantastique est la *Malayasundarī-kathā* de Dharmacandra (XIVe siècle), prose avec insertion de versets sanskrits ou prākrits. Enfin le *Padmāvatīcaritra* de Buddhivijaya (XVIIe siècle) est un roman versifié (564 vers), dont il existe plusieurs recensions.

Les Jaina ont sans doute été les initiateurs de la *campū* (§ 1844) : le spécimen le plus élaboré du genre, avec une forte teinte doctrinale, est le *Yaśastilaka* du *digambara* Somadeva, sur lequel voir *loc. cit.*

§ 2420. **Contes.** Les *kathānaka* ou «petits récits» abondent, soit comme éléments d'autres formes littéraires, soit comme textes indépendants, souvent groupés en séries (*kathākośa*). Le plus fameux est le *Kālakācārya* (ou mieux *Kālikā°)-kathānaka*, brève histoire d'un prince qui se convertit et incite à la révolte le peuple d'Ujjayinī afin d'arracher au roi Gardabhilla sa propre sœur que ce dernier convoitait. L'auteur et la date de ce récit sont indéterminés; il a eu l'honneur de figurer dans les manuscrits à la suite du *Kalpasūtra*, et d'être récité par les moines après ce texte canonique. Il en existe un grand nombre de versions sanskrites ou prākrites, dont une, en prose et vers prākrits (avec quelques strophes sanskrites et *apabhraṃśa*), est à considérer comme la plus ancienne (Brown).

Inconnus également l'auteur et la date du conte allégorique *Pāpa-buddhidharmabuddhi* «Esprit-mauvais et Esprit-pieux». A Jinakīrti (XVe siècle) on doit la *Campakaśreṣṭhi(-kathā)* «Le marchand Campaka» et le *Pālagopāla(-caritra)* «Pāla et Gopāla», l'un en prose, l'autre en (237) *śloka*. À Amarasundara (date?), l'*Ambaḍacaritra;* à Jñānasāgara (XVe siècle), la *Ratnacūḍa(-kathā)* «L'aigrette à joyaux», etc.

§ 2421. Des suites d'histoires narratives sont contenues dans la *Samyaktvakaumudī* (auteur et date inconnus), «Le clair de lune de la Perfection», où plusieurs peuvent remonter à la source même d'où émanent les *Mille et une nuits* (Weber). Parmi les nombreux *Kathākośa*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

(18 ont été relevés), citons celui de Śrīcandra (xe siècle, 53 sections), en *apabhraṃśa;* un autre, anonyme, probablement non antérieur au xvie siècle, contenant 27 contes et semé de versets prākrits. L'un des derniers en date est le *Kathāratnākara* «Mine de joyaux des récits» de Hemavijaya (xviie siècle), en 10 *taraṅga :* suite de 258 historiettes ou nouvelles, où l'on trouve des citations versifiées en prākrit, *apabhraṃśa,* vieux hindī, vieux gujrātī; la teinte jaina y est relativement faible, et certaines narrations remontent simplement à des modèles brahmaniques, notamment au *Pañcatantra,* dont il existe deux versions jaina (l'une en vieux gujrātī), comme aussi pour le *Vikramacaritra* (§ 1830) et pour quelques autres recueils. Enfin le (*Bṛhat*)*kathākośa* de Hariṣeṇa (xe siècle), récemment exhumé, est fait pour illustrer les *ārādhanā* (§ 2424). La source de ce recueil en style épique serait un commentaire prākrit de la *Bhagavatī* (Upadhye).

En dépit d'une monotonie indéniable dans la présentation, des lassantes visées moralisantes ou apologétiques, la narration jaina est pleine de saveur, riche en allusions sociales, généralement sans apprêt ni surcharge de style; elle est au rang des meilleures productions dans un genre où le génie indien a particulièrement été inventif et heureux.

§ 2422. **Drames et lyrique.** Le drame d'inspiration jaina n'a pas été fort productif, s'il est vrai que les auteurs jaina n'ont pas manqué qui se sont essayés dans ce genre. Il s'agit de légendes dramatisées, tantôt dans un cadre historique, tantôt purement allégoriques; les plus connues sont le *Hammīramardana,* le *Moharājaparājaya,* le *Prabuddharauhineya,* cf. § 889 et 1897. A Rāmacandra, élève de Hemacandra, on attribue non moins de 100 drames.

La poésie lyrique est représentée surtout par des hymnes, qu'on appelle *stuti* ou *stotra.* Le plus ancien qui nous soit parvenu est l'*Upasarga*(*stava*) de Bhadrabāhu, groupe de 5 versets prākrits en l'honneur de Pārśva. Plus important est le *Bhaktāmara*(*stotra*), ainsi nommé d'après les mots initiaux de Mānatuṅga (date incertaine, la traduction enseigne le iiie siècle), groupe de 54 stances (48 chez les Digambara) destinées à magnifier Ṛṣabha, en mètre *vasantatilaka,* en style aisé et élégant.

Parmi nombre d'autres, on peut distinguer la *Ṛṣabhapañcikā* (ou *Dharmapālapañcāśikā*) de Dhanapāla, probablement du xe siècle, 50 versets prākrits sur le même sujet. Hemacandra a composé plusieurs *stotra.* Certains sont très artificiels de forme, comportant, comme les *kāvya* brahmaniques, des phrases à double entente, des figurations géométriques, etc.; certains sont écrits en plusieurs langues, jusqu'à six langues (les *ṣaḍbhāṣāstotra*) qui s'échelonnent parfois dans une même strophe.

§ 2423. **Poésie didactique.** Il n'est pas aisé de distinguer d'avec la classe précédente des poèmes plus purement didactiques, où l'élément lyrique est plus ou moins en retrait. L'un des plus anciens du genre est la *Praśnottararatnamālā* «Guirlande de joyaux en questions et réponses», par le roi Vimala (ou Amoghavarṣa, ixe siècle), 30 stances morales, en *śloka* simples, que bouddhistes et brâhmanes revendiquent également. Un autre poème connu est l'*Upadeśamālā* de Dharmadāsa

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

«Guirlande d'enseignement», 542 *gāthā* prākrites, de date inconnue, qui a fait l'objet de nombreux commentaires. La langue est de type tardif, alors que la tradition reporte l'œuvre aux temps de Mahāvīra lui-même.

Plus importants sont les recueils d'Amitagati (auteur *digambara* des xe-xie siècles), en premier lieu le *Subhāṣitaratnasaṃdoha* «Coulée de joyaux de beaux dits», composé en *samvat* 1050 : 922 stances en style orné, réparties sur 32 sections et concernant l'éthique, avec des éléments de polémique anti-brahmanique. Du même auteur la *Dharmaparīkṣā* «Enquête sur la Loi» (*samvat* 1070), 21 sections, en partie dogmatique, en partie narrative, avec une affabulation originale consistant à proposer à une personne qu'on veut convertir des histoires absurdes dont on lui révèle après coup qu'elles sont puisées dans la littérature hindouiste. Il existe tout un genre des «*dharmaparīkṣā*», en diverses langues, dont un texte *apabhraṃśa* dû à Hariṣeṇa (xe siècle), qui doit être la source d'Amitagati tout en dépendant lui-même de prédécesseurs (Mironow, Upadhye), et notamment du *Dhūrtākhyāna* (§ 1807).

§ **2424.** A Hemacandra, on doit le *Yogaśāstra(-prakāśa)* «Traité des exercices», 12 chapitres contenant des instructions sur des pratiques de Yoga et des maximes générales; l'œuvre, qu'on appelle aussi *Adhyātmopaniṣad,* est en *śloka* simples accompagnés d'une glose (par l'auteur) en style de *kāvya*. On peut ranger ici un texte à demi-romancé, le *Kumārapālapratibodha* «Éveil (à la Foi du prince) Kumārapāla», par Somaprabha (xiie siècle). Le fond est une série de *gāthā* didactiques enchaînant des récits (au nombre de 58), le tout en prākrit truffé de portions sanskrites ou *apabhraṃśa*. Un épisode notable est la légende de Sthūlabhadra (en *apabhraṃśa*), type de récit canonique qu'on retrouve ailleurs et notamment en gujrātī. L'histoire principale, la conversion de Kumārapāla, n'est qu'un cadre : les récits sont mis dans la bouche de Hemacandra et illustrent autant de sermons. Il existe aussi des recueils de maximes, comme la *Sūktimuktāvalī* (ou *Sindūraprakara, Somaśataka*) «Collier de perles des beaux dits» de Somaprabha (xiie siècle), suite de 100 strophes sur des sujets plus ou moins afférents au jainisme. Le caractère d'anthologie est mieux marqué dans la *Gāthāsahasrī* de Samayasundara (xviie siècle), dont le titre imite la *Gāthāsaptaśatī* de Hāla; sur le *Vajjālagga,* voir § 1798. On appelle *anuprekṣā* des «Topiques de réflexion» qui, au nombre de douze, couvrent les principales thèses du jainisme. Des essais fréquents ont été faits pour les commenter, depuis les *Dvādaśānuprekṣā* (en *śaurasenī*) de Kundakunda, en 91 versets, jusqu'à la *Bhagavatī Ārādhanā* (aussi en *śaurasenī*) de Śivārya (date incertaine), en 2000 vers (Upadhye). Ce type littéraire a passé dans le *Yaśastilaka* (chap. 2, Handiqui). L'*Ārādhanā* ou «Réalisation de l'idéal ascétique», thème élaboré depuis les traités canoniques, est à la base d'une vaste littérature dont la *Bhagavatī* est le type le plus ancien et qui sert de support dogmatique à plusieurs *kathākośa* (§ 2421).

§ **2425. Philosophie.** Les ouvrages de caractère philosophique sont fort nombreux; ils sont plus ou moins systématiques et, comme il

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

était prévisible, des exposés de pure philosophie sont attestés aussi dans certains des textes littéraires précédemment cités. L'un des premiers exposés, et l'un des plus remarquables, est le *Pravacanasāra* (*Pavayaṇasāra,* en *śaurasenī*) de Kundakunda (auteur *digambara*), qui d'après la tradition se situerait au Ier siècle : cette «Quintessence de l'Exposé» traite en 275 chapitres, et en versets du type *gāthā,* qui sont rédigés de manière tout à fait aphoristique, des points principaux de l'ontologie et de l'épistémologie jaina, la théorie des *tattva,* des *astikāya,* aussi la théorie d'accès à la Délivrance. Des coïncidences ont été notées avec l'*Advaita* (Upadhye).

§ 2426. Plus fameux encore, et le «classique» du jainisme doctrinal, est le *Tattvārthādhigama*(*sūtra*) [ou *Tattvārtha* tout court] «*Sūtra* fait pour atteindre le sens des Principes» par Umāsvāmin ou, plus correctement, Umāsvāti : auteur de date incertaine, qu'on dit avoir été l'élève de Kundakunda, mais qui devait pourtant être Śvetāmbara (Schubring). C'est à peu près le seul traité jaina qui soit rédigé en *sūtra :* sans doute voulait-on donner l'équivalent du texte de base que possède chacun des systèmes brahmaniques. On a là, en dix sections, un épitome clair et précis de la doctrine (la vraie foi ; les âmes ; l'univers ; les substances ; le *karman ;* la délivrance). Il a été reconnu comme autoritatif par les deux sectes, avec des variantes verbales, la version *digambara* ayant 367 *sūtra,* l'autre 344 ; la plupart des commentaires sont *digambara,* mais l'un d'eux, attribué à Umāsvāti, n'est pas reconnu par les Digambara, qui sans doute y trouvent des vues opposées aux leurs (Ghatage, Jacobi). C'est le plus ancien *prakaraṇa* ou «exposé systématique», genre que les Digambara développeront notablement. Du côté Śvetāmbara, ce genre est illustré par Siddhasena Divākara qui, outre un commentaire sur Umāsvāti, écrivit un bref *Nyāyāvatāra* «Incarnation de la Logique», destiné, en s'inspirant semble-t-il du logicien bouddhiste Dharmakīrti, à doter le jainisme d'un manuel condensé de logique. Cet ouvrage, peu important par lui-même, a été le point de départ d'une assez vaste littérature de Logique (et Théorie de la connaissance), d'inspiration jaina, où dominent les noms de Samantabhadra (VIIIe siècle, Digambara), Akalaṅka (deva) [IXe siècle?, Digambara], Śrīdeva ou Devasūri (XIe-XIIe siècle), Malliṣeṇa (XIIIe siècle) [Suali, Jacobi] ; une quinzaine d'œuvres ont pour titre *Syādvāda*°. Une démarche originale est celle de Haribhadra (VIIIe siècle) qui commenta un ouvrage bouddhique de Dignāga et, chemin faisant, combattit, tout en reconnaissant leur importance, les vues d'un autre bouddhiste, Dharmakīrti. L'intérêt que les Jaina ont porté à ce domaine de controverse a subsisté longtemps, et plusieurs œuvres bouddhiques ne nous sont connues que par eux.

§ 2427. On doit au même Haribhadra un compendium des «six *darśana*» qui a été relevé ci-dessus (§ 1364). Ici revient naturellement le nom de Hemacandra, avec une *Pramāṇamīmāṃsā* «Enquête sur les modes de connaissance», en *sūtra* et *vṛtti :* l'auteur est célébré comme le meilleur interprète de la pensée *śvetāmbara.* L'un des plus récents est Yaśovijaya (XVIIe siècle), qui tenta de réunir les deux sectes rivales

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

dans une série d'œuvres mi-philosophiques, mi-religieuses, dont un traité d'épistémologie, le *Jñānabindu(-prakaraṇa)*. En fait, l'activité n'a pas cessé jusqu'à nos jours, avec les noms de Vijayadharma Sūri et d'autres autour de lui.

De tendance encyclopédique est le *Gommaṭasāra* de Nemicandra (XIe siècle, connu aussi sous d'autres titres), recueil de 1705 strophes prākrites. Plutôt mystiques sont les œuvres *apabhraṃśa* de Yogīndra (Joindu, auteur *digambara*), antérieures au VIe siècle semble-t-il (Upadhye) et déjà remarquables à ce titre : notamment le *Yogasāra* en 108 versets et mètre *dohā*, le *Paramātmaprakāśa*, en 345 versets de même mètre.

Une sorte de rituel à l'usage du laïc comme de l'ascète est le *Dharmāmṛta* d'Āśādhara (XIIIe siècle, Digambara), en 9 chapitres. La seule théorie du *karman* a engendré une floraison d'œuvres, ainsi les «Six *karmagrantha*», en *gāthā* prākrites, dus à Devendra (XIIIe siècle, le sixième à Candrarṣi) et qui ont remplacé des traités de même nom plus anciens.

§ 2428. **Littérature érudite et scientifique.** Plus encore que les Bouddhistes, les Jaina ont été zélés et copieux, sinon inventifs, dans nombre de branches du savoir. Outre la philosophie, il faudrait mentionner en premier la grammaire : soit la grammaire sanskrite avec les noms de Jainendra, de Hemacandra et d'autres (§ 1531), soit la prākrite avec le même Hemacandra en tête (§ 1535), dont le nom se retrouve aussi, avec plusieurs autres, dans la lexicographie (§ 1547) et la métrique (§ 1554).

En médecine, où les débuts d'une science physiologique remontent au Canon (§ 2401), il ne semble pas y avoir eu d'auteur notable (cf. cependant § 1676). On en rencontre en poétique, avec Vāgbhaṭa, Hemacandra (§ 1563), Amaracandra. Si le droit proprement dit n'est pas spécialement représenté (citons la *Bhadrabāhusaṃhitā* sur le droit successoral), la politique a fait l'objet d'un *Nītiśāstra* (*Arhannīti*) dû à Hemacandra, extrait d'un ouvrage prākrit qui est perdu; on a aussi le *Nītivākyāmṛta* du *digambara* Somadeva (§ 1599). En marge de l'*Arthaśāstra* seraient à citer des ouvrages de musique, de peinture et d'iconographie, d'architecture, domaines mal explorés encore et où les Jaina ont obtenu de belles réussites. En mathématiques, le *Gaṇitasārasaṃgraha* du *digambara* Mahāvīra (VIIIe siècle) atteste une curiosité qui se marquait dès l'époque du Canon par certains calculs assez poussés (on peut négliger comme n'étant pas «jaina» le chapitre d'axiomatique appliquée à la métrique qu'on trouve chez Hemacandra par exemple — théorie des *pratyaya* — et qui remonte en fait à Piṅgala, § 1553). L'astronomie, la cosmographie, elles aussi, remontent au Canon qui leur consacre un exposé systématique (§ 2399) : la littérature postérieure multipliera des descriptions de l'univers (Jambūdvīpa, océans, mondes des dieux, enfers) qui reflètent une vision originale, en accord avec la doctrine et les représentations mythiques (Kirfel, Alsdorf). L'astrologie a donné lieu à des traités plus ou moins caractéristiques : relevons, touchant les signes annonciateurs de mort, un texte curieux, le *Riṣṭasamuccaya* «Ensemble des signes néfastes»

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

de Durgadeva, XIe siècle, en *gāthā śaurasenī*, qui s'appuie sur un traité sanskrit perdu, la *Maraṇakaṇḍikā* (Gopani).

§ 2429. **Sources littéraires brahmaniques.** Des allusions sont faites çà et là aux Jaina (nommés éventuellement *ārha(n)ta, nirgrantha, tīrthika, śramaṇa*) dans divers textes littéraires, ainsi dans les contes (*Kathāsarits.*, passim; *Ślokasaṃgraha*, chap. 24; *Daśakum.*, chap. 2; œuvres de Bāṇa); le *Naiṣadh.*, IX. 71, fait mention des Trois Joyaux. Les allusions dans le drame classique (absentes chez Kālidāsa) sont récentes et banales, sauf d'éventuelles satires dans les farces ou l'allégorie peu flatteuse dans le *Prabodhacandrodaya*, qui soutient le point de vue *advaitin* (§ 888). Si l'Épopée ne paraît rien contenir, en revanche plusieurs *Purāṇa*, ainsi le *Vāyu* et le *Brahmāṇḍa*, font état de faits jaina, de même que *Bṛhatsaṃh.* IX. 19. La présence de divinités jaina chez Kauṭilya, II. 4 a été contestée (O. Stein). Il y a une citation dans *Smṛticandrikā*, I p. 118. Du côté philosophique, plusieurs textes s'emploient à combattre des thèses jaina, ainsi Śaṅkara dans son commentaire sur les *Brahmasūtra*, II. 2, 33-36 ou le *Siddhāntabindu*; cf. aussi le *Ślokavārttika* (passim) pour la *Mīmāṃsā* (Pathak); pour le *Nyāya*, où la controverse est endémique, on peut se référer entre autres à la *Ṭīkā* de Vacaspati et au *Kusumāñjali* d'Udayana.

La polémique la plus vive est celle qui s'est produite en pays tamoul, à partir du VIIe siècle, où se place le début de la réaction śivaïte (§ 899 et suiv.); on en a l'écho dans le *Periyapurāṇam*, chez Appar et Çambandar, dans le *Tēvāram* et ailleurs (Nilakanta Sastri).

Rappelons enfin que tous les traités consacrés aux *darśana* et *siddhānta* incorporent un exposé sur le «système *ārhata*», à commencer par le traité de Mādhava (§ 1364).

§ 2430. **Sources bouddhiques.** Le Canon pāli met en scène plus d'une fois le Niganṭha Nātaputta (ou Nāṭa^o) [= Mahāvīra] parmi les six adversaires du Buddha (ainsi *Dīgha* 2 et *passim*, § 2241). D'autres passages font allusion à la mort du Jina, à des dissensions survenues ultérieurement; cf. en général *Majjhima*, I p. 371; *Jātaka*, V p. 246 et 427; commentaire au *Dhammapada*, 53; 58 et passim; *Divyāv.*, p. 427; *Lalit.*, chap. 17; les *Dohā* de Saraha. Sur le plan spéculatif, des controverses apparaissent en particulier dans le *Nyāyabindu* (n° 62), le *Tattvasaṃgraha* (chap. 7 et 20), la *Tarkabhāṣā* de Mokṣakaragupta; dans *Maṇimēgalei* (chap. 27), etc.

§ 2431. **Autres sources littéraires** Les auteurs grecs mentionnent les Gymnosophistes (ainsi Mégasthène, Strabon) : l'identification de ces «sages nus» avec des Jaina repose sur des indices internes et sur une glose d'Hésychius. Un bibliographe arabe, Abul Faraj, Xe siècle (à défaut d'al-Bīrūnī qui n'a rien de topique) mentionne les Jaina dans son *Kitāb al Fihrist*. Du côté chinois, il convient de noter les quelques précisions apportées par Hiuan-tsang (VIIe siècle), plus utiles que son appréciation sévère sur les moines.

§ 2432. **Sources épigraphiques.** Les Nirgrantha (*nigaṃṭha*) sont cités en un passage des inscriptions d'Aśoka; un peu plus tard l'inscrip-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

tion de Khāravela (§ 292) parle d'œuvres pies au bénéfice de la communauté. Les inscriptions de Mathurā, aux II-IIIe siècles, en renseignant sur quatre des *gaṇa* mentionnés par le *Kalpasūtra,* en attestant que les *saṃgha* de cette période disposaient déjà d'une organisation évoluée, sont précieuses pour l'histoire de l'Église (Bühler, Guérinot); on y voit même, indirectement, le schisme se préparer. Les épigraphes postérieures abondent, ainsi pour les Gaṅga, les Kadamba, les Cālukya des deux séries, les Rāṣṭrakūṭa; à peu près rien pour les Gupta. Elles permettent de mesurer l'extension des *saṃgha,* de retrouver la généalogie ecclésiastique et le synchronisme avec les dynasties, de préciser le caractère des fondations pieuses. Rarement elles nous informent au-delà, comme telle inscription Coḷa qui a trait aux persécutions, celles du mont Ābū qui retracent l'activité des ministres zélés Vastupāla et Tejaḥpāla, ou enfin celle (citée *Ep. Ind.,* XX, app., p. 98) qui fait état d'un suicide par jeûne dans une communauté du Rājputānā. Il y a une inscription en *māhārāṣṭrī* en 861 à Jodhpur. Au Sud, la première en date semble être celle de Halsi (Belgām, fin du Ve siècle, Fleet), mais ce n'est pas la première des Digambara, auxquels se réfèrent quelques inscriptions septentrionales du Ve siècle. L'épigraphie kannara, plus récente, nous renseigne sur le Mūlasaṃgha (§ 2442), c'est-à-dire sur les quatre groupes formant l'ensemble *digambara.*

§ 2433. Sources archéologiques. Nous renvoyons au tome III pour le détail, nous bornant à rappeler ici que des temples jaina rudimentaires apparaissent dans l'Inde orientale dès le Ier siècle avant notre ère : il s'agit des temples souterrains, inaugurés par la « caverne des Éléphants » de Kaṭṭāk, et qui se poursuivront beaucoup plus tard à Eḷūrā (images géantes de Tīrthakara), à Gvāliyar (XVIe siècle). Dès le début se présentent des symboles, accessoires, thèmes de légendes. Plus instructifs sont les sanctuaires et les *stūpa* de Mathurā, dont un orné de frises et statuettes (nues), avec des tablettes votives (*āyāgapaṭa*), des inscriptions en *brāhmī;* la légende coïncide avec la description du *Yaśastilaka.* L'un des *stūpa,* de l'an 79 de l'ère de Kaniṣka, est dit avoir été « construit par les dieux », ce qui laisse supposer une antiquité immémoriale.

Ce n'est qu'au XIe siècle qu'apparaissent les grands temples, peu à peu agglomérés en « cités de temples », en étroite relation avec les paysages : ainsi à Girnār et au mont Śatruṃjaya (Kaṭhiyāvāṛ), au mont Ābū (Rājputānā), à Candragiri (Himālaya), à Pārasnāth (Bengale) : salles à coupole, simples à l'extérieur, débordantes de ciselures au dedans. Ils sont dédiés à tel ou tel Tīrthakara, et la chapelle principale abrite une statue qui, avec les éléments stables de la figuration, représente l'apport jaina proprement dit. Certains traits peuvent reproduire les spéculations cosmologiques. Dans le Sud, notamment à Śravaṇa Beḷgoḷa (Maisūr), on a tantôt une cour ouverte (*beṭṭa*) contenant une statue colossale de Gommaṭa; tantôt et plus souvent une pyramide ou série de pyramides (*basti*) contenant une statue de Tīrthakara, avec des peintures murales retraçant des épisodes de la légende.

Il faudrait mentionner aussi des bronzes, ainsi que les miniatures (de manuscrits gujrātī) illustrant le *Kalpasūtra* et le *Kālikācārya.*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

2. L'Histoire de l'Église

§ 2434. **Les Tīrthakara.** Contrairement à ce qui se passe pour le bouddhisme, il y a toute une préhistoire de l'Église jaina. Le Maître dont le Canon prétend reproduire l'enseignement, Mahāvīra (ou Vīra tout court), est donné comme le dernier d'une série de prophètes ou patriarches, dont les origines plongent dans un passé insondable. Ce sont les Tīrthakara ou Tīrthaṅkara (on dit aussi Jina, Arhant), proprement les «faiseurs de gué», c'est-à-dire «frayeurs de voie, annonciateurs de salut», suite de 24 personnalités qui, parvenues à l'Omniscience, s'emploient à guider les hommes vers le vrai chemin, en venant à tour de rôle s'incarner sur terre à la manière des *avatār* viṣṇuites. Ces personnages sont ceux qui régissent l'humanité présente dans l'univers connu (en additionnant les trois âges du monde et les neuf autres univers, on arriverait au total de 720 Tīrthakara, dont les noms sont fournis). Pour chacun d'eux il y a une description schématique, dont le détail est donné dans des textes post-canoniques, mais dont l'iconographie de Mathurā confirme l'existence à date ancienne. Elle comprend des données symboliques : couleur, arbre dédié, animal conforme à la «monture» des divinités brahmaniques, «acolytes» (un Yakṣa et une Yakṣiṇī), dont l'identité change selon que la source d'information est *digambara* ou *śvetāmbara*. Tous éléments variables dans un cadre fixe, qui enferme notamment une biographie conventionnelle : origine princière, renonciation au monde, fondation d'une communauté. Des traits fantastiques se mêlent à un canevas «réel», qui n'est autre que la projection agrandie de la biographie de Mahāvīra. Noter que, dans l'ensemble, les chiffres qui définissent telle ou telle particularité du corps ou de l'activité des Tīrthakara sont en dégression entre le premier de la série et le vingt-troisième.

§ 2435. Le premier fut Ṛṣabha (Vṛṣabha; on dit aussi Ādinātha ou Ādīśvara «le maître originel»), dont la légende est narrée dans le *Kalpasūtra*. Il naquit à Ayodhyā, vécut, nous dit-on, des milliards d'années, d'abord comme prince, puis comme ascète, avant de s'éteindre au Kailāsa (la plupart des Tīrthakara qui suivent trouvent le Nirvāṇa au mont Sammeta ou Pārasnāth). La communauté sous son règne aurait compté plus de 1.200.000 personnes, laïcs compris (c'est le seul chiffre raisonnable). Parmi ses cent fils, le second, Gommaṭa, jouit d'un culte spécial dans l'Inde méridionale (Digambara).

Les légendes relatives aux vingt Tīrthakara qui suivent sont bâties sur le même modèle, mais relativement peu développées. Il suffira de rappeler les noms des personnages : 2. Ajita(nātha); 3. Saṃbhava(nātha); 4. Abhinandana; 5. Sumati(nātha); 6. Padmaprabha; 7. Supārśva(nātha); 8. Candraprabha; 9. Puṣpadanta (ou Suvidhi[nātha]); 10. Śītala(nātha); 11. Śreyāṃsa(nātha); 12. Vāsupūjya; 13. Vimala(nātha); 14. Ananta(nātha ou °jit); 15. Dharma(nātha); 16. Śānti(nātha); 17. Kunthu(nātha); 18. Ara(nātha); 19. Malli(nātha); 20. Munisuvrata; 21. Nami [ou Nimi](nātha); 22. Nemi(nātha) ou Ariṣṭanemi. La légende de ce dernier est plus nourrie que les pré-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

cédentes, et Nemi passe pour avoir été le contemporain de Kṛṣṇa et des héros de l'Épopée brahmanique; elle s'enfle du récit des «naissances antérieures» et l'on connaît l'épouse de Nemi, Rājīmatī. Quant à Malli, il est à relever qu'au sentiment des Śvetāmbara ce fut une femme.

§ 2436. **Pārśva.** Des éléments plus franchement historiques entrent en jeu avec le 23e Tīrthakara, Pārśva(nātha) (Pāsa), à propos duquel les nombres sont devenus presque normaux. Il mourut, nous dit-on, 250 ans avant le Mahāvīra, à l'âge de cent ans, au mont Sammeta (Bihār); il était né à Bénarès. Il passe pour avoir fondé huit communautés, représentant une doctrine que son successeur n'eut plus qu'à reprendre et à «réformer»; les parents mêmes de Mahāvīra auraient été parmi les adeptes laïques de Pārśva, dont le principal disciple s'appelait Keśin. A vrai dire, dans la littérature plus récente, les détails de sa vie et de ses neuf naissances antérieures sont tout aussi fabuleux que ceux de ses devanciers.

Contemporains de ces Tīrthakara sont les Cakravartin ou «souverains» qui au nombre de 12 gouvernent le Bharatavarṣa; il y a aussi 27 héros (9 Baladeva et 9 Vāsudeva qui sont des «bons» et combattent ensemble les 9 Prativāsudeva, qui représentent les «mauvais»). Ce sont là les 63 «hommes éminents» dont la littérature amplifie à l'extrême la biographie. Parmi les Cakravartin, citons le premier, Bharata, qui donna son nom au Bharatavarṣa (§ 1128); Sagara, le second, dont la légende reprend le mythe brahmanique du même nom; Sanatkumāra, le quatrième, contemporain du 15e Tīrthakara. Au nombre des Héros il y a les protagonistes connus du *Rāmāyaṇa*, Rāma (sous le nom de Padma), Lakṣmaṇa et le «mauvais» Rāvaṇa.

§ 2437. **Mahāvīra.** La personnalité de Mahāvīra est abondamment connue, par des sources il est vrai de date et de valeur fort diverses, à commencer par l'*Ācārāṅga* et le *Kalpasūtra*. Celui qui devait être le 24e et dernier Tīrthakara de notre monde a choisi de s'incarner dans la descendance directe du brâhmane Ṛṣabhadatta et de Devānandā, qui vivaient à Kuṇḍapura (ou °grāma), un quartier de Vaiśālī (Besārh), dans le Bihār, terre classique de l'histoire religieuse. Sur l'ordre des dieux l'embryon sera transporté dans le sein de Triśalā, princesse du Magadha, dont le frère Ceṭaka aura pour gendre Bimbisāra, le roi connu par les sources bouddhiques. Triśalā est l'épouse d'un chef de clan (*kṣatriya*) des Jñātṛ ou Jñātrika (Nāya), Siddhārtha; d'où le nom de Jñātṛputra (Nātaputta) donné souvent au futur Maître. Certains textes ignorent ce transfert d'embryon, qui paraît résulter d'une superposition de légendes.

Toutes sortes d'événements fantastiques accompagnent cette naissance, notamment les 14 rêves merveilleux de Triśalā (réplique agrandie des rêves de Devānandā). L'enfant est doté du nom de Vardhamāna, parce que, nous dit-on parfois, les ressources de l'État «croissent» considérablement durant que sa mère le porte. Comme le Buddha, il sera élevé dans le faste princier, cultivera l'ensemble des arts et des sciences, épousera une jeune fille noble, Yaśodā, qui lui donnera une fille, Aṇojjā ou Priyadarśanā.

Cependant, à l'âge de 28 ans, quand il perd ses parents, il décide de

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

renoncer au monde, quitte sa famille (dès que son frère aîné l'y a autorisé), distribue ses richesses et revêt la robe du moine, se fixant d'abord dans un parc proche de sa ville natale. Au bout de treize mois il rejette tout vêtement et «revêtu d'espace» il va pérégrinant, mendiant les aumônes et pratiquant une ascèse rigoureuse; il n'a de résidence fixe que pendant la saison des pluies; injures et injustices ne lui sont pas épargnées. Ainsi durant douze ans. La treizième année, au terme d'une intense méditation de deux jours et demi, précédée de longues mortifications, il acquiert l'«illumination»; ceci se passait sous un arbre *śāla,* aux confins du village Jṛmbhikagrāma. Il devient ainsi un *sarvajña* ou *kevalin* «omniscient», un *jina* «vainqueur» (d'où le nom de Jaina qu'auront plus tard ses adeptes). Les dieux l'appellent le «grand héros», Mahāvīra.

§ 2438. Il poursuivra trente années sa vie errante, assumant dorénavant la charge de prêcher la loi. Il s'établira pour les Pluies à Vaiśālī, Śrāvastī ou Rājagṛha, et au total ses déplacements restent dans une zone limitée de l'Inde du Nord-Est (royaumes de Magadha, d'Aṅga, de Videha). La dernière année, il s'était fixé à Pāvā, près de Paṭnā : c'est là qu'il meurt, à l'âge de 72 ans, tandis qu'il récitait des textes sacrés.

La date de sa mort, ou plutôt de son «entrée dans le Nirvāṇa», marque le début d'une ère jaina. Les Svetāmbara la situent 470 ans avant l'ère *vikrama* (57/58 av. J.-C.), les Digambara, 605 ans avant l'ère *śaka* (78 ap. J.-C.); certains textes comptent les 470 ans par rapport à la naissance de Vikrama, non à son avènement. Pour le synchronisme avec les Maurya, Hemacandra donne 155 ans entre cette mort et l'accession de Candragupta, d'autres disent 215 ans. Il est difficile de concilier ces données entre elles et avec celles, point tout à fait consistantes non plus, que donnent les textes bouddhiques. D'où une longue controverse (Winternitz et cf. ci-dessus, § 375 et suiv.). Les dates retenues aujourd'hui sont celles de 468/467 avant notre ère (Charpentier et d'autres) et, plus souvent, celle de 477/476 soutenue par Jacobi. 468 paraît cependant plus probable du fait de la fixation à 313 de l'avènement de Candregupta (§ 394, 512).

Il est à peine besoin de rappeler que l'historicité de Mahāvīra est sujette aux mêmes réserves de principe que celle du Buddha. Cependant il est plus facile, du côté jaina, de faire le départ entre le réel (ou le vraisemblable) et le légendaire : les détails extraordinaires — qui ne manquent pas — sur le corps et le visage du Maître, sur ses capacités morales et physiques, sont relativement mieux isolés des données plausibles de la biographie.

§ 2439. **Relations avec le bouddhisme.** L'activité de Mahāvīra a donc été toute voisine par les temps et les lieux de celle du Buddha, comme les sources pāli invitent d'ailleurs à le croire (§ 2407, 2430), sous réserve que peut-être les Nigaṇṭha du bouddhisme sont les adeptes de Pārśva plutôt que ceux de Mahāvīra (Jacobi). Des textes jaina il résulte que le Mahāvīra serait mort peu après le Buddha; d'après les bouddhistes, que celui-ci aurait survécu à son rival. Les correspondances (plus apparentes que réelles) entre les deux traditions ont amené à considérer jadis que le Buddha avait été le disciple de Mahāvīra (Feer)

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

ou que le jainisme était une secte du bouddhisme primitif (ci-dessus § 2408). Il a fallu lutter pour faire valoir l'authenticité des Écritures jaina (Bühler), ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait un fonds de mythes et de légendes commun aux deux branches reflétant la commune indianité du milieu historique et social. Mais, là encore, il faut se garder d'exagérer, et, par exemple, un emprunt massif à la légende de Kṛṣṇa (Keith) paraît assez improbable.

Plus probable est que l'action de Mahāvīra ait été influencée (Jacobi) par le secte des Ājīvika (ou Ājīvaka), adhérents de Makkhali Gosāla (Gosāla Maṅkhaliputta, § 2241), qui nie l'acte efficient et la liberté (et professe des vues personnelles sur la transmigration). Les renseignements nous viennent à la fois du côté pāli et du côté jaina, où la *Bhagavatī* (chap. 15) précisément admet que Gosāla avait d'abord été disciple de Mahāvīra, qui aurait quelque temps refusé de l'accepter; Gosāla se serait séparé au bout de six ans; ils se seraient revus 16 ans plus tard. Une tradition plus récente prétend garder le souvenir d'un Canon *ājīvika*, fondé en partie sur les *pūrva* (cf. les commentaires du *Sthānāṅga*). Tout n'est sans doute pas à rejeter dans ces données, et par exemple la description des «six classes» d'hommes chez Gosāla n'est pas sans ressembler aux six *leśyā* du jainisme. Enfin il est de fait que les Ājīvika se sont avec le temps rapprochés des Digambara, voire peut-être à la longue résorbés dans ceux-ci.

§ 2440. **Les premiers disciples.** Les chiffres d'adeptes donnés par la tradition sont considérables : 14.000 moines (ou seulement 4.200 d'après une autre source) sous la direction de Gotama Indrabhūti (il y a deux autres Gotama, respectivement Agni° et Vāyu-bhūti parmi les premiers disciples) et 36.000 nonnes sous la conduite de Candanā, sans parler d'une vaste collectivité laïque. Ces trois Gotama font partie des onze *gaṇadhara* ou «porte-groupes» (on est tenté de dire : apôtres). Mais, en fait, le successeur direct de Mahāvīra fut un autre : l'Ancien (*sthavira, thera*) Ārya Sudharman (Ajja Suhamma) : c'est lui qui passe pour avoir relevé et transmis (oralement, il faut bien le croire) les paroles de Mahāvīra. Ce Sudharman serait mort 20 ans après le Maître. Son disciple Jambū lui aurait survécu de 44 ans : ce sont les derniers *kevalin*, ceux qui possédaient intégralement les textes, sans erreur ni lacune possible. Les noms qui viennent ensuite sont ceux de *śrutakevalin*, à savoir, dans l'ordre, Prabhava, Śayyambhava (= Sejjambhava, la sanskritisation réelle étant Svāyambhuva), Yaśobhadra, Sambhūtavijaya. Enfin Bhadrabāhu.

§ 2441. **Bhadrabāhu et le premier concile.** Bhadrabāhu, le sixième *thera* (qui passe pour être mort 170 ans après Mahāvīra, 162 ans d'après les Digambara, soit au III° siècle avant notre ère) a été en importance le second personnage de l'Église jaina. Il vécut sous Candragupta le Maurya, roi de Magadha. D'abord on lui attribue plusieurs ouvrages du Canon, notamment les *Daśāo*. On considère qu'il a été le dernier à connaître dans leur totalité les *Aṅga*, y compris le douzième, et les *pūrva* qui y étaient conservés. Sans doute a-t-il été un organisateur. Les listes de maîtres deviennent plus articulées à partir de lui, comprenant (comme l'indiquent en accord avec les textes les inscriptions de Mathurā,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

qui sont les plus anciens témoignages *śvetāmbara*) des *gaṇa* ou «groupes», des *śākhā* ou «branches», un peu plus tard des *kula* ou «familles», termes dont la signification précise est d'ailleurs controversée. Il n'assista pas cependant au Concile de Pāṭaliputra, étant alors en route vers le Nepāl : le but de cette assemblée plénière était de collecter les textes sacrés, dont la conservation mémorative était menacée. On lui envoya des émissaires, qui ne purent sauver que des fragments des *pūrva*, sauf Sthūlabhadra qui, plus heureux, retint 10 sur 14 de ces vieux textes.

§ 2442. La scission. Mais, auparavant, Bhadrabāhu avait pris une initiative de grande portée. Prévoyant qu'il y aurait dans l'Inde du Nord une famine de douze ans, il décida d'émigrer; laissant à Sthūlabhadra (son disciple et celui de Sambhūtavijaya en même temps) le soin de la partie de la communauté qui préféra rester, il alla s'établir avec les autres à Śravaṇa-Belgoḷa, dans le Maisūr. Quand la famine eut cessé, certains des émigrants revinrent au Magadha; demeurés fidèles à la loi ancienne de nudité, ils ne purent que blâmer les coutumes moins strictes introduites par ceux qui n'avaient pas quitté le Nord. De là, joint sans doute à des controverses touchant certains points de détail dans le culte ou la doctrine, un dissentiment grave qui devait aboutir au schisme définitif, celui de l'an 79 av. J.-C. Ce schisme donna naissance aux Śvetāmbara «vêtus de blanc» d'une part (qui eux-mêmes semblent être sortis des Ārdhaphālaka, nom de sens incertain), aux Digambara «vêtus d'espace» d'autre part : ces derniers étant les gens du Sud, ceux qu'on appelait aussi le Mūlasaṃgha «communauté d'origine» ou Draviḷasaṃgha «communauté dravidienne».

Cette relation des faits est celle que donnent les sources *digambara*, la *Bhadrabāhusaṃhitā* notamment, qui paraissent exposer les choses de manière plus naturelle, moins contradictoire, que ne font leurs adversaires (Jacobi). Le seul point commun des deux récits est l'histoire de la famine et de la migration, plausible, encore qu'elle ait fait l'objet d'une duplication obscure (sous Sthūlabhadra), à propos de laquelle on a mis en avant un Bhadrabāhu II, cf. Fleet-Leumann. Tardives sont les traditions qui fixent la scission à 136 (Digambara) ou 139 (Śvetāmbara) après la mort de Vikrama.

A Sthūlabhadra (dont les rapports avec Bhadrabāhu n'avaient pas été sans difficultés) succéda Suhastin, qui passe pour avoir converti le successeur d'Aśoka, celui que les Jaina connaissent sous le nom de Samprati; déjà, selon eux, Candragupta aurait suivi Bhadrabāhu au Sud après sa renonciation au trône (§ 396). C'est un fait que les Jaina inclinent à multiplier le nombre des rois «convertis», quand il s'agit tout au plus de «protecteurs»; ils y englobent parfois Aśoka lui-même, plus tard Vikrama, Toramāṇa le roi hephthalite, Bhoja, enfin, non sans une apparence de raison, Akbar.

§ 2443. Les origines du schisme remontent peut-être jusqu'aux temps de Mahāvīra. Les adeptes de Mahāvīra s'étaient sans doute recrutés en partie parmi ceux de Pārśva, et du vivant même du Maître, leurs thèses plus rigides s'étaient heurtées aux doctrines traditionnelles. Sur la question de la nudité, il se peut que Mahāvīra ait laissé le choix

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

libre, mais les néophytes devaient aspirer à imiter son comportement, tandis que les fidèles de Pārśva continuaient à porter la robe. On aboutit dès lors à voir dans les Digambara les successeurs des adhérents propres de Mahāvira, dans les Śvetāmbara les continuateurs de Pārśva (Schubring; contesté K. P. Jain).

En tout cas, il est fait état, avant ou après le schisme de 79, de sept (ou même de huit) querelles religieuses de moindre portée, d'authenticité variablement assurée. Nous les connaissons surtout par l'*Āvaśyakanirvyukti* (Leumann). La première serait survenue dans la famille même de Mahāvīra, opposant celui-ci à son gendre et neveu Jamāli. La sixième aurait donné naissance, en 18 de notre ère, au *Trairāśika* de Rohagupta, où les Jaina voient le germe de l'hérésie *vaiśeṣika*. Il est question aussi de cinq schismes à l'intérieur des Digambara.

§ 2444. **L'expansion vers l'Ouest.** A la fin du IIe siècle avant notre ère se présente avec Khāravela de Kaliṅga un prince apparemment préoccupé du sort du Canon jaina. On peut admettre que des communautés florissantes s'ajoutaient dès lors en Oṛīsā à celles du Bengale, qui remontent à un élève de Bhadrabāhu (Schubring). En direction de l'Ouest, les trouvailles de Mathurā invitent à voir là, à partir de la même époque, un centre important du jainisme, qui demeurera longtemps actif. L'iconographie montre d'une part un légendaire déjà fort articulé, d'autre part laisse inférer un culte sans solennité. On ne sait rien de précis sur l'extension vers l'Ouest à date ancienne, qui évidemment concerne surtout les Śvetāmbara. Au VIIIe siècle la Taptī n'avait pas encore été franchie, et sans doute la fixation principale s'était faite au Rājputānā et au Gujrāt où se créeront plus tard les grands sanctuaires. Il est malaisé de suivre les faits d'après des témoignages discontinus. La persécution religieuse menée par les Hephthalites atteignit les Jaina comme les autres sectes indiennes. Les périodes de faveur, sous certains rois, sont en rapport probable avec un développement de la propagande; elles déterminent un progrès de l'art monumental. Ainsi sous les Kalacuri, aux X-XIe siècles. Un moment décisif fut la conversion de Kumārapāla (règne 1200-1229), le patron de Hemacandra, qui s'employa à faire du Gujrāt un État jaina modèle. Un peu plus tard, les ministres du roi Cālukya Vīradhavala, Tejaḥpāla et Vastupāla, font construire ou embellir des temples et seront, comme Kumārapāla et d'autres dynastes d'Aṇhilvār, souvent célébrés en littérature (Bühler). Si les services rendus par la dynastie de Valabhī (Kaṭhiyāvār) aux VI-VIIe siècles, notamment par Śīlāditya, sont vivaces dans la tradition religieuse, en revanche, les chartes de donation ne le confirment guère (S. Lévi).

C'est à Valabhī pourtant que devait se tenir, en 980 (ou 993) après le Nirvāṇa, soit dans la seconde moitié du Ve siècle, un grand Concile des Śvetāmbara sous la présidence de Devarddhi (Kṣamāśramaṇa), auquel est attribué un traité secondaire du Canon (§ 2403). Il s'agissait de fixer la rédaction définitive des textes sacrés : c'est cette rédaction, démunie du 12e *Aṅga*, que nous lisons aujourd'hui, sous réserve d'éventuelles interpolations plus récentes.

Beaucoup plus tard, sous Akbar (XVIe siècle), des édits furent pro-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

mulgués conformes aux doctrines des Jaina, où ceux-ci crurent voir avec reconnaissance une adhésion formelle du souverain.

§ 2445. **L'expansion vers le Sud.** Du côté Digambara, l'évolution ancienne n'est guère plus facile à fixer, en dépit de la masse plus considérable de documents. Pour les hautes époques, l'épopée tamoule (dès le IIe siècle) atteste que le jainisme avait des racines profondes, et il y eut au Ve siècle un *Sangam* séparé. Les communautés furent sans doute prospères jusqu'au XIIe siècle; pour le VIIe siècle, Hiuan-tsang regardait avec envie la situation matérielle des Jaina. On a des attestations assez claires pour les Ganga, les Cālukya des diverses branches, les Kadamba. Même sous les Pallava où la faveur royale était passée aux Śivaïtes, les Jaina se maintinrent (Minakshi). Le point culminant fut atteint sous les Rāṣṭrakūṭa, avec Amoghavarṣa (qui composa un traité § 2423) et avec Kṛṣṇa II, donc au IXe siècle.

Cependant des réactions se produisaient çà et là : Ajayapāla, sous les Gurjara du Sud (XIIe siècle), fit saccager les temples. Māravarman, sous les Pāṇḍya (XIIIe siècle), aurait fait empaler 8000 adeptes, mais l'information est apocryphe (Nilakanta Sastri). En tout cas le XIIe siècle marque le déclin. La cause déterminante en est double : c'est d'une part l'action de Rāmānuja et des Śrivaiṣṇava, qui amène notamment la conversion au viṣṇuisme de princes Hoysala, entre autres de Viṣṇuvardhana (Bitti-deva), et de princes Cālukya. Néanmoins les Hoysala continuent à honorer les Tīrthakara à côté de Viṣṇu, et de ce côté il ne semble pas y avoir eu de grandes violences. Il n'en fut pas de même du côté des Vīraśaiva (Liṅgāyat), dont l'action, facilitée par l'avènement des Coḷa, s'accompagne de destruction d'images et de tablettes. Les Coḷa pressurent les classes commerciales sur lesquelles s'appuyait la communauté (Saletore). Plus qu'aucune secte, les Jaina ont été tributaires des vicissitudes économiques.

La rivalité jaina-śrīvaiṣṇava-vīraśaiva subsiste plus tard encore, à Vijayanagara. Quant aux Musulmans, ils font subir aux Jaina le sort commun : pillages, destructions de temples; les Digambara doivent temporairement se cacher et définitivement (dès le XIIe siècle peut-être) abandonner, du moins en public, la nudité.

§ 2446. **Subdivisions.** Chacun des deux groupes principaux se répartit en sectes assez nombreuses. On en dénombre 84 chez les Śvetāmbara, constituées, nous assure-t-on, au Xe siècle, par les disciples d'Uddyotana, lequel fut le 35e *sūri* ou «maître». En fait, certaines sont tardives. D'autres, comme l'Upakeśa-*gaccha* (*gaccha* est le nom usuel de la confrérie dans le Nord), se flattent de remonter à Pārśva lui-même. Les plus connues sont le Tapā-*gaccha* et le Kharatara (Klatt).

Chez les Digambara, les divisions se sont produites dès les débuts de notre ère, mais n'ont abouti qu'à quatre groupements ou *gaṇa*, le Nandi-*gaṇa* (ou : Sarasvatī), souvent cité en littérature et qui eut Umāsvāti parmi ses maîtres (du moins c'est ce qu'assure la tradition méridionale); le Sena; le Simha; le Deva (Hoernle). D'autres noms apparaissent en épigraphie, divisions nouvelles ou sectionnement de *gaṇa*. Chaque secte, au Nord comme au Sud, a ses *paṭṭāvalī* ou «listes généalogiques» de maîtres, qui d'ordinaire se réclament des premiers

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

disciples. On possède aussi des épîtres consistant dans les rapports présentés annuellement aux pontifes.

La secte des Sthānakavāsī (ou Ḍhuṇḍhiyā, Bāvīs ou Vīs Ṭole Panthī), née au début du XVIIIe siècle à Surat, veut faire revivre le culte sans images et en imposer l'exercice à des endroits profanes (*sthānaka*). Elle développe des tendances qui avaient été amorcées au XVIe siècle avec les Lumpāka (nom flottant) issus d'un certain Loṅkaśa, calligraphe d'Aḥmedābād; comme ceux-ci, les Sthānakavāsī se posent en réformateurs, rejetant 13 des 45 textes *śvetāmbara*. Parmi les groupements les plus modernes, il faut citer les Terāpanthī ou «Adeptes du chemin des Treize», fondé à Marvār en 1760 par Bhīkanjī, qui était un Sthānakavāsī; le maître actuel, Tulsiramji (Mahārāj), est le neuvième; le nombre des *sādhu* et *sādhvī* est d'environ 600. Les Terāpanthī prétendent eux aussi revenir au jainisme ancien dans toute sa pureté; la vie monacale y est d'une extrême rigueur, le culte rendu au pontife est intense et l'étude des sources *ardhamāgadhī* et sanskrites, fort activement poussée.

3. Rites et Coutumes

§ 2447. **Situation actuelle.** Le nombre des Jaina doit dépasser un million et demi, mais l'importance sociale de la communauté laïque est bien supérieure à son importance numérique; elle se recrute pour une large part dans les classes intellectuelles, plus encore dans les classes commerçantes (commerce de perles et de pierres précieuses en particulier) qui ne manquent ni de ressources, ni d'influence : ceci tient au fait que le principe de l'*ahiṃsā* écartait naturellement les Jaina de nombre de métiers, y compris l'agriculture. En outre, ils sont liés les uns aux autres par une solidarité qui assure leur cohésion et leur force, au moins à l'intérieur d'une même secte. Des congrès religieux partiels ou pléniers (le cas échéant, groupant Śvetāmbara et Digambara) soulignent cette solidarité. On trouve les Jaina surtout dans les régions de l'Ouest, Gujrāt et Rājputānā en tête, puis U. P. : ce sont en majorité des Śvetāmbara. Les provinces orientales sont en régression. Dans le Sud les groupes (*digambara*) sont dispersés et numériquement infimes. La proportion des Śvetāmbara est aujourd'hui incomparablement supérieure.

Hors de l'Inde, les fouilles du Turkestan oriental ont mis au jour des éléments d'une plastique à Tīrthakara, attestant la présence de missionnaires jaina. Quant à l'Occident, il existe un certain mouvement de curiosité sympathique, qui est le contre-coup d'une propagande assez active venue de l'Inde, alimentée par de multiples publications popularisantes.

§ 2448. **Influences hindouistes.** Durant cette énorme période, il eût été peu vraisemblable que la religion fût demeurée sans trace d'évolution. En fait, la littérature atteste, l'art confirme la multiplication progressive des thèmes mythiques et légendaires, des spéculations cosmologiques, du symbolisme iconographique. Ceci n'a pas eu d'effet direct sur la pratique, si ce n'est de contribuer à déterminer le transfert du culte au temple et la solennisation du rituel. Il y a là aussi l'effet

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

indirect d'une influence hindouiste, qui se marque encore à nombre de détails : mode d'incinération, offrandes de type *bali*, croyance en les *preta* et «esprits» divers, pratique des «cinq *yajña*»; même le rituel du feu est, en pays tamoul, accepté par les Jaina. D'autre part nous voyons des prêtres hindouistes (les *pūjāri*) affectés au service des temples, ce qui montre la démarcation entre les «réguliers» qui sont des Jaina et un clergé «séculier» extérieur à la communauté. Les fêtes sont analogues à la généralité des fêtes indiennes, si même elles ne coïncident pas, comme la fête des lampes en l'honneur de Lakṣmī, la *dīpāvali* (*dīvāli*). La solennité la plus notable est la série des jours d'*upavasatha* (*posaha*), pleine lune, nouvelle lune, 8e et 14e jour de chaque quinzaine, qui consiste en jeûnes, méditations, diverses pratiques d'austérité; il s'y ajoute en fin d'année une semaine marquée notamment par une récitation des formules *āvaśyaka* (§ 2452), par la purification des livres et manuscrits sacrés, par l'adoration d'une roue symbolisant la Loi; au dernier jour enfin, qui est proprement la *saṃvatsarī*, le jour de l'année nouvelle, par la confession publique. Les sacrements (*saṃskāra*) sont au nombre de seize, comme dans l'hindouisme, avec quelques différences soit par rapport à ce dernier, soit entre Śvetāmbara et Digambara. Mais peu de ces pratiques hindouisantes sont légitimées dans l'ancienne littérature.

Sur le plan social, les Jaina (qui forment eux-mêmes une sorte de caste, étant ce qu'ils sont par privilège de naissance) ne rejettent pas les castes hindouistes par principe; ils en tiennent compte dans certains cas de mariage ou pour certains faits de commensalité, du moins lorsque ces conjonctures se présentent pour eux hors de leur propre secte.

§ 2449. **Continuité de la tradition.** Remarquable pourtant est la stabilité des usages et des croyances. Le jainisme est essentiellement conservateur : c'est le trait caractéristique si nous le comparons au bouddhisme, par exemple. Les apports hindouistes sont d'ordinaire «jainisés», et l'irradiation mythologique demeure sans conséquence sur la doctrine, sur l'éthique, qui demeure constante, encore que certaines sectes paraissent avoir adouci les règles les plus rigoureuses. Il y a assurément un tantrisme jaina (né dans le Canon, § 2402), mais moins développé sans doute que le tantrisme brahmanique ou bouddhique : il se constate à des jeux de syllabe (notamment celles qui composent le nom de Kurukullā), à la prolifération de divinités féminines, Padmāvatī, Cakreśvarī, et surtout Ambikā qui est un aspect jainisé de Durgā.

C'est ce conservatisme qui a permis à cette foi de se maintenir parmi les périls qui ont affaibli tant de sectes dans l'Inde et aboli le bouddhisme. Une autre cause de la survie est le concours zélé, efficace, que les laïques apportent aux religieux, au moyen des aumônes, des fondations, de l'administration même des sanctuaires, qui leur incombe. Ils sont en quelque sorte associés au culte comme ils le sont aux mérites, et l'expression a toute sa force qui définit le jainisme comme une «communauté quadripartite» (*caturvidhasaṃgha*) : c'est-à-dire composée de moines et de nonnes, de laïcs des deux sexes.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

§ 2450. La règle monastique (kalpa, sāmācārī). La source ancienne est surtout les *Mūla* et *Cheda,* puis l'*Ācāra* 2. Le moine ou *sādhu* (parfois *muni;* anciennement aussi *tyāgin, śramaṇa, nirgrantha, bhikṣu; yati* désignant parfois des religieux de rang inférieur) passe par un noviciat, qui en principe dure quatre mois. Le novice (*śiṣya*), qui reçoit du *guru* la communication des textes sacrés, lui doit une obéissance absolue; il est entièrement à son service. La consécration ou *dikṣā,* qui ne peut avoir lieu avant l'âge de 7 ans 1/2, se passe (du moins de nos jours) hors de l'agglomération, au terme d'une procession effectuée dans la ville. Elle consiste en les éléments suivants : la remise de la robe et des objets personnels, le rasage des cheveux (éventuellement l'arrachage des cinq touffes dont il est question à date ancienne), la réception d'un nom nouveau, le jurement des vœux. Ces opérations et les autres régissant la vie monastique sont orientées vers le Nord et l'Est. Les vœux (*vrata*), au nombre de 5, condensent tout l'aspect de l'éthique jaina : ne pas faire violence, ne pas mentir, ne pas prendre ce qui n'a pas été donné, s'abstenir du commerce charnel et renoncer à toute propriété; il s'y ajoute parfois un sixième : ne pas boire ni manger après la tombée du jour. L'origine est à chercher dans l'ascèse brahmanique (Jacobi), éventuellement dans les *niyama* du Yoga.

§ 2451. Les moines sont, à l'exemple de Mahāvīra, astreints à la vie «sans maison» (*pravrajyā*), sauf durant les quatre mois de la saison pluvieuse (*paryuṣaṇā*). En principe ils ne séjournent que de un à cinq jours dans une même localité, un mois au maximum. Outre la robe blanche (jaune safran dans certaines sectes «réformistes») et le bol à aumônes, la brosse, éventuellement le bâton, les Śvetāmbara ont (en usufruit) un balai en fils de laine (chanvre, coton) qui sert à faire place nette devant soi, afin d'éviter, surtout dans l'obscurité, de tuer de menus êtres vivants : c'est le *rajoharaṇa.* Du même souci procède l'usage (à peine mentionné dans les sources anciennes) de la *mukhavastrikā,* sorte d'écran qu'on dispose devant la bouche afin d'en écarter les insectes ou la poussière «animée».

L'horaire est minutieusement fixé, réparti selon les *pauruṣī* de la journée, pour tous les actes de la vie monacale, ainsi pour les temps de la nourriture, ou pour les périodes de l'enseignement (*svādhyāya*), lequel consiste en récitations, en explications procédant par questions et réponses. La chasteté est naturellement absolue, les nonnes étant strictement séparées et le contact le plus léger interdit de l'un à l'autre sexe.

Une pratique caractéristique, mais dont l'exécution est laissée au zèle individuel et soumise à l'approbation du chef, est le suicide par privation de nourriture, la *saṃlekhanā;* les autres formes de suicide sont évitées. En dehors de cette coutume extrême, qui a sans doute été de tout temps assez courante (Kamptz), le jeûne temporaire (comportant diminution dans la quantité, suppression de tel ou tel repas, changement de nourriture) est recommandé; il fait l'objet de prescriptions méticuleuses.

Le jeûne ainsi conçu est une des formes de l'ascèse : l'ascèse «exté-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

rieure» comprend encore des exercices corporels — maintien plus ou moins long de certaines positions pénibles — lesquels sont interdits aux femmes. L'ascèse «intérieure» comporte des exercices progressifs de concentration, permettant l'accès à un niveau supérieur de conscience; la forme la plus haute achemine aux portes même de la Délivrance.

§ 2452. La manière de faire l'aumône donne lieu aussi à des règlements précis. Le principe est de ne demander spontanément ni le gîte ni la nourriture, l'eau exceptée. Le produit de l'aumône, qui a été collectée selon un plan rigoureux, est offert au chef, qui laisse à la disposition du moine l'équivalent de 32 bouchées de la grosseur d'un œuf. La nourriture doit être cuite, y compris l'eau; à date ancienne, la viande n'était pas exclue; exclu en revanche tout agrément, tout élément non indispensable.

Une règle journalière est la récitation des six *āvaśyaka* (§ 2404), formules qui condensent un point d'éthique :

1. Le vœu, brièvement énoncé mais toujours remémoré, d'avoir à éviter tout acte blâmable (*sāmāyika*);
2. La louange en 7 strophes des 24 Tīrthakara (*caturviṃśatīya*);
3. L'adresse aux êtres pourvus des *mūla°* et *uttara-guṇa* (*vandanā*);
4. La confession (*pratikramaṇa*);
5. L'introduction à la méditation silencieuse (*kāyotsarga*);
6. Le refus (des mets et boissons non indispensables, etc.) [*pratyākhyāna*].

Les manquements à la règle sont confessés (il y a cinq types de confession suivant les temps). Le chef impartit la punition, qui consiste en la privation de nourriture, l'accomplissement d'exercices supplémentaires; dans les cas graves il peut y avoir «coupure» (*cheda*), c'est-à-dire rétrogradation du rang hiérarchique (*paryāya*), ou exclusion de l'ordre. Il y a dix types d'expiations.

§ 2453. Les *upādhyāya* (*paṇḍita* chez les Digambara) assurent l'enseignement littéral; les *ācārya*, l'instruction approfondie et les directives doctrinales d'ensemble; chez les nonnes, l'office est rempli par la *pravartinī* ou «préposée». Le *gaṇa*, groupe englobant plusieurs groupes élémentaires ou *sambhoga*, est commandé par un *gaṇin*; un équivalent, surtout moderne, est *sūri* (on dit aussi *bhaṭṭāraka* dans le Sud). Le *sūri* est désigné et consacré par son prédécesseur.

Il faut noter que la communauté religieuse comporte, et sans doute dès l'origine, une forte proportion de femmes. Il se peut qu'elles aient eu dans l'antiquité des droits moindres, et en tout cas elles accèdent plus rarement à de hauts postes. Les Digambara, qui d'une manière générale désavantagent les femmes, estiment qu'elles ne peuvent accéder à la Délivrance.

§ 2454. **Les laïcs (upāsaka, śrāvaka).** La source principale est les *Upāsakadaśa*. Ils ont aussi à formuler des vœux, mais dont l'observance est moins sévère ou du moins les manquements limités aux cas de quelque gravité. Ces vœux sont au nombre de douze, les 5 «petits», qui

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

répondent aux vœux monastiques, les 3 «additionnels» et 4 autres dits «de renforcement». La dévotion courante insiste sur les récitations, l'audition des prêches et la participation aux chants. Les *āvaśyaka* sont valables aussi pour les laïcs, avec quelques aménagements. Il existe une confession, faite au chef religieux, en principe deux fois par mois. Singulier est le fait que les laïcs peuvent accéder, par onze degrés (*pratimā*), à un état qui en son terme est aussi méritoire que l'état monacal, et plus difficile peut-être étant donné les tentations mondaines. Le droit au suicide par jeûne est assuré au laïc comme au moine.

Les réunions de religieux et de laïcs ont lieu, soit en plein air, soit dans les *upāśraya* ou «abris» qu'a multipliés de nos jours la dévotion jaina, concurremment aux *dharmaśālā* «maisons pieuses», aux hôpitaux (y compris des hôpitaux pour animaux), etc.

4. Doctrine

§ 2455. Notre exposé de la philosophie jaina s'appuiera principalement sur le *Pravacanasāra* (§ 2425) et le *Tattvārthādhigamasūtra* (§ 2426). Ces traités sont des «Sommes» doctrinales à orientation pratique : ils enseignent pour conduire à la délivrance finale. Les informations qu'ils nous donnent sur la nature de l'âme et des choses et sur nos moyens de connaître sont ordonnées à promouvoir et guider nos démarches vers le *nirvāṇa*. Et cette intention profonde est lisible dans les plans adoptés respectivement par chacun de leurs auteurs. Sans nous astreindre à suivre toujours l'ordre de présentation observé par l'un ou par l'autre, nous aurons soin de ne pas oublier ce trait significatif.

Le chemin qui conduit à la délivrance est constitué par la Vue droite (*samyagdarśana*), la Connaissance droite (*samyagjñāna*), et la Droite Conduite (*samyakcāritra*). Tels sont les «trois joyaux» du Jainisme. Ils forment un tout et se commandent selon la séquence indiquée.

§ 2456. **Théorie de la Connaissance.** Nous verrons que l'âme, substance spirituelle, se caractérise essentiellement par la «Conscience» (*cetanā*). Celle-ci est de trois espèces : Conscience de la connaissance parfaite (*jñāna-cetanā*); elle ne s'épanouit pleinement que chez les Omniscients, mais commence à poindre dès le quatrième stade de développement spirituel. Conscience de l'action (*karma-cetanā*). Conscience des fruits de l'action (*karmaphala-cetanā*), qui est une expérience affective. Pour ce qui est de la première espèce, elle s'exerce diversement, et d'abord suivant deux modalités primaires : la «vue» (*darśana*) et la connaissance proprement dite (*jñāna*). La vue se définit comme appréhendant son objet dans sa généralité (*sāmānyagrāhin*), et la connaissance dans sa spécificité (*viśeṣagrāhin*). Jacobi signale justement la ressemblance que présente ce point de doctrine avec l'opposition communément admise par les philosophies brahmaniques entre connaissance indifférenciée et différenciée (*nirvikalpaka* et *savikalpaka*). Peut-être s'agit-il de part et d'autre d'assurer les fondements psychologiques

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

de l'expérience «mystique» de l'être indifférencié, et de la connaissance conceptuelle et analytique, respectivement.

Chacune de ces modalités primaires peut se tendre ou se détendre, s'actualiser ou rester en puissance : tendue, elle se hausse jusqu'au niveau de l'attention (*upayoga,* le mot signifie littéralement usage, application, mise en œuvre) et se nomme «vue attentive» (*darśana-upayoga*) ou «connaissance attentive» (*jñāna-upayoga*).

Vue et connaissance, si elles procèdent d'une âme asservie et liée à un corps, se trouvent exposées à l'égarement ou à l'obscurcissement qui sont les effets des catégories les plus nocives de *karman* (§ 2482). Viennent-elles à s'en affranchir, on les désignera comme «vue droite» et «connaissance droite».

§ 2457. La vue droite peut se produire soit en vertu d'un élan spontané (*nisargāt,* TS. I. 3), soit par l'étude (*adhigamāt*) des enseignements libérateurs du jainisme. On la définit : le consentement de l'esprit à la vraie réalité (*tattvārtha-śraddhānam,* TS. I. 2). On s'est demandé (Jacobi s'appuyant sur Pūjyapāda) si une telle définition n'était pas complètement étrangère à celle qui a été donnée plus haut de la «vue» en général. Il n'est cependant pas impossible de les réconcilier, si l'on entend par «vraie réalité», le fond essentiel de chaque être considéré antérieurement à ses déterminations plus particulières.

La vue droite est de quatre espèces : *visuelle; non-visuelle,* c'est-à-dire relative aux sens externes, sens de la vue excepté, et au sens interne; relative à la *perception suprasensible* des choses matérielles; relative à la *perception transcendante* infinie.

§ 2458. Quant à la «connaissance droite», elle compte cinq espèces, réductibles à deux normes de savoir valide (*pramāṇa*) : l'une médiate, l'autre immédiate (*parokṣa, pratyakṣa,* TS. I. 9, 32). De la première relèvent : la connaissance représentative (*mati*), qui s'étend de la perception sensible à l'inférence; la connaissance *ex auditu* (*śruta*), qui repose sur l'enseignement et le témoignage d'autrui.

La connaissance valide immédiate comprend : la saisie directe, sans instrument sensoriel, des choses matérielles (*avadhi*) ; c'est en quelque façon la réplique supérieure de *mati;* la perception directe et sans l'intermédiaire d'aucun signe, des modifications mentales (*manaḥ-paryāya*), c'est-à dire des pensées d'autrui; elle correspond à *śruta,* puisque la manière commune de se renseigner sur les idées ou les volontés d'un autre est de provoquer ou recueillir son témoignage et sa confidence; la connaissance absolue (*kevala*) ou omniscience.

§ 2459. La connaissance représentative commence par une appréhension (*avagraha*) des apparences sensibles encore peu déterminées : par exemple, nous voyons qu'il y a là-bas quelque chose de blanc. Si peu précise soit-elle, cette perception appartient déjà au registre de la connaissance. Elle a été précédée d'un acte de «vue» (*darśana*) relevant du même sens, ici celui de la vision, et portant sur l'être-en-général du même objet. Les plus pauvres de nos sens externes (tact, odorat, goût, ouïe) peuvent en rester à ce stade perceptif élémentaire, s'il arrive que l'apparence symptomatique (*vyañjana*) appréhendée ne se

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

laisse pas déterminer davantage. La perception visuelle et celle du sens interne (*manas*), mieux armées, procèdent toujours plus avant. C'est alors le moment de l'enquête (*īhā* ou *jijñāsā*) : cette chose blanche est-elle ceci ou cela? La recherche aboutit à un jugement (*avāya*) : la chose blanche est ceci et non cela. Cette connaissance, portant sur un objet déterminé (*artha*), est fixée solidement (*dhāraṇā*) par la mémoire.

La connaissance représentative est médiate puisqu'elle met en œuvre l'appareil sensoriel externe et l'organe mental. La mémoire (*smṛti*), la pensée notionnelle (*saṃjñā*), le processus de la reconnaissance (*pratyabhijñāna*), la pensée discursive (*cintā* ou *tarka*), l'inférence (*abhinibodha* ou *anumāna*) sont réductibles à cette espèce de connaissance droite.

§ 2460. La connaissance *ex auditu*, qui suppose la précédente, tient son importance primordiale de l'enseignement du Jina. On rencontre peut-être des doctrines et des témoignages profanes qui soient valides. Mais ils sont de peu d'intérêt en comparaison de ceux que transmettent les livres sacrés et les docteurs authentiques du jainisme.

Toute connaissance par signes, même s'il ne s'agit pas des signes du langage articulé, oral ou écrit, se ramène à la connaissance *ex auditu*.

§ 2461. La perception directe des choses matérielles, et aussi des âmes en tant que, jointes à un corps, elles se manifestent de quelque façon par lui, peut être innée ou acquise. Elle est innée chez les êtres célestes et infernaux, qui d'ailleurs possèdent aussi les modes de connaissance représentatif et *ex auditu*. Elle peut être acquise par les hommes et les animaux supérieurs.

La connaissance des pensées d'autrui porte ou bien sur ce qu'autrui pense actuellement ou bien s'étend à ses pensées passées et futures.

§ 2462. Les formes et degrés de connaissance immédiate qui viennent d'être énumérés sont de plus en plus purs, pénétrants, amples, de plus en plus proches de l'inerrance. Cependant, seule la connaissance absolue, à laquelle rien n'échappe, est totalement transcendante à l'erreur. Médiates, ou immédiates les modalités inférieures de la connaissance peuvent être viciées soit par le doute, soit par la perversion du jugement, soit par la confusion de l'esprit. En effet, dès que manque la vue droite, le fonctionnement de fait de nos capacités de connaître s'écarte plus ou moins des normes qui assurent en droit sa validité. Il semble que, pour les Jaina, le savoir profane lui-même ait besoin de la Vue droite pour se maintenir dans la vérité.

Soulignons encore que Vue droite et Connaissance droite se conditionnent respectivement : d'une part, la Connaissance droite requiert, à titre de préliminaire essentiel ou même de cause, la Vue droite. Aussi bien la «vue» en général précède-t-elle la «connaissance», et la perception des déterminations particulières n'est-elle possible qu'en fonction de celle des caractéristiques communes. D'autre part, lorsque la Vue droite n'est pas spontanément exercée par l'âme, sa naissance dépend, avons-nous dit, de l'étude des enseignements du Jina, lesquels mettent en œuvre à des titres divers, les formes variées de la «Connaissance».

§ 2463. La logique des Jaina ne s'achève pas avec la théorie des

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

«normes de connaissance» que nous venons d'examiner. Pour des raisons diverses, parmi lesquelles on peut soupçonner d'une part le souci de magnifier par contraste les formes transcendantes du savoir, d'autre part celui d'amortir l'esprit de controverse et de contention parmi ses docteurs, le jainisme insiste beaucoup sur le caractère relatif de la connaissance médiate, à l'exception toutefois de celle qui procède du témoignage des Omniscients.

C'est la thèse du «pluralisme des aspects» (*anekānta-vāda*), qui comporte elle-même deux parties complémentaires : la doctrine des «points de vue» (*naya-vāda*) et la doctrine du «peut-être» (*syād-vāda*); ses premiers linéaments apparaissent de bonne heure dans la littérature canonique et post-canonique; elle assure aux conceptions logiques du jainisme une physionomie originale.

§ 2464. **Naya-vāda.** Akalaṅka (§ 2426) définit le *naya* comme «la manière déterminée dont un agent connaissant approche un objet» (*nayo jñātur abhiprāyaḥ*, Upadhye). Tout ce qui est réel est connaissable. Mais toute réalité comporte une multitude d'aspects simultanés ou successifs, pour autant qu'elle est en perpétuelle évolution (§ 2467) et qu'elle soutient avec chaque agent connaissant des relations variant selon leurs situations respectives et les exigences de la pratique. D'autre part, l'ampleur et la pénétration du regard de l'esprit sont limitées par les instruments même dont il doit se servir aussi longtemps qu'il est lié à un corps. Il résulte de ces considérations que, dans le registre de la connaissance médiate, une pluralité d'assertions complémentaires est valable à propos de chaque chose. Vraie d'un certain «point de vue», telle énonciation ne l'est plus à d'autres, mais doit être tenue pour compatible avec des énonciations différentes.

Parmi cette diversité de «points de vue», les logiciens jaina en distinguent volontiers *sept* principaux (TS. I. 34) :

1° Le point de vue des implications concrètes (dit *naigama-naya*). Par exemple, l'implication, dans un sujet donné, de ses caractères généraux et de ses notes individuelles. L'erreur correspondante (*naigama-ābhāsa*) consiste, non point sans doute à distinguer par abstraction, mais à réaliser à part les unes des autres ces composantes diverses. La «bovinité» n'a pas d'être propre en dehors des bovins individuels;

2° Le point de vue qui synthétise les traits communs (*saṃgraha-naya*) : on ne retient des choses que leurs caractères généraux, abstraction faite de leurs notes individuelles. Mais la négation absolue de celles-ci constituerait une faute logique (*saṃgraha-ābhāsa*);

3° Le point de vue pratique (*vyavahāra-naya*) : l'intérêt se porte sur les notes individuelles, tandis que les caractères généraux passent à l'arrière-plan. L'erreur correspondante serait d'ignorer complètement ces derniers;

4° Le point de vue du moment présent ou de la condition présente (*ṛju-sūtra-naya* : littéralement «de droit fil») est, dans certains cas, celui auquel il convient de se placer pour juger correctement, mais non partout ni toujours. La doctrine bouddhiste de l'instantanéité des choses est une expression outrancière et fautive de cette manière d'envisager les objets;

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

5° Le point de vue littéral (*śabda-naya*) prévient l'impropriété et l'incorrection dans l'usage des mots;

6° Le point de vue de la signification conventionnelle (*samabhirūḍha-naya*) s'oppose aux abus de l'étymologie;

7° Mais il arrive souvent aussi qu'on puisse considérer valablement un être donné en tant précisément (*evambhūta-naya*) qu'il est capable de l'activité signifiée par l'étymologie du terme employé pour le désigner.

Parmi les sept *naya* énumérés, les trois premiers ont pour objet principal la substance même (*dravyārthika*), les quatre autres ses modes (*paryāyārthika*). Par ailleurs, les quatre premiers se réfèrent à la réalité même; les trois derniers l'atteignent à travers le langage.

§ 2465. **Syād-vāda.** La doctrine du «peut-être» (PS. II. 23) se présente communément sous les espèces d'une liste de sept formes de prédication logique, affectée chacune d'un certain coefficient de relativité par le mot «peut-être» (*syāt*). On la désigne souvent aussi sous le nom de «règle aux sept divisions» (*sapta-bhaṅgī-naya*) :

1° Cela peut être tel (*syādasti*), exemple : ce breuvage peut être chaud pour Pierre;

2° Cela peut n'être pas tel (*syānnāsti*) : ce breuvage peut n'être pas chaud pour Paul;

3° Cela peut être ou ne pas être tel (*syād asti nāsti*) : ce breuvage peut être chaud pour Pierre, non-chaud pour Paul; ou encore : chaud pour Pierre maintenant, non-chaud pour Pierre ultérieurement;

4° Cela peut être indéterminable comme tel ou non-tel (*syād avaktavyam*) : ce breuvage peut n'être pour Pierre ni chaud ni non-chaud; il serait donc indéterminable par rapport à Pierre;

5° Cela peut être tel, ou indéterminable comme tel ou non-tel (*syād asty avaktavyam*);

6° Cela peut n'être pas tel ou être indéterminable comme tel ou non-tel (*syān nāsty avaktavyam*);

7° Cela peut être tel, ou ne pas être tel, ou être indéterminable comme tel ou non-tel (*syād asti nāsty avaktavyam*).

«Le *syādvāda*, écrit Upadhye, est un corollaire du *nayavāda* : celui-ci est analytique et principalement conceptuel, celui-là est synthétique et principalement verbal. Le *syādvāda* paraîtra certainement boîteux en l'absence de la doctrine des *naya*. La doctrine des *naya* sans le *syādvāda* n'a pas de valeur pratique. Le *syādvāda* ploie et harmonise, au cours du procès de l'assertion, les vues absolues des *naya* individuellement pris.»

Le précepte du «peut-être» est condamné par les autres écoles de philosophie indienne comme entaché de scepticisme. Il reviendrait à professer que le réel est de nature ambiguë et contradictoire. C'est à ce titre que dans leurs commentaires aux *brahma-sūtra*, Śaṅkara (II. 2, 33) et Rāmānuja (II. 2, 31) entreprennent d'en montrer la fausseté. C'est là sans doute une interprétation excessive, même si une certaine tendance à dépasser les limites d'élasticité du principe de non-contradiction n'est pas tout à fait absente de la doctrine jaina et de sa conception des rapports de l'être et du devenir (§ 2467).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Bien que généralement rejeté par la pensée indienne, le *syād-vāda* et, plus largement, l'ensemble des thèses épistémologiques dont il est solidaire, répondent, dans leur style propre, à des préoccupations constantes de l'indianité.

On s'est demandé s'il fallait voir une référence au *syād-vāda,* ou du moins à quelque préfiguration de ce thème, dans le *sūtra* dit du «Filet de Brahman» (*Dīghanikāya,* I. 39-42) où le Buddha condamne «certains religieux et brâhmanes, pratiquant l'art d'esquiver, tels des anguilles, quelque question qu'on leur pose». La chose n'est pas impossible, et l'on peut admettre qu'à date fort ancienne, en milieu brahmanique et non-brahmanique, le problème auquel les Jaina ont répondu par la doctrine du «peut-être», était communément agité. D'autres rapprochements sont valables, qui marquent à la fois l'originalité du Jainisme et sa solidarité avec les autres philosophies de l'Inde. C'est ainsi que l'opposition de deux ordres de connaissance, l'un affecté, l'autre exempt de relativité, répond globalement, mais de manière spécifiquement *jaina,* à l'antithèse védântique entre la vérité absolue (*pāramārthika*) et la vérité pratique (*vyāvahārika*), ainsi qu'aux thèmes bouddhistes correspondants.

En bref, le *syād-vāda* ne vise pas à esquiver le «oui» et le «non», mais cherche, quel que soit le succès de son entreprise, l'ajustement de l'affirmation et de la négation à la réalité mouvante et aux changements de perspective de la connaissance médiate. Il cherche aussi à prévenir l'émiettement du savoir en une poussière de jugements partiels, et à lui conserver une sorte d'unité fluente.

§ 2466. **Les catégories.** La doctrine jaina propose une pluralité de tables de catégories, dressée chacune d'un point de vue spécifique, et qui se complètent mutuellement.

La plus compréhensive, parce qu'à la fois ontologique et morale, est la liste des sept principes (*tattva*) ou catégories (*padārtha*), TS. I. 4 : 1° L'âme (*jīva*); 2° L'ensemble des substances non-vivantes et non-spirituelles (*ajīva*); 3° L'envahissement de l'âme par la matière karmique (*āsrava*); 4° La servitude de l'âme qui en résulte (*bandha*); 5° L'arrêt du flot karmique (*saṃvara*); 6° L'usure et l'élimination (*nirjarā*) de la matière karmique antérieurement ingérée; 7° La délivrance ultime (*mokṣa*). Certains complètent cette énumération en ajoutant le mérite (*puṇya*) et le démérite (*pāpa*), mais on fait remarquer que ces deux notions sont incluses dans celles de flux karmique et de servitude, ainsi qu'on le verra mieux plus tard.

La seconde table explique le contenu des deux premières catégories mentionnées ci-dessus; elle fait état de cinq «masses d'être» (*astīkāya*) : 1° L'âme; 2° La matière (*pudgala*); 3° La cause du mouvement (*dharma*); 4° La cause de l'arrêt du mouvement (*adharma*); 5° L'espace (*ākāśa*).

Les «masses d'être» sont des «substances» (*dravya*) caractérisées par la capacité d'occuper une certaine masse de «minima spatiaux» (*pradeśa*). L'âme elle-même répond à cette définition.

Toutefois la table des «substances» n'est pas encore complète et doit s'adjoindre le «temps» (*kāla*), qui ne comporte pas de minima spatiaux et n'est doué ni de vie ni de conscience (*ajīva*).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Reste une dernière liste de trois catégories à la fois ontologiques et logiques : 1° La substance (*dravya*); 2° Ses qualités fondamentales (*guṇa*); 3° Ses modifications secondaires (*paryāya*). Comme la substance, propriétés et modes sont des réalités connaissables (*vastu, artha, prameya*), non de simples êtres de raison. Mais tandis que le *guṇa* est coéternel à la substance dont il constitue une propriété essentielle, le *paryāya* est transitoire. Les qualités ou attributs fondamentaux dérivent immédiatement de la substance, les modes médiatement, par les attributs qu'ils affectent : ainsi la mutabilité de ces modes est-elle compatible avec l'immutabilité de leur sujet métaphysique (TS. V. 38, 41).

§ **2467.** Avant de procéder à l'examen particulier de chacune des catégories, soulignons deux traits généraux de la métaphysique jaina : c'est un substantialisme qui insiste sur la réalité du changement; c'est une doctrine foncièrement pluraliste.

Le thème de l'*être* occupe une place considérable dans cette philosophie, sous les espèces de la notion de «substance, dont l'essence propre est d'être ou d'exister» (*sadbhāvo hi svabhāvaḥ... dravyasya,* PS. II. 4; cf. TS. V. 29 : *sad dravyalakṣaṇam*). Si importante soit-elle, cette affirmation n'implique aucune négation de la réalité du devenir. Bien au contraire, le point de vue de la substance (*dravyārthikanaya*) appelle comme son complément nécessaire le point de vue du devenir modal (*paryāyārthikanaya,* § 2464). Le jainisme apparaît comme particulièrement sensible à l'étymologie communément assignée au terme *dravya :* de √*dru,* couler, par où la note de flux s'introduit dans le concept de substance. La doctrine védântique du changement illusoire (*vivartavāda*) est donc fort étrangère à l'esprit jaina, pour qui la substance tout ensemble *est* et *devient,* existe éternellement (TS. V. 31) et n'en accueille pas moins la loi des mutations temporelles : production, destruction (TS. V. 30). Le changement est réel, il affecte réellement la substance : c'est un *pariṇāma* et le jainisme un *pariṇāma-vāda.*

Intérieur à la réalité substantielle, le devenir la pénètre tout entière sans rompre sa continuité, sa permanence radicales. La substance évolue; seuls ses modes apparaissent et disparaissent après une persistance plus ou moins longue.

Par son pluralisme, le système jaina ne s'oppose pas moins au monisme védântique. Admettant, comme le Sāṃkhya classique, une multitude infinie d'âmes spirituelles et monadiques dont aucun Dieu, personnel ou impersonnel, n'assure la communion, et que seule rend fraternelles l'identité de leur nature spécifique, professant, comme le Vaiśeṣika, la structure atomique de la matière, cette philosophie se tient à mi-route entre la tendance bouddhiste à pulvériser l'être et celle du brâhmanisme à l'unifier dans les profondeurs d'une substance universelle.

§ **2468. L'âme.** Un certain nombre de caractères primordiaux lui sont communs avec toute substance : existence, éternité, substantialité, mutabilité quant à ses modes, intelligibilité, individualité ou, plus exactement, invariabilité en sa quantité d'être (*agurulaghutva*); elle en partage d'autres avec certaines substances : capacité d'occuper des points spatiaux (qui n'appartient pas à la substance du temps),

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

propriété d'être incorporelle (*amūrtatva*) et donc imperceptible aux sens (à l'opposé de la matière).

L'âme est «vive» (*jīva*), par quoi il faut entendre qu'elle possède la vie spirituelle et qu'elle rend possible la vie biologique et la vie psychologique dans le composé âme-corps. On la dénomme aussi le Soi (*ātman*), à la manière brâhmanique, pour autant qu'elle est susceptible de se connaître réflexivement.

Le principe prochain de cette vitalité propre à l'âme est la «conscience» (*cetanā*, § 2456), attribut par lequel elle se différencie essentiellement de toute autre substance. Lorsque nul *karman* ne vient la contraindre du dehors, elle jouit de quatre perfections particulièrement augustes et déployées à l'infini (*ananta-catuṣṭaya*) : la «vue» infinie, la «connaissance» infinie — dont les cimes sont la vue droite et la connaissance droite — la béatitude infinie (*ananta-sukha*) et la puissance infinie (*ananta-vīrya*) .

Chaque âme est une monade, au sens le plus fort du terme, mais une monade «ayant portes et fenêtres» par la connaissance et la puissance. Le monadisme jaina n'implique aucun idéalisme épistémologique.

Les monades spirituelles sont en nombre infini. Il n'y a pas d'Âme universelle. Elles sont métaphysiquement semblables et égales : les inégalités de statut qu'elles subissent sont extrinsèques à leur essence, imputables au seul *karman*. Il n'y a pas de Monade souveraine.

§ 2469. **La matière (pudgala).** Elle est de structure atomique. Chaque atome (*paramāṇu*) est une substance incréée, indivisible, indestructible, corporelle (*mūrta*), virtuellement perceptible par les sens (il ne le devient effectivement qu'agrégé à une certaine masse d'autres atomes) ; sa mesure naturelle est égale à l'unité spatiale minima ; mais il est compressible, en sorte que plusieurs atomes combinés puissent n'occuper qu'un nombre de minima spatiaux inférieur à leur propre nombre ; il s'ensuit aussi que la multitude infinie des atomes n'occupe cependant pas tout l'espace infini.

Au point de vue qualitatif, chaque atome possède l'une des cinq espèces de saveurs, l'une des deux espèces d'odeurs, l'une des six espèces de couleurs, et deux des huit espèces de propriétés tactiles.

L'atome peut être libéré ou intégré à un agrégat moléculaire (*skandha*). Les associations atomiques s'opèrent d'elles mêmes, en vertu de lois déterminées (PS. II. 71, 75 ; TS. V. 33-37). Les qualités tangibles du «rugueux» (*rūkṣa*, traduit aussi par «sec») et du «lisse» (*snigdha*, traduit aussi par cohésif) jouent ici un rôle essentiel, ainsi que leur degré d'intensité (*aṃśa*), qui varie d'un atome à l'autre et, pour un même atome, d'un moment à un autre. Peuvent s'agréger en molécules des atomes rugueux et lisse, ou lisse et lisse, ou rugueux et rugueux, mais non pas s'ils possèdent les dites qualités au degré 1 ou à des degrés égaux : une différence de deux degrés (dans la série paire ou impaire) est requise.

On peut aussi dégager les molécules par analyse régressive de quelque composé plus complexe ou plus étendu, ou encore par un processus mixte d'analyse et de synthèse. Mais l'atome, réalité ultime, est éternel et ne peut être isolé que par résolution des composés matériels.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Selon la doctrine jaina, les différents «éléments» (*dhātu*) apparaissent, non pas au niveau atomique, mais au niveau moléculaire. Ils sont quatre : terre, eau, air, feu. L'espace, bien que substantiel, n'est pas un élément, contrairement à l'opinion qui devait prévaloir dans d'autres systèmes philosophiques indiens. C'est un «incorporel».

La raison d'être de la matière est de fournir l'étoffe des corps vivants, de l'organe vocal, de l'organe mental, des souffles vitaux, de rendre possibles aux âmes incorporées les affections passives, agréables ou pénibles, la vie et la mort biologiques (TS. V. 19-20).

§ 2470. L'espace (*ākāśa*) est une substance. Il n'est ni esprit, ni matière. C'est un «incorporel», démuni de qualités sensibles, si du moins les «qualités primaires» ne sont pas considérées comme sensibles. Il est immobile, inerte. Il forme un tout unique et infini, et comporte un nombre infini d'unités spatiales (*pradeśa*). Ces unités ne semblent pas être des points mathématiques, mais plutôt des étendues minima, à trois dimensions. Elles ne doivent pas être envisagées comme séparables, bien qu'elles soient réellement distinctes.

La fonction de l'espace est celle d'un «contenant», qui «donne place» aux autres êtres, c'est-à-dire permet leur «localisation». Il comporte deux régions : l'espace cosmique (*lokākāśa*) et l'espace ultra-cosmique (*alokākāśa*). Le premier est occupé par les âmes, la matière, les conditions substantielles du mouvement et du repos (§ 2472) et même, indirectement, par le temps, selon que les êtres contenus dans cet espace sont affectés temporellement.

§ 2471. Le temps (*kāla*), parallèlement à l'espace, est considéré, au moins par certains docteurs jaina, comme une substance. Il est incorporel, mais non spirituel. Il n'est pas étendu spatialement, ne comporte pas de points spatiaux.

Il faut distinguer (Jaini) entre l'aspect durée du temps (*niścaya-kāla*, temps stabilisé) qui permet aux choses de persévérer dans l'être — c'est en quelque sorte leur durée hypostasiée — et son aspect pratique (*vyavahāra-kāla*), en fonction duquel elles changent, se meuvent, et se définissent comme antérieures ou postérieures : c'est le «temps-mesure» (cf. TS. V. 22).

L'infinie totalité temporelle est constituée d'unités réellement distinctes, sinon discontinues, de «minima» de durée, les «instants» (*samaya*) ou «atomes temporels» (*kālāṇu*). L'instant se définit comme le temps requis par un atome matériel pour passer d'un point spatial à un autre. Le Jainisme établit donc une relation expresse entre la structure atomique de la matière et les structures quasi-atomiques de l'espace et du temps. L'instant est toutefois moins ténu que l'unité spatiale minima, et celle-ci que l'atome matériel.

§ 2472. **Les substance conditionnant le mouvement et le repos (dharma et adharma).** Le terme *dharma* comporte, dans la terminologie doctrinale du jainisme, deux acceptions tout à fait distinctes, sinon disparates. (Il n'est pas possible, en l'état actuel de nos connaissances, d'expliquer cet usage surprenant d'un vocable aussi commun dans les langues de l'Inde.)

Tantôt il désigne la Sainte Loi prêchée par les Jina. Par opposition,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

adharma signifie alors l'impiété, l'immoralité, l'erreur. Tantôt *dharma* et *adharma* sont les noms de ces deux substances qui constituent non pas sans doute les causes prochaines, mais les conditions positives, actives et indispensables du mouvement et du repos, pour les êtres qui en sont capables. *Adharma* n'est pas l'absence de la condition du mouvement, mais un facteur actuel du repos. Si les âmes délivrées ne sont pas emportées, par la force ascensionnelle dont elles sont douées, au-delà de la limite supérieure de l'univers, c'est parce que la substance facteur du mouvement ne s'étend pas jusqu'à l'espace ultérieur qui est strictement vide (TS. X. 8 : *dharmāstikāya-abhāvāt*). Mais si telle âme se tient en repos dans les limites de l'univers, c'est que la substance facteur du repos est présente dans l'espace cosmique.

§ 2473. **Cosmologie.** Par une sorte de finalité spontanée incluse dans la loi de l'acte, mais qui n'est pas voulue par une Intelligence transcendante, toutes les autres substances sont au service des âmes. C'est la raison pour laquelle s'organise un cosmos, leur demeure, le théâtre et l'instrument de leurs destinées.

La cosmologie est une partie très importante de la doctrine jaina par son développement et par son originalité, laquelle n'exclut naturellement pas d'assez nombreuses similitudes avec celles des hindous et des bouddhistes.

L'univers (*loka*) est volontiers représenté sous la forme d'un homme debout, les bras arqués, les poings sur les hanches. Cette figuration a le mérite de souligner l'analogie d'ensemble du microcosme et du macrocosme.

Il se compose de trois mondes : le monde inférieur (*adho-loka*) correspondant aux membres inférieurs de l'homme cosmique; le monde médian (*madhya-loka*) — la région de la ceinture —; le monde supérieur (*ūrdhva-loka*). Une triple enveloppe atmosphérique l'entoure, au-delà de laquelle il n'y a plus que l'espace vide : la première enveloppe est d'air épais (*ghana-vāta*), la seconde de vapeur (*ambu-vāta*), la troisième d'air subtil (*tanu-vāta*).

Un conduit de quatorze *rajju* de haut, d'un *rajju* de largeur et de profondeur, court le long de l'axe vertical de l'univers : à l'intérieur trouvent place tous les vivants mobiles (d'où son nom de *trasa-nāḍī*, § 2475), ainsi que beaucoup d'êtres immobiles.

Le monde inférieur comporte sept « terres » (*bhūmi*) superposées et séparées l'une de l'autre par un intervalle d'un *rajju* que remplit l'atmosphère. Ces terres sont marquées respectivement : la première, en partant du haut, par l'éclat de seize espèces de gemmes, la seconde par une coloration comparable à celle du sucre roux, la troisième par une teinte de sable, la quatrième de boue, la cinquième de fumée, la sixième est ténébreuse, la septième encore plus obscure.

Les zones haute et moyenne de la première terre sont peuplées de divinités appartenant aux dix classes « résidentielles » et aux huit classes « itinérantes ». La zone basse et les six autres terres constituent les demeures des êtres infernaux. Au nombre de huit millions quatre cent mille, ces enfers sont en forme d'énormes trous. Les « couleurs caractéristiques » (§ 2479) des damnés se tiennent dans le registre

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

sombre : gris, bleu-noir, noir. Leurs corps sont laids, difformes, terribles à voir, comme ce qui les environne. Eux ne perçoivent que sons âpres, contacts rudes, et souffrent des tourments intenses. Ils peuvent changer de corps à volonté, mais jamais en mieux, et se torturent mutuellement, à l'incitation de certaines divinités spécialement chargées des fonctions de bourreaux.

Certains enfers sont brûlants, d'autres glacés. Le pire de tous, situé sous les pieds de l'homme cosmique, se nomme *nigoda* et retient prisonniers les êtres qui se sont rendus coupables de crimes sans rémission.

Le monde médian, haut de cent mille quarante *yojana*, a la forme d'un cylindre, constitué d'un moyeu et de quinze anneaux concentriques, séparés les uns des autres par des océans circulaires : d'où le nom d'île (*dvīpa*) donné à ces «continents».

Le continent central, l'île du pommier-rose (*jambudvīpa*), est occupé en son milieu par le mont *Meru*. Celui-ci se présente comme un tronc de cône doré, enfoui sur une profondeur de mille yojana, émergeant de quatre-vingt-dix-neuf mille, avec un diamètre de dix mille à la surface de la terre et de mille au sommet. La partie enfouie correspond au monde inférieur.

Le *jambu-dvīpa* est partagé en sept zones transversales (*kṣetra*) par six chaînes de montagnes allant de l'est vers l'ouest, dont chacune porte à son sommet un lac enserrant une île : six déesses — Śrī, Hrī, Dhṛti, Kīrti, Buddhi et Lakṣmī — entourées de leurs cours, résident respectivement dans chacune de ces îles.

La zone où nous vivons est la première en partant du Sud : c'est le Bhārata-kṣetra. La chaîne de l'Hīmavant le limite au nord. Deux grands fleuves, le Gange et l'Indus, issus du lac Himâlayen Padma et enrichis chacun de quatorze mille affluents, le traversent, coulant respectivement l'un vers l'Est, l'autre vers l'Ouest.

Une chaîne secondaire, parallèle à l'Hīmavant, divise en deux régions le Bhārata-kṣetra. La région nord, l'extrême est, et l'extrême ouest de la région sud sont habités par les Barbares (*mleccha*) qui ne pratiquent pas la Loi. La section centrale de la région sud est peuplée d'hommes civilisés (*ārya*).

Les îles-continents et leurs zones internes doivent être distribués en «terres de jouissance» (*bhoga-bhūmi*) dont les habitants n'ont pas à travailler pour vivre (ce ne sont pas à proprement parler des paradis — *svarga* — bien qu'elles y ressemblent), et «terres de travail» (*karma-bhūmi*) où la vie est plus pénible, où la Loi doit être pratiquée, d'où, par conséquent, la délivrance peut être plus sûrement atteinte. Notre terre est de ce type.

Les cinq classes de divinités «stellaires» fréquentent le monde médian.

Quant au monde supérieur, il est situé au-dessus du Mont Meru et s'étend en hauteur sur sept rajju moins neuf cents yojana. Il se partage en cinq zones étagées. La première à partir du bas est celle des seize *kalpa* (huit paires superposées correspondant aux côtes de l'homme cosmique), qui sont autant de paradis habités par le groupe *kalpavāsin* (douze classes) des divinités portées sur chars célestes (*vaimānika-deva*).

La seconde zone est celle du cou (*grīvā*) de l'homme universel : neuf

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

paradis *graiveyaka* la constituent. La troisième correspond au menton : elle comporte neuf paradis *anudiśa* (en suivant les points cardinaux). La quatrième est composée de cinq paradis «insurpassables» (*anuttara*) : les cinq ouvertures faciales. Les divinités résidant en ces trois zones sont du type *vaimānika* et du groupe des *ahamindra* (parce que toutes étant égales, chacune est à elle-même son propre roi, son propre *Indra*.)

La cinquième zone constitue le sommet de l'univers et le chignon de l'homme cosmique. Les âmes libérées y reposent en leur béatitude : c'est le *siddha-kṣetra*).

§ 2474. **Éons, phases et âges du monde.** Le jainisme admet la conception indienne commune selon laquelle le temps de l'univers est divisé en périodes égales, se répétant indéfiniment, les «éons» (*kalpa*).

Chacune de ces périodes est comparée au mouvement circulaire accompli par tel point déterminé de la circonférence d'une roue; il se décompose en deux «phases» : la phase descendante (*avasarpiṇī*) et la phase montante (*utsarpiṇī*).

Nous sommes présentement dans la phase descendante, où le règne de la vertu et de la vérité va diminuant, tandis que le désordre augmente. Elle a commencé par une très longue ère, un «âge» de grand bonheur (*suṣamā-suṣamā*) durant laquelle les hommes bénéficiaient d'une longévité et d'une hauteur de stature à peine concevables. Dix «arbres d'abondance» (§ 1108) suppléaient à tous leurs besoins sans qu'ils eussent à se donner aucune peine. Ils étaient spontanément vertueux et passaient directement, à leur mort, dans le monde des dieux. La Loi ne leur fut pas prêchée.

Le second âge connut un bonheur un peu moindre (*suṣamā*) : toutes les caractéristiques de l'ère précédente se retrouvaient en lui, mais réduites d'un quart.

Le troisième âge est mêlé de bonheur et d'infortune (*suṣamā-duḥṣamā*). Les caractéristiques des ères antérieures sont encore diminuées d'un quart. Le premier des vingt-quatre Tīrthakara, Ṛṣabhadeva est né durant cet âge. En prévision des temps à venir, lui et sa fille Brahmī introduisent parmi les hommes des techniques utiles, la vie politique, l'alphabet (ou plutôt divers alphabets).

Le quatrième âge (*duḥṣamā-suṣamā*) est de misère tempérée encore de bonheur : la vie des hommes est plus courte, leur taille plus petite. C'est le temps où la Loi jaina a connu son plus grand développement : les vingt-trois derniers Tīrthakara y sont nés. A leur mort, les êtres humains ne passent plus tous dans le monde divin, mais peuvent renaître en une condition quelconque. Ils peuvent aussi entrer dans le *nirvāṇa*.

Le cinquième âge est le nôtre : il n'est guère que misère (*duḥṣamā*). Il a commencé en 523 avant J.-C., soit trois ans et huit mois et demi après que le Jina Vardhamāna, le dernier Tīrthakara de la phase actuelle du présent éon, est arrivé à la délivrance. Il durera vingt et un mille ans, dont deux mille quatre cents et quelques sont déjà passés. Tout va aller empirant, et le jainisme disparaîtra graduellement. Nul ne saurait se libérer, fût-il ascète, sans renaître au moins une fois.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Le sixième âge (*duḥṣamā-duḥṣamā*) doit être plus lamentable encore. Il durera lui aussi vingt et un mille ans à la fin desquels de terribles cataclysmes s'abattront sur les hommes. Toutefois les Jaina pensent que l'univers est indestructible, bien que composé, et n'admettent pas l'idée hindoue du *pralaya*.

Alors la roue remontera. Ce sera la phase ascendante de l'éon, divisée en six âges semblables à ceux de la phase descendante, mais se succédant en ordre inverse. Au troisième (*duḥṣamā-suṣamā*) naîtra le premier des vingt-quatre Tīrthakara à venir. Il se nommera Padmanābha. Son œuvre sera complétée par ses vingt-trois successeurs. Le bonheur du monde atteindra de nouveau son apogée. Puis la roue redescendra, et ainsi de suite, sans fin.

Il est à remarquer que les ères d'extrême bonheur — il ne s'agit pas, on l'a compris, de la béatitude métaphysique, mais d'un bonheur empirique — et d'extrême misère ne sont pas favorables à la libération spirituelle, mais bien plutôt les âges moyens.

Le cadre cosmique et temporel de la destinée des âmes étant ainsi tracé, le moment est venu de considérer dans quelles classes, sous quels types celles-ci viennent se ranger aux diverses étapes de leur chemin.

§ 2475. **Classification des âmes.** Il faut distinguer d'abord entre âmes libres (*mukta*) ou parfaites (*siddha*) et âmes asservies ou transmigrantes (*samsārin*).

Les âmes libres, localisées au sommet de l'univers, sont franches de toute attache corporelle et passionnelle. Il en existe deux espèces : les parfaites de l'ordre commun (*sāmānya*), et celles qui, à la fin de leur course à travers le monde se sont élevées jusqu'à la dignité de «faiseur de gué» (*tīrthakara*), en découvrant par leur seule initiative la voie de la délivrance, puis en l'enseignant aux autres. De celles-ci à celles-là, semble-t-il, pas de différence intrinsèque : c'est le souvenir de leurs destinées diverses qui les distingue.

Les âmes transmigrantes, plongées dans l'ignorance et la passion, sont assujetties à parcourir, selon la qualité méritoire ou déméritoire de leurs actes, une suite de conditions ou de situations plus ou moins nobles ou viles, heureuses ou malheureuses, dont l'ensemble, hiérarchisé, constitue la figure morale de l'univers. Tout cela est extérieur à la réalité profonde de l'âme, et pourtant la tient garrottée et misérable. Au point que l'alternative d'être prédestinée ou non prédestinée à la délivrance (*bhavyatva, abhavyatva*) caractérise en propre l'âme transmigrante, tandis qu'elle n'a pas de signification pour les autres catégories de substances. Faut-il entendre cette prédestination de manière absolue, ou seulement pour une période donnée de l'histoire de l'âme? Faut-il entendre pareillement de manière absolue l'assertion selon laquelle les fautes qui jettent certaines âmes dans l'enfer *nigoda* (§ 2473) sont sans rémission? La réponse doit rester incertaine.

A chaque étape de son voyage, à chaque «existence», la condition de l'âme est définie par sa ligature à un organisme psycho-physiologique d'un type déterminé et relevant de l'une des quatre «voies» de destinée (*gati*) : humaine (*nara*), supra-humaine ou divine (*deva*), infra-humaine (*tiryañc*), infernale (*nāraka*).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Les hommes, les dieux, les damnés, ainsi que certains animaux supérieurs (bœuf, cheval, singe, pigeon, serpent, etc.), sont caractérisés par la possession d'un organe mental (*manas, sa-manaska*), tandis que les autres animaux en sont dépourvus (*a-manaska*), se trouvent réduits aux seuls sens externes et par conséquent à une vie psychologique très pauvre : ils sont pourtant tous capables, même les plus humbles, non seulement des modes inférieurs de *mati* (§ 2458-2459), mais aussi d'une forme fruste de connaissance *śruta* (§ 2458, 2460) dont l'organe interne est l'instrument privilégié mais non indispensable. Il n'en reste pas moins que les êtres *samanaska* sont susceptibles d'un développement intellectuel incomparablement supérieur qui se traduit par la possibilité de distinguer clairement et fermement entre le vrai et le faux, le bien et le mal, d'être enseignés, de comprendre le sens d'une action concertée, de prêcher, de réciter, etc.

Les âmes transmigrantes peuvent aussi être classées selon qu'elles informent des êtres «mobiles» (*trasa*), doués d'une pluralité de sens, ou des êtres «immobiles» (*sthāvara*), doués d'un seul sens.

La «condition immobile» est pitoyable : la fuite même est interdite à qui s'y trouve en danger! Elle se répartit en cinq espèces, suivant que le corps revêtu par l'âme est formé de l'un des quatre éléments minéraux (terre, eau, air, feu) ou qu'il est de nature végétale. Dans tous les cas, l'être immobile ne dispose que du «toucher» (*sparśana*). Du moins est-il animé et sensible. Le Jainisme n'admet pas l'existence de composés naturels dénués de tout psychisme.

Les êtres dont le corps est de terre, d'eau, d'air ou de feu, sont de dimensions extrêmement exiguës et ne deviennent perceptibles que rassemblés en grandes masses. Une goutte d'eau, par exemple, est formée d'une quantité innombrable d'individus aqueux dont chacun est doué d'âme.

Les végétaux sont de dimensions variables. Certains vivent en colonies, ou plutôt, sous un mode tel que plusieurs âmes occupent un seul corps collectif (ex. : la pomme de terre).

De la «condition mobile» relèvent les êtres munis de deux sens : toucher et goût (ex. : les vers, *kṛmi*), ou trois sens : toucher, goût, odorat (ex. : la fourmi, *pipīlikā*), ou quatre sens : toucher, goût, odorat, vue (ex. : l'abeille, *bhramara*), ou enfin cinq sens : toucher, goût, odorat, vue, ouïe. Parmi ces derniers les uns ont un organe mental (ex.: l'homme). Les autres n'en ont pas.

§ 2476. **Structure du composé âme-corps.** L'organisme corporel, auquel est liée l'âme transmigrante, n'est pas formé d'un seul corps, mais de plusieurs ensemble, quatre au maximum, deux au minimum. Le jainisme distingue en effet :

1° Le corps physique, généralement fait de chair, d'os, de nerfs, etc.; hommes et animaux en sont pourvus; on le nomme *audārika;*

2° Le corps de transformation (*vaikriyika*), dont les êtres célestes et infernaux sont naturellement doués, et que certains hommes, maîtres de pouvoirs extraordinaires, peuvent se procurer; comme son nom l'indique, c'est un corps transformable (§ 2473) à la volonté de celui qui le porte;

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

3° Le corps de transfert (*āhāraka*) permet à l'âme de connaître et d'agir en un point de l'Univers fort éloigné du lieu où le corps physique demeure; il s'obtient en vertu d'actes méritoires et opère par faculté magique; l'emploi dont il est susceptible est toujours bénéfique; nul ne peut détenir ensemble un corps de transformation et un corps de transfert;

4° Le corps ardent (*taijasa*) est formé, semble-t-il, d'une grande condensation d'énergie; celle-ci demeure ordinairement latente, mais il en peut être fait un usage bénéfique ou maléfique, par voie de magie;

5° Le corps karmique (*kārmaṇa*), constitué à chaque instant par la masse de matière karmique que l'âme se trouve avoir, en vertu de ses actes, absorbée, et pas encore rejetée; cette masse est qualitativement différenciée, selon les huit espèces de *karman* (§ 2482).

Toute âme transmigrante est nécessairement accompagnée du corps ardent et du corps karmique : lien sans commencement, qui ne cessera pas, sauf dans le cas de libération métaphysique, et sans préjudice du renouvellement perpétuel des particules dont l'un et l'autre sont faits. Au contraire, les trois premières espèces de corps ont une durée limitée *a parte ante* comme *a parte post*.

Prises dans l'ordre d'énumération ci-dessus, les cinq sortes de corps sont de structure de plus en plus fine, si bien que les deux dernières se trouvent en deçà du seuil de toute perception sensible : ils n'ont par ailleurs aucune sensitivité propre, ni perceptive, ni affective.

Tandis que le corps physique est incapable de traverser les obstacles solides, les corps de transformation et de transfert ont un pouvoir de pénétration beaucoup plus grand et ne se laissent arrêter par nul corps dans les limites de la *trasa-nāḍi* (§ 2473). Les corps ardent et karmique jouissent de la même faculté dans toute l'étendue de l'Univers.

§ 2477. Lorsqu'une âme, accompagnée des corps ardent et karmique, transmigre d'une incarnation à une autre, son mouvement ne peut suivre de trajectoires incurvées ou coupant sous un angle quelconque aucune des six directions cardinales : est-ouest, ouest-est, nord-sud, sud-nord, haut-bas, bas-haut. Comme le déplacement rectiligne de l'âme, dans une même direction, est instantané, il s'ensuit que toute transmigration s'accomplira en trois instants au maximum.

Le nouveau corps, où l'âme s'incarne, peut se former de trois manières : par coagulation (*sammūrchana*) de corpuscules empruntés au milieu matériel environnant; par constitution d'un embryon (*garbha*), c'est-à-dire par fécondation d'un ovule; par manifestation soudaine (*upapāda* ou *upapāta*).

Le corps de transformation des êtres célestes et infernaux naît par manifestation soudaine. Le corps physique des hommes et de certains animaux procède de l'une des trois espèces d'embryons : embryon enveloppé du chorion (*jarāyu*), tel l'enfant humain, embryon protégé par une coque (*aṇḍa*), embryon sans enveloppe protectrice (*pota*), tels le lionceau ou le chaton naissants. Les corps physiques des autres animaux (invertébrés, reptiles, poissons) se forment par coagulation.

§ 2478. Le jaïnisme est attentif à rappeler par sa terminologie même que les états et les actes de l'âme incorporée sont nécessairement

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

doubles, comportant un aspect psychique et un aspect organique inséparables.

L'esprit empirique ou psychologique (*manas*) inclut donc deux composantes : l'une relève de l'âme, dont elle n'est qu'une fonction différenciée (*bhāva-manas*), l'autre est un organe interne, fait de matière subtile, en forme de lotus à huit pétales et localisé dans le cœur (*dravya-manas*); la seconde est l'instrument de la première.

De même pour les sens externes : il faut distinguer entre le *sens*, fonction spécialisée de l'âme (*bhāvendriya*), et l'organe sensoriel, de nature corporelle (*dravyendriya*), qui comporte souvent deux parties : l'appareil lui-même (*nirvṛtti*) et les appendices auxiliaires ou protecteurs (*upakaraṇa*) : ainsi les paupières, cils et sourcils par opposition à l'œil proprement dit.

Le dualisme *bhāva-dravya* ne doit pas être confondu avec le double degré de tension des fonctions psychiques elles-mêmes (*bhāva*), qui se différencient chacune en *labdhi* et *upayoga* (§ 2456) : le premier de ces termes peut signifier la «faculté» sensible ou mentale, par opposition à son exercice actuel, soit cet exercice, déjà actuel, mais encore inconscient; et le second peut désigner soit le fonctionnement effectif de la faculté, soit, de manière plus étroite, l'attention consciente parachevant ce fonctionnement.

§ 2479. Le mérite et le démérite de l'âme la marquent à la façon d'une teinte (*leśya* ou *leśyā*), et s'expriment par une coloration appropriée, imprégnant le corps : il faut donc distinguer entre la teinte de l'âme, en un sens plus ou moins métaphorique — c'est la *bhāvaleśyā*, la teinte-état d'âme — et la couleur du corps, au sens littéral (*dravyaleśyā*).

Les teintes ou couleurs principales sont au nombre de six (§ 2469) : trois appartiennent au registre sombre et dénotent les valeurs d'en bas : ce sont, en montant : le noir (*kṛṣṇa*), le bleu-noir (*nīla*), le gris (*kāpota*); les trois autres constituent le registre clair, et traduisent les valeurs supérieures : ce sont, dans l'ordre ascendant : le jaune (*pīta*), le rose (*padma*), le blanc (*śukla*).

Cette échelle de couleurs-valeurs fournit au jainisme des possibilités iconographiques multiples et commodes. Mais son rôle ne s'arrête pas là. Elle permet de caractériser et classer les êtres, leurs fonctions, leurs activités.

C'est ainsi que les habitants des régions infernales les plus profondes sont noirs; le bleu-noir apparaît un peu plus haut, puis le gris. La couleur jaune, puis le jaune-rosé, puis le rose, puis le rose-blanc, puis le blanc de plus en plus intense signalent les êtres, à mesure qu'ils s'élèvent vers le sommet de l'univers.

On verra d'autre part (§ 2491) que les espèces pures et salutaires de recueillement spirituel sont qualifiées de blanches (*śukla-dhyāna*).

§ 2480. **La servitude (bandha).** L'activité essentielle de l'âme est celle de la «conscience attentive» (§ 2456). Tantôt elle s'exerce dans toute sa pureté (*śuddha-upayoga*, PS. I. 13) : alors la monade spirituelle, autonome, affranchie de toute contrainte asservissante, est de plein-pied avec sa vraie nature, laquelle s'épanouit spontanément en connaissance parfaite, exhaustive, infinie, en béatitude sans tache et sans

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

limite, la béatitude du nirvāṇa (*nirvāṇa-sukham*, PS. I. 11). Relativement à notre essence profonde, un tel état doit être dit naturel (*pariṇāmika*) ou immanent, mais il est transcendant à notre condition serve.

Dans l'esclavage de la transmigration, l'âme n'agit plus seule et selon son être pur, mais en symbiose et synergie avec l'organisme individuel qui lui est associé, et suivant une nature seconde, composite, impure. La «conscience attentive» se trouve désormais soumise à l'action du corps, de la parole et de l'organe interne (*kāya-vāṅ-manaḥ-karman*, TS. VI. 1). Cette action subie porte le nom paradoxal de *yoga* (TS. VI. 1); mais peut-être vaut-il mieux entendre par ce mot l'état et l'activité mixtes de l'âme, résultant conjointement (*yoga*, conjonction) de son dynamisme essentiel sous-jacent et des influences reçues. Agir mêlé de passivité, qui procède encore de l'âme, et pour autant se rattache à la catégorie *upayoga;* agir impur, tantôt favorable (*śubha-upayoga*), tantôt défavorable (*aśubha-upayoga*) à nos intérêts empiriques : dans le premier cas, on l'appelle mérite (*puṇya*), dans le second, péché (*pāpa*). Le mérite procure les biens temporels, les bonnes renaissances, le bonheur «mondain». Il est au surplus indirectement favorable, à titre de condition nécessaire, mais insuffisante, aux intérêts spirituels, métaphysiques de la monade, à l'éveil de l'illumination libératrice. Le péché nous livre aux renaissances misérables, au malheur.

Dans une perspective différente, l'activité mixte doit se diviser en «transmigratoire» (*sāmparāyika*) et «religieuse», c'est-à-dire conforme au chemin de l'ascète itinérant (*īryapatha*). La première, dominée par les passions (*kaṣāya*, § 2483), porte fruit et nous enchaîne à la nécessité de renaître. La seconde, exempte de passions, ne porte pas fruit et n'entraîne aucune renaissance. Elle subsiste seule aux stades supérieurs du progrès spirituel, pour disparaître elle-même au stade suprême où se consomme la rupture des liens entre l'âme et le corps (§ 2476).

§ 2481. Aussi longtemps que notre condition demeure métaphysiquement impure, nos activités comportent donc un aspect immatériel et un aspect matériel indissociables. Nous avons vu que le premier est désigné par le terme *bhāva-*, le second par le vocable *dravya-* (§ 2477). Poussant jusqu'aux limites extrêmes cette conception, le Jainisme en vient à considérer la servitude spirituelle comme l'effet d'un agent physique, matériel, la matière «karmique» (*karman, karma-pudgala*), formant un organisme, un corps spécifique attaché à la monade (§ 2476). Ainsi le mot *karman* qui, dans les autres philosophies indiennes, signifie d'abord soit le geste rituel, soit l'agir moral, mais toujours un acte intentionnel en son principe, désigne-t-il ici de préférence la matière subtile, *sui generis*, en laquelle s'incarnent nécessairement les intentions et les volitions de notre âme. Tant que celle-ci est affectée de passion, elle absorbe des particules corporelles propres à constituer du *karman :* en cela consiste la servitude (TS. VIII. 2, 3). La passion n'est d'ailleurs pas la seule cause de cet état d'esclavage, mais concourt à la produire avec l'erreur (*mithyādarśana*), l'attachement (*avirati*, non-renoncement), la négligence ou relâchement (*pramāda*), et, bien entendu, l'action même de l'âme, en tant qu'impure et maculée de passivité (*yoga*) TS. VIII. 1; VI. 1.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Sous l'empire de ces divers facteurs, la monade devient perméable à la matière karmique dont elle subit le flot envahissant (*āsrava*, § 2466). N'oublions pas, en effet, que, pour les Jaina, l'essentielle spiritualité de l'âme n'est pas incompatible avec une certaine manière d'être commensurable à l'espace, et même dilatable ou compressible, de manière à occuper le même volume que le nouvel organisme physique dont elle assume la charge à chaque renaissance. Aussi d'innombrables corpuscules karmiques viennent-ils s'enfouir dans l'étoffe même de sa substance en chacun des «points» de son étendue (TS. VIII. 25).

§ 2482. La matière karmique est qualitativement diversifiée. Il faut distinguer :

1. Le karman obscurcissant la «connaissance différentielle» (*jñānāvaraṇakarman*), ou, plus précisément, les cinq espèces karmiques voilant les cinq espèces de connaissance (§ 2458) :

2. Le groupe des neuf espèces karmiques : *a.* obscurcissant les quatre espèces de «vue générale (*darśanāvaraṇa-k., cakṣu-, acakṣu-, avadhi-, kevala-darśana*, § 2457); *b.* plongeant l'esprit dans les cinq degrés de sommeil, dont l'un, l'état somnambulique, est tenu pour pathologique.

3. Le karman affectif (*vedanīya-k.*) produisant plaisir ou douleur.

4. Le karman d'égarement (*mohanīya-k.*) qui pervertit et trouble soit la fonction de «vue générale», soit la conduite morale. La «vue générale» égarée peut l'être tout à fait, ou comporter un mélange de rectitude et d'erreur, ou n'être que légèrement teintée d'erreur. La conduite égarée peut résulter soit de dispositions affectives et de traits non passionnels de tempérament et de caractère, soit des passions proprement dites, dont la tyrannie est beaucoup plus forte et redoutable : colère (*krodha*), orgueil (*māna*), tromperie (*māyā*), avidité (*lobha*). Les passions sont donc rangées à la fois parmi les causes de la servitude et de l'invasion du karman et parmi les effets de celui-ci. C'est que le processus d'asservissement, la roue de la transmigration se meut en cercle, indéfiniment.

5. Le karman déterminant la durée de vie dans un certain type d'existence (*āyuḥkarman*).

6. Le karman déterminant les caractères structurels et fonctionnels constitutifs de l'être qui va venir à l'existence et grâce auxquelles on pourra le nommer (*nāma-karman*), et par conséquent le classer dans l'une des quatre «voies de destinée» (*gati*, § 2475), l'un des cinq genres d'êtres pourvus d'un appareil sensoriel (*jāti*, § 2475), etc.

7. Le karman qui détermine la famille, noble ou vile, dans laquelle l'individu renaîtra (*gotra-karman*).

8. Le karman d'empêchement (*antarāya-karman*) qui empêche les bonnes dispositions ou les circonstances favorables de produire leur conséquences : la vertu de générosité, l'exercice des énergies personnelles, l'aptitude au gain ou l'occasion du gain, la jouissance des biens consommables ou non consommables se trouvent enrayés par lui.

Les espèces 1, 2, 4 et 8 groupent les formes du karman de destruction (*ghāti-karman*), ainsi nommé parce qu'il supprime les attributs naturels de l'âme (Upadhye). Les espèces 3, 5, 6 et 7 sont dites non-destruc-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

trices (*aghāti-k.*). Un Jina, un Arhat, tandis qu'ils vivent encore dans leur condition corporelle, sont débarrassés du *ghāti-karman*, mais l'*aghāti-karman* continue de les affecter plus ou moins.

§ 2483. Conjointement avec ces diverses qualités de *karman* matériel ingéré par l'âme en raison de son agir mêlé de passivité (*yoga*), le temps d'adhérence des particules karmiques à la substance spirituelle, le degré d'intensité de l'expérience affective éprouvée par celle-ci — l'un et l'autre étant commandés par le jeu et la nature des passions (*kaṣāya*) — enfin le volume global et la densité des corpuscules ainsi forcés dans l'âme par l'effet de son agir mêlé, colorent et déterminent de façon variable l'état général de servitude (TS. VIII. 3).

§ 2484. La matière karmique, une fois logée au plus intime de notre être, n'y produit pas son effet asservissant à l'instant même; une période de latence plus ou moins longue intervient. Souvent très prolongée, puisqu'elle peut couvrir la durée de plusieurs incarnations, elle ne saurait cependant être indéfinie : il faudra qu'un jour le *karman* «mûrisse» (*vipāka*) et que nous éprouvions (*anubhava*) effectivement le bien ou le mal qui nous sont dus (TS. VIII. 21). Alors seulement pourrons-nous rejeter ces «corps étrangers» implantés en nous comme des échardes; ou plutôt ils s'élimineront d'eux-mêmes (*nirjarā*, TS. VIII. 23). L'ascète toutefois peut s'en défaire avant maturation par la pratique des austérités (*tapas*).

§ 2485. **La morale des vœux.** La moralité véritable commence par le vœu (*vrata*), c'est-à-dire par l'engagement de s'abstenir des cinq fautes ou vices majeurs, à savoir (TS. VII. 1) : 1° L'acte ou l'habitude de nuire aux être vivants et sensibles (*hiṃsā*); 2° La fausseté (*anṛta*); 3° Le vol (*steya*); 4° L'indiscipline charnelle (*abrahma*); 5° l'attachement aux possessions matérielles (*parigraha*). On notera que cette liste n'est aucunement propre à l'éthique jaina; toutes les écoles indiennes de morale l'enseignent. Soulignons, en passant, sa formulation négative, par interdits, son caractère d'abstention.

Les vœux principaux sont de deux espèces : le «vœu mineur» (*aṇuvrata*) et le vœu majeur (*mahāvrata*). Leurs contenus ne sont pas différents; ils se distinguent seulement par le degré auquel est poussé l'observance (TS. VII. 2).

Pour fixer les vœux dans l'âme, pour rendre habituel le comportement conforme à leurs exigences, il faut s'exercer de cinq manières à la pratique méditée (*bhāvanā*) de chacun d'entre eux (TS. VII. 3). Par exemple (TS. VII. 4), on se gardera de nuire à autrui en paroles (*vāggupti*), en pensée (*manogupti*); on aura soin de ne fouler aux pieds en marchant (*īryā*) aucun être vivant, si infime soit-il, de n'en blesser ou écraser aucun en soulevant ou déposant des objets (*ādāna-nikṣepaṇa-samiti*), on surveillera sa nourriture et sa boisson (*ālokita-pāna-bhojana*) de manière à ne croquer ou avaler aucun animalcule. On sait que le jainisme estime au plus haut prix le respect de la vie professé par la plupart des autres religions indiennes : la sensibilité, le scrupule du Jaina, même laïc, sont, de nos jours encore, cultivés et développés en ce sens jusqu'aux limites de l'impossible.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

On ne s'en tiendra d'ailleurs pas à cette attitude purement restrictive. Il faudra pratiquer aussi les vertus positives correspondantes (TS. VII. 11) : bienveillance pour ce qui vit (*sattveṣu maitrī*), joie à constater l'élévation spirituelle d'autrui, même si elle nous dépasse (*guṇādhikeṣu pramoda*), compassion pour les affligés (*kliśyamāneṣu kāruṇya*), tolérance à l'égard des gens qui se comportent mal (*avinayeṣu mādhyastha*). Ici encore, il est à remarquer que ces «vertus» appartiennent à l'éthique commune de l'indianité.

On méditera aussi sur le caractère nuisible et condamnable des cinq fautes majeures prises collectivement, sur les maux qu'elles entraînent pour la présente incarnation et les suivantes (TS. VII. 9, 10). Au contraire, celui qui est fidèle à ses vœux s'exempte par là-même des trois épines (*śalya*), tourments du coupable (TS. VII. 18 [13]) : épine de la déception (*māyā-śalya*), de la fausse opinion (*mithyā-śalya*), de la soif des jouissances (*nidāna-śalya* [sic]).

Les observants des vœux sont de deux classes : les maîtres de maison et les «sans maison» (*agāry anagāraś ca*, TS. VII. 19), c'est-à-dire : les laïcs et les religieux.

§ 2486. **La morale des laïcs.** Le laïc jaina doit observer, au degré mineur, les vœux principaux (§ 2454), renforcés par les sept règles supplémentaires de moralité (*śīla*, TS. VII. 20) : les trois vœux de coefficience (*guṇavrata*) et les quatre vœux disciplinaires (*śikṣāvrata*).

Les vœux de coefficience, ainsi nommés parce qu'ils multiplient la valeur de l'observance des vœux principaux, consistent à limiter la distance que l'on se permettra de parcourir dans les directions cardinales de l'espace, à restreindre l'exercice de ses activités séculières aux bornes d'un certain périmètre, à s'interdire aucun manquement qui n'ait la nécessité pour excuse. Cette dernière clause semble impliquer que l'activité du laïc, si vertueuse soit-elle, risque de rester grevée, par nécessité, de bien des fautes contre la pure loi du Jina (TS. VII. 21).

Les vœux disciplinaires préparent à la vie religieuse proprement dite, que le laïc doit désirer ardemment pour la présente incarnation, si possible, ou pour une autre. En voici l'énumération : engagement de consacrer un certain temps, une, deux ou trois fois par jour, à méditer sur le Soi; engagement de jeûner, étudier, méditer quatre jours par mois; engagement de limiter ses jouissances de diverses sortes; engagement d'entretenir les religieux ou, à leur défaut, les pauvres ou autres sujets dignes de recevoir les «dons» qu'on leur destine : ce dernier vœu peut comporter, outre l'aumône de la nourriture, celle des soins médicaux, de la protection contre le danger, de l'enseignement selon la vraie doctrine (TS. VII. 20).

La vie du laïc, ainsi réglée, s'élèvera en perfection, de degré en degré : 1. Connaissance pure et pénétrante de la doctrine jaina; abstention de nourriture carnée, d'alcool, de miel; observance minima des cinq vœux principaux; 2. Observance stricte des mêmes vœux (autant que la vie laïque le permet à ce stade); observance des vœux de coefficience et disciplinaires; 3. Insistance particulière sur le temps donné chaque jour à la méditation; 4. Attention spéciale à la discipline du jeûne; 5. Vigilance extrême à ne pas absorber de nourriture ou de boisson

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

véhiculant la vie; 6. S'interdire de manger ou boire la nuit; 7. Pratiquer la plus stricte abstinence dans l'état de mariage; 8. Abandonner sa profession, ses biens; 9. Ne plus désirer aucune possession d'aucune sorte; 10. Renoncer à toute activité séculière quelle qu'elle soit; 11. Vivre de nourriture mendiée; se contenter d'un très petit nombre d'ustensiles personnels.

On voit que cette échelle de perfections rejoint, à la limite, la vie religieuse. Le laïc peut même prétendre à un douzième degré, celui du suicide par inanition (§ 2451). Ce dernier n'a bien entendu valeur spirituelle et libératoire, que s'il est exempt de toute passion, de toute faiblesse, de toute impureté d'intention, s'il n'est pas une fuite apeurée ou désespérée devant la vie et ses misères, mais une démarche ultime vers la paix de l'esprit (TS. VII. 22).

Il importe enfin de ne pas oublier que la pratique morale ne peut aider au progrès vers la délivrance, si elle ne s'enracine dans la «vue droite» : les fautes directement contraires à celle-ci, doivent donc être tout spécialement évitées : doute (*śaṅkā*), sensualité (*kāṅkṣā*), manque de conviction (*vicikitsā*), admiration pour les opinions hétérodoxes (*anyadṛṣṭiprasaṃśā*, VII. 23 [18]).

§ 2487. **La morale des religieux ou discipline de libération.** Puisque la servitude, en tant que processus physique, consiste en l'invasion de l'âme par la matière karmique, la délivrance doit se définir comme le rejet (*nirjarā*) du *karman* absorbé qui n'a pas encore mûri, et l'arrêt (*saṃvara*) de tout influx nouveau.

Le «rejet» s'effectue par les austérités (TS. IX. 3, § 2488). L'«arrêt» s'accomplit : en ce qui concerne la «vue fausse», au quatrième stade de qualification spirituelle (*guṇasthāna*, § 2491); pour l'«attachement», aux cinquième et sixième stades; pour le «relâchement», au septième; pour la «passion», aux huitième, neuvième et dixième; pour le *yoga* (§ 2480), au quatorzième.

On l'obtient par : 1° La prévention (*gupti*) ou le contrôle rectificateur des activités mentales, verbales et corporelles (TS. IX. 4); 2° L'attention scrupuleuse à ne pas enfreindre la règle du respect de la vie dans les actes les plus communs de l'existence (*samiti*); 3° L'observance au suprême degré (*uttama*) de la patience, de la douceur, de l'honnêteté, de la pureté, de la véracité, de la maîtrise de soi, de l'austérité, du désintéressement, de la pauvreté volontaire, de la chasteté (TS. IX. 6); 4° La pratique répétée de la méditation (*anuprekṣā*) sur l'impermanence universelle, l'absence de protection contre les maux de toutes sortes, la ronde fatale de la transmigration, la solitude de chacun, unique responsable et prisonnier de son *karman*, le caractère étranger de tout ce que nous réputons nôtre, l'impureté de corps et d'âme, l'influx karmique, son arrêt, son rejet, la structure et le contenu de l'univers, la difficulté d'arriver à la lumière salvatrice, la réalité exprimée en toute vérité par la loi du Jina (TS. IX. 7); 5° Pour ne pas retomber hors du chemin droit (et pour rejeter le *karman* absorbé), il faut souffrir ou surmonter la faim, la soif, le froid, le chaud, les morsures d'insectes, la nudité, l'ennui, la séduction féminine, la fatigue de la marche, l'immobilité dans la posture de méditation, le coucher sur la dure, les

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

insultes, les coups, l'obligation de mendier, la déception de ne rien recevoir, la maladie, le contact des herbes rudes, la saleté, les honneurs qu'il convient d'accepter ou de rendre, l'orgueil de la science, ses propres insuffisances, ou celles d'autrui, dans l'ordre de la «connaissance différentielle» ou de la «vue générale» (TS. IX. 8, 9); 6° L'arrêt de l'influx karmique requiert en somme la «droite conduite» (§ 2455) avec ces cinq degrés : «équanimité» (Jaini) ou observance de toutes les obligations incombant à chaque «moment» (Jacobi) : le terme *sāmāyika* souffre ces deux interprétations; promptitude à rétablir l'équanimité si elle vient à être interrompue (Jaini, *cheda-upasthāpanā*); exercice absolument pur de la non-violence en toutes nos démarches (*parihāraviśuddhi*); réduction de toutes les imperfections transmigratoires à un état subtil, virtuel (*sūkṣma*); cf. § 2491, 10; enfin, degré suprême, conformité intégrale de la conduite à l'idéal «professé» par les Jaina (*yathākhyāta*).

§ 2488. Les austérités, ordonnées tout particulièrement au «rejet» du *karman*, mais dont l'application s'étend à toute la discipline spirituelle, sont externes ou internes. Par austérités externes (*bāhyatapas*), il faut entendre le jeûne proprement dit, le jeûne improprement dit — ne pas manger jusqu'à satiété, se fixer par vœu des conditions restrictives quant à la quête de la nourriture, s'interdire les aliments de saveur délicate — la solitude, la mortification du corps, arrêtée au point où elle troublerait l'esprit (TS. IX. 19).

Les austérités internes (*abhyantara-tapas*) sont les suivantes : expiations (*prāyaścitta*) consistant en la confession volontaire de ses fautes au supérieur de la Communauté à laquelle on appartient, et l'accomplissement de la pénitence qu'il impose; attitude respectueuse de l'âme à l'égard des «trois joyaux» du Jainisme; serviabilité à l'égard des supérieurs et de la Communauté; étude de la loi, comportant lectures, pieux entretiens, méditations, enseignement; se tenir spirituellement «debout» (*vyutsarga*), c'est-à-dire au-dessus des choses du monde (TS. IX, 20-26).

§ 2489. Il faut encore ranger parmi les austérités, la concentration mentale (*dhyāna*). D'un point de vue purement psychologique, on peut grouper ensemble ses espèces bonnes et ses espèces mauvaises : ainsi les diverses monomanies ou idées fixes à caractère plus ou moins pathologique (*ārta-dhyāna*) entrent-elles dans le genre «concentration». De même pour cette espèce de recueillement coupable que les gens vicieux savent mettre au service de leurs passions (*raudradhyāna*).

Ce qui caractérise, en effet, la concentration mentale de façon universelle, et interdit de la confondre avec la méditation (*anuprekṣā*, § 2487), toujours discursive, c'est l'exclusion de toute pensée étrangère ou marginale par rapport à l'objet considéré, la fixation de l'activité psychique sur un seul terme, en sorte que l'esprit soit à «une seule pointe» (*ekāgracintānirodha*) : formules conformes jusqu'à la lettre aux définitions données par les *Yoga-sūtra* de Patañjali avec cette réserve toutefois que le rapprochement des états monoéidétiques passifs et passionnels et des états de recueillement actif et libérateur ne paraît pas être dans l'esprit du *yoga* classique (TS. IX. 27-35).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

§ 2490. La bonne concentration est de deux espèces (cf. § 2491, 7 et suiv.) : Concentration ou Recueillement conforme à la Loi ou «dans la vérité de la Loi» (*dharma-dhyāna*) et concentration dans la pure essence du Soi (*ātma-dhyāna*) ou «recueillement blanc» (*śukla-dhyāna*) [TS. IX. 29].

Le Recueillement dans la Loi porte sur les enseignements communiqués par les Jina et leurs successeurs (*ājña-vicaya*), sur les moyens d'écarter les obstacles à la délivrance (*apāya-vicaya*), sur la «maturation» des huit espèces de *karman* (*vipāka-v.*), sur la constitution de l'Univers (*saṃsthāna-v.*), TS. IX. 36. Sa place est aux quatrième, cinquième, sixième et septième stades de qualification spirituelle (§ 2491).

Le Recueillement blanc comporte quatre degrés : les deux premiers présupposent la connaissance des quatorze *pūrva* canoniques (§ 2388); ils reposent donc sur un mode indirect de connaissance, sur la foi dans le témoignage scripturaire (*vitarka, śruta,* cf. § 2460). Ils s'accommodent aussi, bien que de moins en moins, de variations mineures du flux de pensée (*vicāra*). Le premier met en œuvre l'activité mixte de l'âme (*yoga,* § 2480) en synergie avec l'organe interne, la parole, le corps. Le second n'utilise plus qu'une seule de ces trois espèces d'«agir mêlé».

Les degrés supérieurs de Recueillement blanc sont au-delà de toute variation, de toute mutabilité de la pensée. Ils reposent sur la connaissance immédiate et parfaite (*kevala,* § 2491). Le moins élevé est encore compatible avec l'activité mixte de l'âme, en tant qu'elle anime son corps (treizième stade de qualification spirituelle). Le degré suprême (quatorzième stade) suppose la séparation effective de l'âme et du corps (TS. IX. 37-44).

§ 2491. **Les quatorze stades de qualification spirituelle (guṇasthāna)** : ils sont déterminés par la proximité ou l'éloignement plus ou moins grands de l'âme, relativement à l'état de délivrance et de perfection (Jaini). Ce sont :

1. Au plus bas degré, l'état de fausseté (*mithyātva*). Par l'effet du *karman* d'égarement pénétrant jusqu'à la faculté de vue générale (§ 2482), l'esprit ignore le chemin véritable de la libération, ou n'y consent pas. Dans l'ordre ascendant l'étape suivante est celle où apparaît la droite vue générale. Mais il faut la situer au quatrième degré, parce que, dans l'ordre descendant, la perte du *samyagdarśana* comporte deux stades intermédiaires : le plus proche de la «fausseté» est appelé;

2. «chute» (*sāsādana*?), laquelle est provoquée par l'intervention des passions génératrices d'erreur, comme la colère;

3. La chute est moins brutale, mais aussi dangereuse, lorsqu'elle se fait à travers un état mixte (*miśra*) d'assentiment au vrai et au faux tout ensemble;

4. Quand la droite vue générale s'établit en l'âme, elle n'entraîne pas tout de suite la droite conduite, avec tous les renoncements qu'elle comporte. Aussi appelle-t-on ce stade *avirata-samyaktva,* rectitude sans renoncement; l'âme y subit encore l'assaut du doute, du désir, etc.;

5. Vient l'étape des renoncements partiels (*deśavirata*), ceux que le laïque moyen est susceptible d'observer;

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

6. Puis l'observance de tous les renoncements, mais avec des moments de relâchement (*pramattavirata*);

7. Ce relâchement même est surmonté (*apramattavirata*), tandis que la pensée se recueille plus profondément dans la vérité de la Loi (*dharma-dhyāna*).

A partir de ce point, l'ascension se fera suivant deux lignes (*śreṇī*) : celle de l'«apaisement» (*upaśama*), et celle de la «destruction» du *karman* égarant la conduite : la délivrance effective requiert la méthode de destruction. *Kṣapaka*, «destructeur», est le nom de l'ascète qui la pratique.

8. Au huitième stade, apparaît un mode inédit d'activité spirituelle (*apūrvakaraṇa*) par où commence le «premier recueillement de l'âme en sa pure essence» (*ātmadhyāna*) ou «premier recueillement blanc» (*śukladhyāna*).

9. Le neuvième degré est constitué par un progrès de la pensée (littéralement «activité sans retour», *anivṛttakaraṇa*), en ce même recueillement exercé de façon plus pure.

10. Toutes les passions s'apaisent, sauf un feu léger de convoitise (*sūkṣma-saṃjvalana-lobha*).

11. Le *karman* égarant la conduite s'apaise enfin totalement, et le premier recueillement blanc se consomme. L'ascète ne saurait pousser plus loin dans cette même ligne. S'il en a l'énergie, il lui faut maintenant repartir du point huit, suivre la «ligne de destruction» et parvenir ainsi graduellement

12. au stade où les facteurs d'égarement sont complètement détruits (*kṣīṇa-moha*), tandis que le «second recueillement blanc» arrive à sa perfection.

13. Tous les *karman* destructeurs (§ 2482) sont désormais anéantis. L'âme de l'ascète, bien qu'elle agisse encore en synergie avec l'organisme physique (*sayoga*), n'en a pas moins recouvré sa pureté métaphysique, et mérite l'appellation de *kevalin* (isolée, absolue). C'est l'état d'*arhat*. C'est le temps où les Initiateurs (*tīrthakara*) et leurs saints disciples prêchent la loi libératrice.

14. Arrive le très bref moment — le temps de prononcer les cinq voyelles *a, i, u, ṛ, ḷ* — durant lequel l'activité corporelle de l'*arhat* s'éteint : son âme, déjà rendue à elle-même, n'agit plus avec le corps et l'abandonne (*ayoga-kevalin*).

§ 2492. Le *karman*, avons-nous dit, est strictement approprié et individuel. Il sépare donc les âmes les unes des autres. Il y a pourtant une «société» des âmes transmigrantes, car l'univers se constitue spontanément de telle sorte qu'il assure leur solidarité, leur dépendance mutuelle, pour le bien et pour le mal (TS. V. 21).

Grâce à leur omniscience, les âmes délivrées peuvent communiquer entre elles et former une société spirituelle, divine même : elles sont en effet d'essence homogène, et métaphysiquement si pure et si élevée qu'à la façon des *puruṣa* du *Sāṃkhya*, elles bénéficient d'à peu près toutes les perfections absolues accordées par les *Upaniṣad* au Soi Universel, au Brahman suprême, à l'exception de l'unicité.

Avec d'autres systèmes pluralistes de l'Inde, le jaïnisme professe

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

donc cette doctrine paradoxale qui multiplie substantiellement le divin en une infinité de monades autonomes.

§ 2493. **Logique jaina.** L'étude spéciale du *Nyāya,* des conditions de validité des connaissances et jugements s'est spécialisée chez les Jaina en une branche spéciale d'étude par réaction en face des écoles de logique bouddhistes et brahmaniques et en accord avec les principes généraux jaina sur la doctrine de la connaissance (§ 2456, 2463). Cette logique spécialisée présente toutefois des antécédents dans les Canons et la littérature générale ancienne du jainisme. Dans le *Sthānāṅga* et la *Bhagavatī,* outre la théorie du *naya* (§ 2464), les données qui intéressent la logique comprennent des indications sur la valeur du *hetu* (*heu*). Ce terme est pris non seulement au sens général de «cause», mais encore comme équivalent de «moyen de jugement valide» (*pramāṇa*), raison de jugement. Les raisons de jugement ainsi appelées sont celles du Nyāya (§ 1470) : la constatation directe (*paccakkha, pratyakṣa*), l'inférence (*aṇumāṇa, anumāna*), la comparaison (*uvama, upamāna*) et l'autorité scripturaire (*āgama*). *Hetu* serait aussi employé avec la valeur d'*anumāna* (S. C. Vidyabhusana). Quatre *hetu* sont distingués, qui sont des inférences : d'une existence on infère une autre existence (de la fumée le feu), ou une non-existence (du feu la non-existence du froid), d'une non-existence une existence (de la non-existence du froid l'existence du feu) ou une autre non-existence (de la non-existence d'un arbre celle de l'arbre *śiṃśapā*), mais le sens plus général de «raison de jugement» suffit ici. Une attribution à Bhadrabāhu de la *nijjutti* du *Daśavaikālika,* laquelle connaît les syllogismes à cinq et dix membres, a fait reporter à l'antiquité cette connaissance chez les Jaina, mais l'attribution est certainement abusive. Umāsvāti, sans étudier la logique pour elle-même, l'a largement mise au service de son exposé doctrinal et a distingué deux *pramāṇa : pratyakṣa* et *parokṣa* (§ 2458), distinction restée classique dans son principe chez les logiciens jaina, mais avec changement de conception dans sa théorie.

§ 2494. **Siddhasena Divākara.** La logique jaina n'a toutefois été mise en forme dans des ouvrages spéciaux qu'à partir de Siddhasena Divākara (vers 700, Vaidya), dans son *Nyāyāvatāra* (§ 2426), texte en 32 vers sanskrits du type *kārikā,* expliqués dans un commentaire, la *Nyāyāvatāravivṛti,* par Siddharṣi, alias Siddhavyākhyānika (vers 900).

Le *pramāṇa* est défini comme la connaissance qui, sans difficulté (*bādha*), éclaire et soi-même et l'objet, ainsi qu'une lampe s'éclaire et éclaire les choses. Cette définition paraît conçue en opposition voulue aux idées des Vijñānavādin, qui considèrent l'objet comme inexistant en soi et font, par conséquent, de la connaissance une illumination intérieure, et aux idées des Naiyāyika, pour qui la connaissance n'est éclairement que de l'objet (Vaidya). Il y a, comme chez Umāsvāti, deux *pramāṇa* : l'un de mode direct, la constatation (*pratyakṣa*), l'autre de mode «latent» (*parokṣa*); d'une part l'évidence, de l'autre le raisonnement et l'information reçue. La constatation directe est soit empirique (*vyāvahārika*), par les organes des sens, soit absolue (*pāramārthika*), répondant alors à la connaissance intégrale (*kevalajñāna*), intuition immédiate de la vérité. La conception de Siddhasena Divā-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

kara, qui se rapproche de l'ensemble des logiciens indiens, diffère de celle d'Umāsvāti qui excluait du *pratyakṣa* la constatation par les sens et la rapportait au *parokṣa*. Ce dernier est, chez Siddhasena, de deux sortes : l'inférence (*anumāna*) et le témoignage (*śābda*).

L'inférence, quand elle est faite pour convaincre les autres, prend la forme du syllogisme tel qu'il apparaît dans le raisonnement à cinq termes, le *nyāya* classique (§ 1473). Cependant, la déclaration à l'appui représentée ici simplement par l'« exemple » (*dṛṣṭānta*) n'est pas considérée comme indispensable. Quand la majeure du syllogisme, relation nécessaire (*vyāpti*) entre le grand et le moyen terme, est valable dans le cas du petit terme (*antarvyāpti*), son illustration extérieure (*bahirudāhṛti*), montrant qu'elle est valable dans un cas similaire étranger (*bahirvyāpti*), est superflue. (Dans l'inférence *la montagne a du feu car elle fume,* la relation nécessaire entre feu et fumée est valable dans le cas de la montagne qui fume; qu'elle soit valable dans le cas de la cuisine n'ajoute rien.) L'illustration de la majeure ne fait pas partie de de l'inférence ou du syllogisme, c'est un simple élément complémentaire dans la démonstration. Dans ses considérations sur ce sujet, Siddhasena suit l'attitude des logiciens bouddhistes qui séparent de l'inférence la démonstration des relations sur lesquelles elle se fonde, mieux que ne le fait le *nyāya* classique (§ 1474). Il étudie avec critique, en fonction des enseignements de celui-ci et des logiciens bouddhistes, les erreurs du raisonnement. Son œuvre a marqué dans le jainisme le point de départ d'une littérature de logique jaina abondante (S. C. Vidyabhusana, § 2426).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

APPENDICE 1

Paléographie

Écriture de Mohan-jo-Daro. Jusqu'à la découverte de la civilisation de Mohan-jo-Daro on a cru que l'Inde pré-âryenne était trop peu civilisée pour avoir pu posséder une écriture et que les Indo-âryens même, comme les autres peuples indo-européens, n'avaient connu l'écriture que tardivement par les Sémites. La trouvaille des tablettes et sceaux inscrits de Mohan-jo-Daro établit au contraire qu'une écriture était employée dans l'Inde dès 2500 av. J.-C. Toutefois la parenté des systèmes graphiques de l'Inde historique avec celui de Mohan-jo-Daro n'est nullement établie. On a noté des analogies entre certains caractères des sceaux de Mohan-jo-Daro et ceux qui sont gravés au poinçon sur des monnaies carrées anciennes mais ces monnaies sont d'une époque bien plus basse que celle de la civilisation de Mohan-jo-Daro (§ 321). D'ailleurs les ressemblances portent sur des signes très simples et fort peu caractéristiques. Il en est de même des similitudes que présentent les signes géométriques de Mohan-jo-Daro avec ceux de l'écriture indienne dite *brāhmī* et ceux de diverses écritures étrangères, sabéenne, cypriote, phénicienne, toutes écritures à signes simples qui se ressemblent par la simplicité même de leurs éléments. Entre des écritures formées de bâtons, d'angles, de croix et de cercles les concordances graphiques n'ont de valeur que si les signes analogues correspondent aux mêmes sons où figurent les mêmes sens, et nous ignorons encore ce que représentent les caractères de Mohan-jo-Daro. Il est donc aventureux, pour le moment, de chercher à lier cette écriture à la paléographie indienne historique et aussi de la rapprocher d'écritures étrangères à l'Inde (cf. § 352-353). Selon Hrozný, toutefois, elle serait apparentée au hittite hiéroglyphique (§ 354).

Caractères généraux des écritures de l'Inde ancienne. La paléographie indienne commence pour nous avec les inscriptions d'Aśoka, au IIIe siècle av. J.-C. Les quelques inscriptions qui pourraient être plus anciennes n'en diffèrent pas paléographiquement et ne sont pas datées de façon précise. Avec ces premiers monuments nous sommes déjà loin, quoi qu'on en ait dit, des origines de l'écriture dans l'Inde. Les inscriptions d'Aśoka nous présentent en effet à la fois deux types d'écriture qui tous deux manifestent un développement remarquable et supposent une élaboration savante.

Les écritures indiennes anciennes sont en effet des systèmes de notation précise et complète des phonèmes. Ces systèmes n'ont d'équivalents que dans les alphabets linguistiques établis par les phonéticiens modernes. Encore présentent-ils sur ceux-ci un certain avantage théorique : ils notent directement les sons unitaires réels sans les décomposer conventionnellement comme font les alphabets. Ces derniers marquent un progrès pratique considérable sur les syllabaires qui ont autant de signes différents que de syllabes possibles. Ils marquent

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ce progrès en analysant les syllabes et en les reconnaissant formées d'un nombre restreint d'éléments dont la représentation suffit à tout. Mais parmi les éléments ainsi analysés, les uns, les voyelles, existent isolément, les autres, les consonnes, ne peuvent être prononcés seuls, n'ont pas de réalité à l'état indépendant et sont pourtant notés au même titre que les voyelles par des caractères séparés. Les signes alphabétiques sont donc des représentations uniformes tantôt de phonèmes unitaires réels, tantôt d'éléments théoriques de phonèmes. Ils sont commodes et donnent en définitive des résultats satisfaisants, mais ne sont pas dans leur principe le calque exact de la réalité phonétique.

Les écritures du sanskrit et du moyen-indien sont au contraire un calque de cette espèce : elles ont des signes séparés (*akṣara,* les plus simples, qui engendrent les autres, étant appelés *mātṛkā,* «mères») pour tous les phonèmes distincts réels et pour ceux-là seulement. Le choix de ces signes suppose une analyse phonétique précise de la langue. Les voyelles de même timbre ont le même signe, simple pour la brève, modifié pour la longue. Les diphtongues sont figurées par des signes spéciaux, un seul pour chaque couple de diphtongues apparentées (*e-ai, o-au*) mais avec modification diacritique pour le second élément du couple. Il n'y a pas de représentations isolées des consonnes puisqu'elles ne se prononcent pas isolément, mais il y a un caractère spécial pour chaque consonne prononcée à l'aide de la voyelle *a* qui correspond au son glottal le plus simple et le plus répandu dans les langues indiennes anciennes : *ka, ga,* etc., sont représentés chacun par un signe unique et non comme dans notre transcription par deux signes juxtaposés). La même consonne prononcée avec une voyelle de timbre différent ou une diphtongue est représentée par le même caractère pourvu d'un signe qui indique la modification du timbre vocalique (*ki* s'écrit comme *ka* mais avec un signe marquant la substitution de *i* à *a*).

Les groupes de consonnes articulés avec une voyelle sont figurés par des caractères groupant ceux des consonnes isolées correspondantes (*kta* groupe *ka* et *ta, kṣva* groupe *ka, ṣa* et *va,* etc.). Enfin, lorsqu'une consonne est finale, elle est marquée par le signe qui la représenterait suivie de *a,* mais une disposition graphique ou un signe diacritique (*virāma*) indique que le *a* doit être élidé (*k* s'écrit comme *ka* mais au-dessous de la ligne ou avec l'adjonction d'un signe spécial). A l'époque ancienne, les groupes de consonnes sont formés par simple liaison des composants, qui sont généralement superposés sans altération de leurs formes, mais souvent ils ont fini par être représentés par des ligatures spéciales.

Le système est donc plus parfait que celui de l'alphabet. Il comporte, il est vrai, plus de signes, ce qui est un inconvénient pour son enseignement, mais il représente d'une façon complète et exacte la phonétique des langues auxquelles il s'applique. Du point de vue pédagogique même, son inconvénient est largement compensé par le fait que, l'écriture calquant la prononciation, l'étude spéciale de l'orthographe est pratiquement supprimée, à moins bien entendu que, comme il arrive dans les langues modernes, la prononciation ne change pendant que la tradition littéraire maintient invariables les graphies consacrées.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

L'inconvénient des ligatures qui doivent être apprises comme des caractères supplémentaires ne tient pas au système de l'écriture qui ne les possédait pas à l'origine, mais à l'évolution des cursives et aux modes calligraphiques, comme par exemple en grec.

Formation des écritures indiennes. Les plus anciennes inscriptions datées, celles d'Aśoka, présentent deux types d'écriture distincts. L'un, confiné à l'extrême Nord-Ouest, s'écrit de droite à gauche, l'autre, répandu par toute l'Inde, de gauche à droite.

Un texte chinois de 668 ap. J.-C., le *Fa yuan tchou lin,* donne des indications d'après lesquelles l'écriture indienne de droite à gauche se serait appelée en indien *kharoṣṭhī,* l'autre *brāhmī* (Devéria). On appelait anciennement la *brāhmī* écriture «magadha», «indienne» ou «indo-palie», la *kharoṣṭhī* «écriture bactrienne, arienne, ario-indienne ou ariano-palie».

Origine du nom de brāhmī. Le nom de la *brāhmī* vient de la tradition qui attribue à Brahman la révélation de l'écriture. Il est appliqué par nous à l'écriture d'Aśoka allant de gauche à droite parce que c'est la plus ancienne que nous connaissions. Il ne s'ensuit pas qu'il ait désigné spécialement ce type dans l'usage ancien. La véritable désignation peut avoir été *puṣkarasādi,* nom d'un grammairien qui aurait vécu au ve siècle av. J.-C. et serait son inventeur (Charpentier). De notre côté nous étendons la désignation de *brāhmī* à des écritures dérivées, parfois même à des écritures d'Asie Centrale d'origine indienne. Le terme n'a alors de signification qu'en tant qu'opposé à *kharoṣṭhī* et désigne toute écriture indienne allant de gauche à droite.

Origine du nom de kharoṣṭhī. Le nom de *kharoṣṭhī* (écrit avec diverses variantes) passe, selon les sources bouddhiques, pour provenir du nom d'un *ṛṣi* Kharoṣṭha, «Lèvre d'âne», mais la forme originale peut avoir été *kharoṣṭrī,* de Kharoṣṭra, «Âne-chameau», nom qui correspond au pays situé au-delà des frontières nord-ouest de l'Inde (S. Lévi). On a effectivement trouvé de nombreux documents en écriture allant de droite à gauche en Kachgarie et à Khotan (p. 671). Il est vrai que les documents en question sont en langues indiennes ou d'origine indienne, que l'écriture a dû être apportée avec les langues de l'Inde, où elle existait bien avant et qu'elle ne saurait tirer son nom primitif de la contrée où elle a été importée (Konow), mais il n'est pas sûr que *kharoṣṭhī* soit un nom primitif. C'est nous qui, par hypothèse, l'appliquons à l'écriture d'Aśoka allant de droite à gauche, sans avoir aucune preuve qu'il soit valable pour une époque aussi haute. Les sources qui l'emploient ne sont pas antérieures à l'introduction de cette écriture au «pays de Kharoṣṭra» et ne visent nullement une écriture d'Aśoka. Il est probable que, inventée avant Aśoka et portant alors un nom qui ne nous est pas connu, elle a passé au pays de Kharoṣṭra dont elle est devenue caractéristique et dont elle a tiré son nom au début de l'ère chrétienne. C'est donc bien arbitrairement que nous donnons à l'écriture aśokéenne allant de droite à gauche le nom qui convient à celle qui en est dérivée au Turkestan. Une autre hypothèse, qui est très plausible, veut que le nom de *kharoṣṭhī* soit une alté-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

ration de *kharaposta* «peau d'âne» (*posta* représentant un mot iranien qui signifie «peau») et désigne une écriture d'abord tracée sur peau d'âne, sur parchemin (Przyluski).

Origine de la brāhmī. L'origine réelle de la *brāhmī* est obscure. Le système de transcription phonétique exacte qu'elle constitue et qui ne se trouve que dans l'Inde ou dans les pays qui l'ont emprunté à l'Inde est incontestablement original. Il repose sur l'analyse précise du langage faite de très bonne heure par les grammairiens indiens, probablement en dehors de l'usage d'aucune écriture, en vue d'enseigner la prononciation exacte des textes védiques. On doit même remarquer à ce propos qu'une écriture alphabétique du type sémitique aurait pu entraver les études phonétiques si elle eût alors existé dans l'Inde, car elle aurait donné le modèle d'une analyse commode mais non scientifique des sons du langage.

Mais, matériellement, l'écriture indienne a pu prendre dans des systèmes étrangers les modèles de ses formes. Certains auteurs ont revendiqué malgré tout une originalité absolue même pour le tracé graphique des caractères indiens (surtout Cunningham). Récemment on a pu soutenir que la brāhmī dérivait de l'écriture de Mohan-jo-Ḍaro (Langdon). Une origine dravidienne a également été invoquée mais supposait à tort une grande antiquité au vaṭṭeLuttu (p. 682) considéré comme une écriture dravidienne primitive d'où la brāhmī serait dérivée.

Plus fréquemment on a cherché à l'étranger un modèle pour l'écriture indienne. On a cru reconnaître ce modèle dans les écritures cunéiformes, himyarite, phénicienne, grecque. La théorie de la dérivation phénicienne (Weber) est la moins invraisemblable, mais il existe entre l'alphabet phénicien et la *brāhmī* un hiatus difficile à combler. On doit supposer des intermédiaires inconnus. Bühler a supposé que l'intermédiaire était un alphabet sémitique que des marchands auraient apporté par mer au VIIIe siècle av. J.-C. Halévy, repoussant l'hypothèse de l'origine phénicienne, a voulu tirer la *brāhmī* de la *kharoṣṭhī* (p. 670).

En fait, un petit nombre de lettres phéniciennes et brāhmī ont des formes voisines : *a*, *g*, br. *tha* et ph. *ṭ* (ṭēth), br. *dha* et ph. *d* (*dh*), *p* (en admettant un double retournement), *l* (avec un retournement). D'autres se ressemblent à condition de prendre comme points de comparaison des formes phéniciennes cursives, par exemple *gha* et *ha* se rapprochent de formes cursives phéniciennes du Ve siècle av. J.-C. (Février). Quelques lettres diffèrent considérablement et on doit supposer des transformations très compliquées pour le passage d'une série à l'autre. Il existe, pourtant, une analogie générale très grande entre les deux écritures, mais elle tient surtout à leur simplicité (pl. écr., p. 68*h*). Le sens de l'écriture ne fait pas difficulté puisque le grec s'écrit en sens inverse du phénicien dont il dérive. Par contre, le phénicien ne possède que 22 caractères tandis que la *brāhmī* d'Aśoka a 39 lettres simples sans compter les groupes. Surtout, le principe de l'écriture est, comme il a été dit, tout à fait différent. Il est d'ailleurs *a priori* difficile de se rendre compte de la formation d'une écriture comme la brāhmī qui dès les premiers documents que nous en avons est arrivée à son développement complet sans que les formes primitives nous en soient attestées.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Origine de la kharoṣṭhī. L'origine de la *kharoṣṭhī* est plus claire. Elle présente une analogie manifeste avec l'araméen qui était l'écriture de l'administration achéménide à l'époque où des satrapies perses étaient établies dans le Nord-Ouest de l'Inde dont elle est justement l'écriture spéciale. Nous avons d'ailleurs la preuve directe de l'emploi de l'araméen dans cette région par les inscriptions de Taxila et de Pul-i-darunta (§ 280, pl. écr. p. 684). L'inscription de Taxila où paraît employé le mot *priyadarśin* est contemporaine d'Aśoka et donc de nos plus anciens documents en *kharoṣṭhī*. Celle de Pul-i-darunta pourrait remonter au IVe ou Ve siècle av. J.-C. (Birkeland). Elles ne représentent donc pas nécessairement les formes mêmes qui ont été introduites au début de l'occupation achéménide à la fin du VIe siècle mais elles en diffèrent probablement peu.

L'origine araméenne-perse de la *kharoṣṭhī* a été reconnue de bonne heure (Devéria et Weber ont même cherché à reconnaître sous le nom de *kharoṣṭhī* celui de Zarathuštra, Terrien de Lacouperie celui de Cyrus). Elle a été démontrée surtout par J. Halévy, bien qu'avec une méthode arbitraire. Un certain nombre de caractères de la *kharoṣṭhī* sont semblables à ceux de l'araméen ou en diffèrent peu, ce sont *t, d, n, p* (retourné), *b, y, r, v* et *s* (aram. *š*). Pour quelques autres le passage suppose d'importantes transformations intermédiaires. Certaines formes sont analogues mais répondent à des sons qui ne sont pas exactement correspondants. Quelques-uns enfin paraissent irréductibles. La filiation cependant ne paraît pas douteuse. Mais le principe de l'alphabet araméen n'a pas été adopté. La *kharoṣṭhī* suit le même système de reproduction des phonèmes réels que la *brāhmī*. Elle comporte par conséquent nombre de caractères qui manquent à l'araméen, d'ailleurs établi pour la notation d'une langue tout à fait différente. Le mode de formation des lettres propres à la *kharoṣṭhī* est souvent clair : *gha* se tire de *ga* par addition d'un crochet à droite, de même *ja* de *na; jha, dha* et *pha* ont respectivement les formes de *ja, da* et *pa* avec addition d'un trait horizontal à gauche; *ña* est un *na* pourvu à droite d'une ligne ondulée remontant. La notation de groupes consonantiques, inexistante en araméen, se présente telle qu'elle existe en *brāhmī*. La *kharoṣṭhī* emprunte donc matériellement un certain nombre de signes à l'araméen mais elle les développe considérablement et les adapte pour noter minutieusement comme la *brāhmī* les phonèmes indiens. Elle garde cependant de son origine sémitique une imperfection dans sa notation des voyelles. Elle ne laisse pas comme l'araméen le vocalisme indéterminé mais elle ne distingue pas les longues des brèves, du moins dans ses formes anciennes (car elle s'est plus tard adaptée à peu près complètement, cf. p. 671). De plus, elle n'a pas comme la *brāhmī* un caractère spécial pour chaque voyelle isolée mais les représente toutes par la voyelle *a* pourvue des signes caractéristiques des divers timbres vocaliques distincts de *a* : ces signes sont les mêmes que ceux qui servent à vocaliser les consonnes. La *kharoṣṭhī*, surtout par son absence de notation de la quantité vocalique, est donc au temps d'Aśoka un instrument de transcription des langues moins parfait que la *brāhmī*.

Ceci pourrait inciter à croire qu'elle est antérieure à cette dernière et donnerait une présomption de vraisemblance à l'hypothèse d'Halévy

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

qui voudrait que la *brāhmī* dérivât de la *kharoṣṭhī* car, selon lui, aucune écriture n'aurait précédé dans l'Inde la *kharoṣṭhī*. Mais on ne voit pas pourquoi, voulant posséder une écriture plus parfaite que la *kharoṣṭhī* — ce qui était nécessaire pour écrire les textes sanskrits — on l'aurait entièrement refondue et remplacée par une écriture différente comme la *brāhmī*, au lieu de la perfectionner simplement. Lorsque le perfectionnement de la *kharoṣṭhī* a été nécessaire il a été d'ailleurs effectué à peu de frais (p. 671). On comprendrait au contraire très bien que l'administration achéménide, apportant avec elle dans l'Inde l'araméen, ait voulu continuer à s'en servir pour noter les langues indiennes, mais qu'elle l'ait rendu plus adéquat en prenant pour modèle la *brāhmī* déjà existante et bien adaptée en raison des connaissances phonétiques déjà développées des grammairiens indiens. La négligence dans la notation des quantités vocaliques va de soi chez des fonctionnaires habitués à ne noter que très sommairement la vocalisation dans leur propre langue. Bien plus tard les conquérants de l'Inde, Musulmans ou Européens, ont eux aussi transcrit les langues indiennes en caractères arabes ou latins sans chercher tout d'abord à calquer les notations délicates des écritures indiennes. Ce n'est qu'à la longue qu'ils se sont appliqués, par l'addition de signes diacritiques à leurs alphabets, à rendre intégralement les signes indiens. La *kharoṣṭhī* apparaît donc comme une écriture étrangère adaptée à la transcription de l'écriture indienne préexistante. C'est ce qui explique d'ailleurs le mieux qu'elle soit restée à peu près confinée aux territoires habités par ceux qui l'avaient importée. Il ne s'ensuit cependant pas qu'elle ait été uniquement l'œuvre des scribes achéménides. Les Indiens ont nécessairement contribué à sa formation, et ils y ont contribué d'une façon savante en changeant le système de l'alphabet araméen pour le rendre apte à transcrire phonétiquement les langues indiennes. Ils l'ont certainement eux aussi employée dès l'origine, au moins pour des usages pratiques, tout comme ils devaient se servir plus tard des écritures arabo-persane et latine.

En résumé, la *brāhmī* dont la date de formation est inconnue, mais largement antérieure au IIIe siècle av. J.-C., est l'écriture indienne proprement dite. Comme elle a donné naissance à toutes les écritures indiennes plus récentes, on peut l'appeler «indien commun». La *kharoṣṭhī* en est une transcription araméenne formée entre le VIe-Ve siècle et le IIIe siècle av. J.-C. et qui serait plus exactement nommée «araméo-indien», le nom de *kharoṣṭrī* ou *kharoṣṭhī* ne paraissant lui avoir été appliqué que secondairement, surtout quand elle a été usitée en Asie Centrale.

Évolution de l'araméo-indien. Bien que gravé sur pierre, l'araméo-indien d'Aśoka présente un aspect cursif qui lui vient de sa dérivation d'une écriture d'administration. Il y a peu de variantes. Les ligatures sont peu nombreuses parce que le dialecte noté est un prākrit. Les caractères dans chaque groupe sont superposés et doivent se lire de haut en bas. Le groupe finit par sa voyelle, cependant certaines combinaisons avec *ra* final font ici exception. Le *ra* final est représenté par un petit trait horizontal à droite du pied de la lettre initiale du groupe, mais le

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

groupe ainsi formé, et en principe terminé par *ra,* semblerait devoir se lire dans un certain nombre de cas comme terminé par *ar,* ainsi on devrait lire *dhar* et non *dhra* dans le mot qui partout ailleurs est *dharma, dar* et non *dra* pour le nom de Priyadarśi. Plus exactement, il semble que tout se passe comme si la présence du *a* n'était pas réellement impliquée, c'est-à-dire comme si les ligatures devaient se transcrire *dhr* et *dr : dharma* serait en fait écrit *dhrm, Priyadarśi* noté *Priydrśi.* Il pourrait y avoir là un vestige de l'habitude araméenne de laisser au lecteur le soin de rétablir la vocalisation non indiquée. Certains faits linguistiques permettent toutefois de supposer que la position de *r* répond dans ces exemples à une prononciation locale particulière *dhrama* pour *dharma,* etc.

Les signes de l'araméo-indien des monnaies (§ 330-332) sont très voisins de ceux d'Aśoka mais sont écrasés de haut en bas faute d'espace. Ils ne présentent pas en bas les petits prolongements pointés vers la gauche, communs dans le type aśokéen mais d'ailleurs sans signification. De nouvelles ligatures apparaissent. Il n'existe plus d'exception à la règle qui veut que tout signe représente un groupe phonétique se terminant par une voyelle; *dharma* ne pourrait plus être considéré comme écrit *dhr-m* mais il est toujours *dha-rma,* le *r* initial de groupe étant maintenant régulièrement représenté par un arc de cercle concave en bas qui coupe le signe du second élément du groupe.

Les inscriptions saka et indo-scythes, souvent contemporaines des monnaies, présentent des développements analogues. Les caractères, plus librement tracés, ne sont pas écrasés de haut en bas.

En dehors des inscriptions et des légendes prākrites de monnaies en caractères araméo-indiens nous possédons aussi des manuscrits en dialectes prākrits, provenant d'Asie Centrale et à l'écriture desquels s'applique proprement le nom de *kharoṣṭrī* ou *kharoṣṭhī.* Ce sont le manuscrit Dutreuil de Rhins, trouvé dans la région de Khotan, et les documents recueillis dans celle de Niya, à l'est de Khotan.

Le manuscrit Dutreuil de Rhins présente une écriture très voisine de celle des inscriptions des Indo-scythes, avec des formes plus librement tracées et pourvues de pleins et de déliés. L'extrémité inférieure des hampes verticales est habituellement retroussée à gauche comme souvent dans l'araméo-indien d'Aśoka. Ce manuscrit paraît dater du IIe siècle de notre ère environ. Les documents de Niya (royaume de Chan-chan ou Kroraina) sont des missives ou des textes administratifs sur tablettes de bois ou sur peau. Trouvés avec une tablette chinoise datée de 269 après J.-C., ils doivent appartenir au IIIe siècle. La *kharoṣṭhī* de ces documents est encore voisine de celle des inscriptions et du manuscrit Dutreuil de Rhins mais plus perfectionnée. Elle note d'une façon satisfaisante quelques citations sanskrites. Elle a en effet des signes pour noter les voyelles longues, la voyelle *ṛ,* le *visarga* et le *virāma* (pl. écr. p. 684). De plus elle présente également des signes spéciaux pour la notation de phonèmes non indiens, la plupart iraniens, qui figurent dans un grand nombre de mots d'emprunt.

A l'époque du manuscrit Dutreuil de Rhins et des documents de Niya l'araméo-indien devient de moins en moins employé dans l'Inde. Il est pourtant encore usité sur deux *stūpa* de la région de Taxila qui

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

paraissent avoir été construits ou réparés au ve siècle (J. Marshall). Il a continué en tout cas d'être utilisé en Asie Centrale. Quelques fragments de tablettes recueillis par Pelliot dans la région de Kučā sont en *kharoṣṭhī*, et ces tablettes se trouvaient parmi d'autres plus nombreuses en langue koutchéenne et en écriture du viie siècle après J.-C. La *kharoṣṭhī* doit donc avoir été utilisée jusque vers cette époque.

Brāhmī d'Aśoka. Selon Cunningham et Bühler, une des plus anciennes inscriptions en *brāhmī* serait celle qui se lit sur une monnaie d'Eraṇ, écrite de droite à gauche, dans le même sens que l'araméo-indien (§ 324). Ce serait là le témoin d'une *brāhmī* antérieure à l'adoption définitive du sens de gauche à droite, le seul qu'emploie la *brāhmī* classique. Mais l'argument n'est pas décisif, puisqu'il se peut que le graveur ait simplement omis de graver à rebours le coin qui a servi à la frappe (Barth). L'identité des caractères avec ceux de la *brāhmī* d'Aśoka s'oppose à l'hypothèse d'une plus grande antiquité de cette monnaie. C'est dans les inscriptions d'Aśoka que la *brāhmī* apparaît pour la première fois. Elle est parfaitement adaptée à la notation du prākrit de ces inscriptions qui emploie les mêmes consonnes que le sanskrit mais un moins grand nombre de voyelles. L'usage qui s'y trouve suivi de noter simples les consonnes redoublées est une convention orthographique qui ne provient pas d'une inaptitude de la graphie à la figuration des géminées, car les groupes de consonnes y sont régulièrement notés et les géminées pourraient l'être de même.

Les signes élémentaires des voyelles ne sont qu'au nombre de quatre, ceux de *a*, de *i*, de *u*, de *e*. De *a*, se tire *ā* par addition d'un trait horizontal à droite, le même qui sert à l'*ā* en combinaison avec les consonnes. L'*u* est un simple bâton pourvu du signe (petit trait horizontal fixé à droite du pied de la lettre) qui sert à vocaliser en *u* les syllabes à consonne initiale. L'*o* est le même bâton pourvu à la fois du signe vocalisant *e* et du signe vocalisant *u*. Les autres voyelles ou diphtongues ne se rencontrent pas isolées. Les signes vocalisants sont déjà formés selon les principes qui resteront appliqués dans toutes les écritures ultérieures. Le signe vocalisant de l'*ā* est à droite, au milieu ou en haut, les signes de *i* et *ī* en haut, ceux de *u* et *ū* en bas, celui de *e* en haut à gauche, *ai* est un double *e*, *o* une combinaison de *e* et de *ā*. Les groupes de consonnes formés par superposition et accolement des signes des consonnes simples composantes, se lisent tantôt de haut en bas, tantôt de bas en haut, par exemple *vya* s'écrit par un *ya* au-dessous d'un *va* ou inversement. Cette liberté dans le placement des composants a d'ailleurs persisté quelquefois jusqu'aux temps modernes; elle est régulière dans la *nandināgarī*, rare mais existante dans la *devanāgarī*.

D'une inscription à l'autre il existe de menues variantes, régulières ou occasionnelles, qui attestent un emploi déjà prolongé de l'écriture. Ces variantes peuvent répondre à des habitudes locales (Bühler). Elles justifient toutefois difficilement la distinction proposée par Bühler entre un type du Nord et un type du Sud. Ce dernier serait représenté surtout par les édits de Girnār et de Siddāpur sous la réserve que des formes du Nord auraient pu être introduites à Siddāpur par le lapicide qui a signé en araméo-indien et conséquemment était originaire

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
du Nord. Le type Sud serait donc essentiellement celui de Girnār et en ce cas serait mal nommé, Girnār n'étant pas au Sud mais à l'Ouest.

Écriture de Bhaṭṭiprolu (pl. écr. p. 684). Bühler a donné le nom de *drāviḍī* à une variété d'écriture usitée dans les inscriptions du *stūpa* de *Bhaṭṭiprolu* (§ 304). Ce nom, emprunté à une liste des écritures dans le *Lalitavistara*, où rien d'ailleurs n'indique à quelle sorte de caractères il s'applique, est inacceptable, car il signifie «tamoule», et les inscriptions en question ne sont pas en tamoul mais en prākrit. Si le nom de *drāviḍī* peut être attribué à une écriture connue, c'est à celle, d'ailleurs voisine mais pourvue de signes spéciaux, qui a été employée dans les inscriptions tamoules de Vīrapatnam, Sittanavasal, etc. Les caractères ressemblent à ceux d'Aśoka mais cinq signes sont différents (*gha, ja, ma* retourné sens dessus dessous, *la* et *sa*), un autre (*ḷa*) est ajouté. De plus et surtout les signes ayant valeur de consonnes + *a* portent au sommet (sauf *ja, ṭha, na, tha* et *ba* qui la portent au milieu et *ra* qui la porte à une petite distance de l'extrémité supérieure) une petite barre horizontale dirigée à droite, pareille à celle qui chez Aśoka marque l'*ā* L'*ā* lui-même est exprimé par une petite verticale descendant de l'extrémité de cette barre. Cette dernière est supposée par Bühler correspondre à la notation de l'*a* bref, ce qui ferait de l'écriture de Bhaṭṭiprolu une sorte d'écriture alphabétique avec voyelles accolées aux consonnes. Cette supposition n'est pas indispensable, car il peut s'agir d'une première figuration de l'élargissement des extrémités supérieures des hampes, qui a finalement donné lieu à la formation de la ligne horizontale supérieure (*mātrā*) bien connue dans la *nāgarī*. Toutefois elle est vraisemblable, car le placement éventuel de la barre en question à la hauteur du milieu des caractères s'expliquerait mal comme préfiguration de la *mātrā*. De plus la barre disparaît lorsqu'est notée une voyelle autre que *a*, sauf toutefois dans la notation de *u* et de *o*. Une des inscriptions, gravée sur cristal, est plus conforme au type asokéen. Bühler date le type de Bhaṭṭiprolu d'environ 200 avant J.-C. à cause de la ressemblance générale avec l'écriture d'Aśoka.

Écritures septentrionales antérieures à l'ère chrétienne. L'écriture de l'époque des Śuṅga et des monnaies indo-grecques (pl. écr. p. 684) diffère peu de celle d'Aśoka. Elle est plus écrasée sur les monnaies à cause du manque de place. Le pilier d'Heliodoros (§ 292, pl. écr. p. 684) fournit un spécimen d'écriture important parce que sa date est connue. Au contraire l'inscription de Khāravela à Hāthigumphā n'a pas la valeur paléographique qui lui a été souvent attribuée, puisque sa datation n'est pas assurée (§ 292). Les probabilités historiques tendraient à faire placer à une date antérieure à celle du pilier d'Heliodoros deux inscriptions de l'époque śuṅga qui pourtant paraissent plus récentes par l'écriture. La rapidité de l'évolution des types graphiques aurait donc été différente selon les lieux (§ 293). A s'en tenir aux inscriptions de date certaine elle apparaît cependant assez lente partout.

Écritures du Nord et de l'Ouest à partir de l'ère chrétienne. Inscriptions des Śaka et Kuṣāṇa. Dans les inscriptions de la partie septentrionale de l'Inde, voisines du début de l'ère chrétienne, les

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
caractères commencent à prendre des formes plus élégantes. Les sommets des hampes sont régulièrement élargis en tête de clou ou surmontés d'une petite *mātrā*. Les verticales sont généralement égalisées. Une forme simplifiée est constamment employée pour *ra* et de plus en plus fréquemment pour *ya* quand ils sont souscrits. On distingue deux types consécutifs dans ces écritures : le type kṣatrapa du Nord et le type kuṣāṇa (Lüders). Le premier est caractérisé par une inscription datée du kṣatrapa Soḍāsa. Le type kuṣāṇa se rencontre aussi dans des inscriptions datées, à Mathurā notamment (§ 294, pl. écr. p. 687). Il est marqué par quelques innovations dans la forme des lettres. Dans quelques-unes les angles droits ont tendance à être remplacés par des courbes, par exemple *na*, antérieurement formé de deux parallèles horizontales réunies en leurs centres, par une verticale qui tend à prendre la forme de deux demi-cercles tangents l'un à l'autre. De rares ligatures sont employées : outre celles avec *ra* et *ya*, une avec *ta*, qui, souscrit, est écrit avec une boucle. On distingue des variétés consécutives dans l'écriture kuṣāṇa (Vogel, R. D. Banerji). A cette écriture, dans sa forme du Ier ou IIe siècle après J.-C., se rattache celle des manuscrits non datés de drames bouddhistes trouvés par von Le Coq en Asie centrale, à Qyzyl à l'Ouest de Kučā (Lüders). Ces manuscrits étant sur feuilles de palmier ont sans doute été écrits dans l'Inde avant d'être apportés en Asie centrale, à moins qu'ils ne l'aient été en Asie centrale même sur des feuilles importées de l'Inde (cf. pl. écr. p. 687). Un manuscrit de l'*Udānavarga*, trouvé par Pelliot à Subaši, également à l'Ouest de Kučā, est sur lamelles de bois (probablement peuplier), non usité dans l'Inde, il a donc à peu près certainement été écrit en Asie centrale mais son écriture est très proche de celle des manuscrits de Lüders.

Ces manuscrits d'Asie centrale sont avec les manuscrits Dutreuil de Rhins les plus anciens manuscrits indiens ou de type indien. Leur datation précise ne dépend pas seulement du type de l'écriture qu'ils emploient car ce type demeure en usage un certain temps après l'apparition de formes nouvelles. Il serait toutefois difficile de les placer plus bas que le IIIe ou à la rigueur le IVe siècle, car les relations fréquentes de l'Inde et de l'Asie centrale à cette époque ont bientôt largement introduit dans cette dernière les écritures gupta qui ont dû supplanter leurs devancières.

Inscriptions des Andhrabhṛtya, Kṣaharāta et Kṣatrapa d'Ujjayinī. Les inscriptions de l'Ouest (Nānāghāṭ, Nāsik, Kārle, Kaṇherī, § 295-296, pl. écr. p. 687) des Sātakaṇi et de Nahapāna sont assez archaïsantes. Les caractères sont simples, à formes roides et généralement anguleuses. Cependant certaines lettres présentent des arrondissements précurseurs de ceux qui se développeront bientôt largement dans les alphabets du Sud. Surtout les extrémités libres des lignes verticales s'ondulent assez fréquemment en flammes. Les inscriptions des Kṣatrapa d'Ujjayinī, notamment de Rudradāman en 150 après J.-C. (§ 297, pl. écr. p. 687), sont plus évoluées et représentent un type de transition entre les formes kuṣāṇa et les formes gupta.

Écritures gupta. L'époque des Gupta marque tout particulièrement dans l'histoire spéciale des écritures indiennes comme dans l'histoire

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

générale de l'Inde. Les types graphiques s'enrichissent, se diversifient en formes calligraphiques. L'activité de la culture littéraire dans les diverses provinces de l'empire entraîne sans doute la formation d'écoles locales d'écritures, car des types locaux tendent à se différencier. L'écriture indienne, déjà répandue en Asie centrale, y porte ses variétés nouvelles qui servent de modèles pour la création de types divers destinés à la copie des textes sanskrits ou adaptés à la transcription rigoureuse des langues indigènes.

Écritures gupta proprement dites. A l'intérieur de l'Inde, différents types d'écritures ont été distingués par Hoernle, tout d'abord un type septentrional et un méridional, puis dans le premier une forme orientale et une occidentale. Ces types sont distingués pratiquement d'après la forme des lettres-tests. La fréquence particulière d'un tracé spécial de ces lettres dans une certaine région fait considérer ce tracé comme caractéristique du type de cette région. La coexistence en un même lieu des tracés jugés propres à des lieux différents peut indiquer des zones d'interpénétration des types. Ainsi, à Mandasor, Eraṇ, Udayagiri, les types Nord et Sud coexistent, les formes du Sud étant plus anciennes, d'où on peut conclure que ces localités jalonnent la zone où le type septentrional a empiété sur le méridional (Hoernle). Mais la détermination des différents types reste sujette à discussion, surtout parce que nous ne savons pas dans quelle mesure nos documents reflètent les usages des écoles d'écriture dont nous soupçonnons l'existence sans les connaître. Certaines inscriptions présentent des particularités de graphie qui se sont conservées plus ou moins par la suite. Une des plus notables est le remplacement de la *mātrā* par un carré, les caractères sont alors souvent dits «box-headed».

Manuscrits gupta en Asie centrale. Les écritures gupta ont été importées en Asie centrale dans la région de Kučā à la suite de l'écriture kuṣāṇa. Elles sont représentées par des fragments d'un manuscrit sur feuilles de palmier (pl. écr. p. 690) de la *Kalpanāmaṇḍitikā* bouddhique (§ 2024) trouvés à Qyzyl comme les fragments de drames sanskrits ci-dessus mentionnés (Lüders), par de menus fragments de la collection Pelliot, également sur feuilles de palmier et par d'autres fragments de la même collection sur papier d'Asie centrale. Ces derniers, selon toute probabilité écrits sur place, sont de type indien un peu plus récent que les autres. Les premiers ont, par comparaison minutieuse avec les inscriptions de l'Inde, été datés par Lüders de l'extrême début des écritures du type gupta, antérieurement même à toutes les inscriptions gupta datées, c'est-à-dire du commencement du IVe siècle et plutôt des environs de 300 que des environs de 350. Cette précision est malheureusement illusoire, car elle postule absolument que l'écriture du manuscrit en question n'a pas pu demeurer en usage, ne fût-ce que quelques dizaines d'années, après le moment que lui assigne son style paléographique. Or un tel postulat est inadmissible, l'écriture tibétaine par exemple, empruntée à l'Inde au VIIe siècle, est encore usitée aujourd'hui sans changement. Il reste que l'analyse paléographique donne une datation relative très probable du manuscrit. Il est postérieur aux fragments de drames bouddhiques et à l'*Udānavarga*, antérieur

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

aux fragments Pelliot sur papier. Le manuscrit Bower (§ 1661, pl. écr. p. 690), sur écorce de bouleau, trouvé dans la même région, est de type un peu plus récent (Lüders). Une critique paléographique laborieuse de Hoernle le date d'environ 350-375 ap. J.-C., les diverses écritures qui y sont représentées paraissant presque contemporaines. Cette datation est sujette aux mêmes réserves que la précédente. Seule est à retenir la datation relative.

Écritures d'Asie centrale empruntées aux types gupta. L'écriture indienne a fourni le principe et les modèles des écritures locales d'Asie centrale certainement à partir du VIIe siècle et sans doute notablement plus tôt. La langue du royaume de Kučā et celle apparentée du royaume voisin appelé en sanskrit Agni, le koutchéen et l'agnéen (cf. t. III), ont une écriture spéciale, attestée en 650 sur des laissez-passer de caravanes, ayant servi également à transcrire le sanskrit (pl. écr. p. 690) et formée d'après l'écriture gupta, moyennant l'addition de signes correspondant aux phonèmes qui leur sont propres. Elle a servi à noter également des dialectes iraniens orientaux à l'Ouest de Kučā (cf. t. III). Elle est souvent appelée «*gupta* penchée» (slanting *gupta* Hoernle) bien qu'elle ne soit pas nécessairement penchée. Elle est tantôt calligraphique, tantôt cursive, sur papier ou sur bois, rarement gravée sur roc. Des formes de passages de l'écriture de la *Kalpanāmaṇḍitikā* à cette écriture koutchéenne sont attestées (fragments gupta sur papier ci-dessus mentionnés, fragments du *Kātantra* publiés par Finot). L'époque réelle de son emploi est fixée par des laissez-passer datant de 650 (S. Lévi, cf. t. III), mais elle est restée en usage sans modification importante jusque vers le IXe ou Xe siècle, car elle se retrouve sur des xylographes (publiés par Pischel) qui ne peuvent remonter plus haut. La date de sa formation n'est pas actuellement déterminable avec précision, mais ne saurait être très antérieure au VIIe siècle. Ceci fournit un point de repère précieux pour la chronologie de la paléographie de l'Asie centrale. La série, ordonnée en chronologie relative, des manuscrits *gupta* d'Asie centrale plus anciens se place nécessairement avant son début et, puisqu'il n'existe pas d'hiatus entre les formes graphiques de ces manuscrits et cette écriture, il est probable qu'il ne faut pas supposer un grand intervalle de temps entre eux et elle. Dans ces conditions, il est prudent d'admettre pour leurs époques des périodes plus larges que celles qui ont été proposées, de placer les fragments de la *Kalpanāmaṇḍitikā* et de l'*Udānavarga* dans les IVe-Ve siècles, le manuscrit Bower entre le Ve et le VIe.

Vraisemblablement plus récente par l'origine que l'écriture koutchéenne est celle de Khotan dite souvent «*gupta* droite» (upright *gupta*, Hoernle) qui présente des variétés calligraphiques belles et complexes et des formes cursives (pl. écr. p. 690).

Écritures dérivées des types gupta de l'Inde. L'écriture du Nepāl au VIe siècle était *gupta* comme le montre l'inscription de Chaṅgu Nārāyaṇ (§ 301). Au Kaśmīr, les trouvailles de manuscrits sur feuilles de palmier et sur papier, à Gilgit, ont montré qu'il existait différents

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

types paléographiques dont certains se retrouvent d'ailleurs sporadiquement en Asie centrale. Les deux principaux sont calligraphiques. L'un est assez proche de l'écriture koutchéenne avec un plein rectangulaire accolé à la base de certaines lettres comme *ka, bha, ma, sa.* Il est représenté notamment par des fragments du *Saddharmapuṇḍarīka* (pl. écr. p. 690) et a été jugé dater approximativement du VIe siècle (S. Lévi, Mironov, Baruch). Cependant, son analogie avec les manuscrits en écriture koutchéenne dont l'usage s'est maintenu plusieurs siècles, enseigne que l'emploi de son type graphique a pu lui aussi durer jusqu'à une époque plus basse. Il ne semble pas toutefois que ce type soit strictement propre au Kaśmīr. Le second (pl. écr. p. 690) préfigure plus nettement l'écriture qui est devenue plus tard celle du Kaśmīr, la *śāradā*, attestée d'une façon sûre à partir du IXe siècle (Vogel). Les caractères présentent au sommet une épaisse *mātrā* et se terminent pour la plupart vers le bas par une pointe aiguë, oblique à droite.

Les caractères de ce type connus antérieurement par des inscriptions de l'Inde centrale, notamment celle de Mahānāman à Bodh-Gayā à la fin du VIe siècle (§ 300, pl. écr. p. 687), et celle d'Aphsaḍ (§ 298, pl. écr. p. 687) dans la même région au VIIe siècle (Fleet) ont été conventionnellement nommés *kuṭila* «tordus», mais seraient plus exactement appelés «pointus» (ou «à angle aigu» Bühler). Ils se retrouvent dans un fragment de manuscrit conservé au Japon au temple de Hōryūji et qui, d'après une tradition japonaise, aurait été apporté de l'Inde en 608. L'autorité de cette tradition est incertaine, elle a été acceptée par Bühler et paraît en effet paléographiquement plausible. L'écriture en question était au VIIIe siècle répandue dans toute l'Inde du Nord (Vogel) et s'est maintenue au moins jusqu'au Xe siècle avec plus ou moins de changements. Elle a été exportée vers l'Asie centrale et la Chine aux VIIe et VIIIe siècles probablement avec les enseignements des écoles bouddhiques tantriques. Les alphabets usités pour son étude étant précédés par le mot *siddham* fréquemment placé au début d'un texte quelconque comme mot de bon augure, elle a reçu des Chinois la désignation d'écriture *siddham* (*si-t'an*). Elle a fait en Chine l'objet d'un traité, le *Si-t'an tseu ki*, par Tche-Kouang, datant des environs de 800 et qui aurait été porté au Japon en 806. Elle a servi en Chine et au Japon jusqu'à nos jours pour la reproduction des formules magiques (*dhāraṇī*) sanskrites (cf. pl. écr. p. 690). C'est probablement la même écriture qu'au XIe siècle al-Bīrūnī nommait *siddhamātṛkā* et donnait comme courante au Kaśmīr, à Bénarès et dans toute l'Inde centrale. Elle se rencontre fréquemment en Indochine dans des inscriptions de statues bouddhiques, reproduisant pour la plupart une formule célèbre qui résume l'enseignement du Buddha (*ye dharmā...*, etc., § 2280). L'écriture la plus proche de celle du Tibet (pl. écr. p. 690) dont on sait qu'elle a été empruntée à l'Inde au VIIe siècle (t. III) paraît être celle des briques de Gopālpur (§ 300, pl. écr. p. 690) qui est de type *gupta* sans présenter les pointes de l'écriture *siddham*, mais les caractères tibétains classiques présentent de pareilles pointes, il est donc probable que leurs modèles indiens étaient apparentés à la fois à l'écriture de Gopālpur et au *siddham*.

Nāgarī. On admet d'ordinaire avec Bühler qu'à partir du VIIe siècle

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

apparaît la plus célèbre des écritures indiennes, la *nāgarī*, la «citadine». Mais les caractères de ce type n'ont pas été définis avec une précision suffisante et beaucoup d'auteurs emploient trop librement le terme de *nāgarī* qu'on remplace communément par celui de *devanāgarī* «citadine des dieux» (?), bien que cette désignation ne se rencontre pas dans les textes et paraisse n'avoir été répandue que par des pandits et surtout des Européens depuis le XVIIe siècle. Al-Bīrūnī, au XIe siècle, désignait sous le nom de *nāgarī* une écriture qu'il considérait comme spéciale au Mālava. Il en distinguait l'*ardhanāgarī* «semi-nāgarī» qui tenait à la fois de la *nāgarī* et de la *siddhamātṛkā*. On peut appeler *nāgarī* une forme voisine de la *siddhamātṛkā* mais à hampes rectilignes sans queues effilées vers la droite. Ce type s'est conservé, mais non sans changements, jusqu'à l'époque moderne où il constitue l'écriture usuelle du sanskrit et de la vernaculaire dans les régions de langue hindī ou de langue marathe (cf. pl. écr. p. 693). Au pays marathe, elle s'appelle *bālbodh* «scolaire» et elle est doublée, pour la notation de la vernaculaire, d'une forme plus cursive, la *moḍī* (pl. écr. p. 693). La forme typographique usitée à Bombay depuis le XIXe siècle est imitée du *bālbodh*. Celle qui a été choisie à Calcutta pour les impressions est conforme à la *nāgarī* telle qu'elle était employée à Bénarès et à Ayodhyā au XVIIIe siècle, mais les différences ne portent que sur des menus détails peu nombreux. La *nāgarī* a été diffusée dans l'Inde entière par l'imprimerie et tend à devenir l'écriture unique du sanskrit. Cependant, si elle a supplanté facilement la *śāradā* au Kaśmīr, et la nepālie au Nepāl, elle s'est heurtée à la concurrence d'autres systèmes servant à l'impression du sanskrit dont les principaux sont le bengali, le telugu, le grantha et le singhalais. Cette concurrence va d'ailleurs s'affaiblissant, car ces dernières écritures sont généralement peu connues en dehors de leur pays d'origine.

Les formes calligraphiques donnent des aspects variés à la *nāgarī* qui nous est connue, non seulement par des inscriptions, mais par d'innombrables manuscrits. Les ligatures y sont nombreuses et de ce fait l'étude en est plus difficile que celle des écritures antérieures qui groupaient les lettres sans leur faire subir de graves déformations. Dans les groupes de la *nāgarī* les composants sont fréquemment juxtaposés au lieu d'être superposés comme dans les écritures plus anciennes.

Nāgarī jaina (pl. écr. p. 693). A la *nāgarī* se rattache l'écriture dite souvent «*devanāgarī* jaina» ou *jainalipi* «écriture jaina», parce qu'elle se rencontre surtout, bien que non exclusivement, dans des manuscrits jaina. Elle présente de nombreux aspects calligraphiques et des variantes importantes selon les époques. Certaines de ses ligatures sont de formes très diverses et parfois se confondent avec celles de la *nāgarī* banale tout en ayant une valeur différente, ce qui amène des erreurs de lecture. Elle présente en général des formes plus anciennes que celles de la *nāgarī*. Le *e* vocalisant une consonne est placé non au-dessus comme en *nāgarī* banale, mais figuré par une verticale à gauche dite *pṛṣṭhamātrā* ou *paḍīmātrā* «*mātrā* dorsale», parce qu'étant donné le sens de l'écriture elle se trouve ainsi placée derrière la consonne. La même *pṛṣṭhamātrā* figure partout le signe de *e* dans les vocalisations en *ai*, *o* et *au*.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

En *siddhamatṛkā* le signe de *e* vocalisant consistait en un court appendice placé à gauche du sommet de la lettre, la *pṛṣṭhamātrā* est le développement de cet appendice.

Śāradā (pl. écr. p. 690). La *śāradā*, écriture propre au Kaśmīr et aux États environnants jusqu'à l'époque moderne et celle de tous les manuscrits kaśmīriens anciens, développée à partir d'une des écritures de Gilgit (pl. écr. p. 690, cf. p. 677), a peu varié au cours des siècles. On peut cependant, dans les inscriptions de l'État de Cambā du moins, en reconnaître les variations caractéristiques des époques successives (Vogel). Il ne semble pas que dans la forme qu'elle revêt définitivement dans les manuscrits, la *śāradā* soit antérieure au xe siècle. Le manuscrit de Bakhṣālī (§ 1704) rapporté par Hoernle d'abord à la date de 500 ap. J.-C. puis au VIIe siècle est en une *śāradā* qui diffère trop peu de la *śāradā* tardive pour qu'il soit possible de le faire remonter aussi haut (Kaye).

Écritures népâlaises. L'écriture *siddham* se retrouve dans les inscriptions du Nepāl et les plus anciens manuscrits népâlais connus, mais plusieurs types s'en sont vite différenciés dans l'évolution. Au VIIIe siècle, l'écriture du Nord-Est présente déjà deux variétés au moins (R. D. Banerji). A partir des environs du XIe siècle ont été employées des formes calligraphiques très élaborées développées de l'écriture *siddham*, mais souvent influencées dans leur aspect général par la *nāgarī*. Beaucoup sont bien connues par des manuscrits (Bendall). La *mātrā* est parfois remplacée par un triangle à pointe en l'air, bien plus souvent par un crochet tourné à droite. La convexité supérieure de ce crochet donne un aspect globuleux aux caractères qui sont alors dits *vartula* «ronds» (pl. écr. p. 693). A ce type s'en oppose un autre formé de caractères hauts à verticales épaisses et rapprochées terminées en bas par une fine pointe. Il a été usité avec diverses variations dans des manuscrits de luxe et pour écrire des *dhāraṇī* sous forme de monogrammes très compliqués. Une forme en est employée aussi au Tibet dans des *dhāraṇī* et dans les titres de livres, sous le nom de *lan-cha* ou *lan-ja* (skr. *rañja*, pl. écr. p. 693). L'écriture népâlaise tardive, appelée parfois «devanāgarī du Nepāl», s'est fixée environ au XVIIe siècle (pl. écr. p. 693).

Écritures bengalies. Aux XIe-XIIe siècles les écritures du Bengale et du Nepāl se confondaient dans leurs variantes multiples. Dans les siècles suivants une écriture commune au Bengale et à la région de Mithilā s'est différenciée progressivement et a donné lieu aux écritures bengalie (pl. écr. p. 693) et *maithilī* modernes, à peu près définitivement fixées vers le XVIIe siècle. Elle conserve des formes et des procédés plus archaïques que ceux de la *nāgarī* moderne. Tardivement, des traits ou des points diacritiques placés au-dessous des caractères qui en étaient venus à se confondre (comme *ba* et *ra*) suppriment des ambiguïtés de lecture. Les ligatures sont nombreuses et parfois complexes. Le bengali est usité pour la transcription de l'assamais. A l'Est du Bengale, l'*ahom* est noté en une écriture de type cursif dérivée non du bengali mais du birman, lui-même d'origine indienne. On rapproche quelquefois l'écriture de l'*oṛiyā* (§ 174, pl. écr. p. 693)

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

de celle du bengali, en réalité elle est surtout apparentée à la *nāgarī*. Elle est caractérisée par le développement énorme de la *mātrā* sous forme d'un vaste crochet dont la convexité trace parfois plus de deux tiers de cercle.

Écritures modernes du Nord-Ouest et de l'Ouest. La principale écriture littéraire du Nord-Ouest en dehors de la vieille *śāradā* kaśmīrienne est celle du panjābī (§ 167, pl. écr., p. 696) ; en laquelle sont écrits les livres des Sikh. Elle s'appelle *gurumukhī* et diffère profondément de la *nāgarī* dans le détail sinon dans l'aspect général. La *śāradā* a été remplacée au Cambā, d'environ 1300 à environ 1700, par une variante dite *devāśeṣa* (Vogel). La *ṭākarī*, ou *ṭāṅkrī*, une autre variante moderne très déformée de la *śāradā*, double celle-ci pour l'usage non littéraire au Kaśmīr, à Jammū et sert aussi dans la plus grande partie du Panjāb. A Jammū elle s'appelle *ḍogrī* (Vogel). A Multān le lahndā (§ 170) s'écrit avec un alphabet cursif très aberrant dit *lahndā* ou *multānī*.

Le gujrātī a une écriture propre, de caractère cursif elle aussi, voisine de la *nāgarī* mais supprimant la *mātrā* (pl. écr., p. 693). La *nāgarī* elle-même est doublée dans la plus grande partie de l'Inde septentrionale par des cursives sans *mātrā* qui servent très rarement à transcrire des textes littéraires mais sont usitées pour les écritures d'affaires. Les formes principales en sont la *mahājanī* à l'usage des marchands ou banquiers, la *kaithī* (pl. écr., p. 696) employée spécialement par la caste des *kāyath* (skr. *kāyastha*), accessoirement la *sarafī* des banquiers des provinces du Nord-Ouest et de l'Audh. Dans ces écritures les *mātrā* sont parfois figurées mais non pour chaque caractère : un trait horizontal qui semble barrer la ligne les représente toutes en bloc. Les *mātrā* de la *nāgarī* cursive sont quelquefois elles aussi tracées de cette manière.

Écritures du Sud

Caractères généraux. Les plus anciennes inscriptions du Sud, y compris celles de Bhaṭṭiprolu, étant proches du type indien commun de la période aśokéenne, la paléographie propre au Sud de l'Inde ne commence qu'à partir de l'époque des Andhrabhṛtya et surtout des époques immédiatement postérieures où des traits spéciaux commencent à différencier les écritures du Sud. Ces traits sont surtout la tendance à l'allongement des hampes verticales et à l'enroulement de leurs extrémités ainsi que l'arrondissement des caractères ou d'une partie d'entre eux. Il faut y ajouter une particularité qui s'est manifestée au cours des temps, la conservation de formes anciennes tombées plus rapidement en désuétude dans le Nord.

Une opinion répandue veut que l'arrondissement des caractères soit dû à l'usage méridional d'écrire les manuscrits par gravure au stylet sur des feuilles de palmier. Ces dernières passent, en effet, pour se prêter mal au tracé des angles droits. Mais cette opinion est fausse. Il arrive que la *nāgarī* soit gravée sur feuilles de palmier, l'écriture tamoule comporte beaucoup d'angles et la *nandināgarī* est une des plus anguleuses écritures de l'Inde. L'arrondissement habituel des caractères n'a donc

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
jamais été imposé par le matériel à écrire et ne peut s'expliquer que par le succès et la persistance d'une mode calligraphique.

La conservation de formes anciennes ne consiste pas dans la reproduction indéfinie de types anciens. Les détails du tracé et les ornements des lettres ont évolué considérablement, c'est seulement leur structure générale qui s'est conservée, par exemple l'ancien *ya* à trois branches qui, dans le Nord, en perd une, les garde toutes trois dans le Sud, mais sous des formes très diverses qui changent profondément l'aspect du signe, trident sans manche en tamoul et bissac en singhalais.

Accessoirement, les traits frappants s'observent dans les écritures du Sud avec une fréquence particulière. C'est ainsi que dans la période ancienne nombre de lettres présentent une ondulation dans leur ligne inférieure courbe ou horizontale. Les hampes verticales, par exemple dans *ka* et *ra*, plus ou moins prolongées vers le bas se retroussent fréquemment vers le haut, soit en s'enroulant en spirale soit en remontant plus ou moins haut vers le sommet du caractère. Éventuellement la partie ascendante atteint même le sommet, fermant ainsi la ligne de la hampe et remplaçant celle-ci par un rectangle, une ellipse ou un cercle par écrasement de l'ellipse. Ces variations fournissent des tests commodes pour juger des parentés de modes graphiques et des dates relatives des inscriptions.

Inscriptions des Pallava et Cālukya. En général les inscriptions du Sud-Ouest de l'empire andhrabhṛtya des Sātakaṇi, par exemple celle de Hāritiputa Viṇhukada au Maisūr (§ 295), se différencient peu de leurs contemporaines situées plus au Nord. C'est dans l'Est du Dekkan qu'apparaissent déjà nettement des caractéristiques paléographiques méridionales dans les chartes prākrites des Pallava vers la fin du IIIe siècle (§ 305, pl. écr., p. 696). C'est aussi à l'Est, à Veṅgī, chez les Cālukya orientaux qu'a été trouvée une charte considérée par Burnell comme datant du IVe siècle et dont la date est cependant incertaine. Burnell faisait dériver l'écriture de celle des grottes de l'Ouest (Kārle, Kaṇherī, etc.) du début de l'ère chrétienne. L'Est et l'Ouest du Dekkan étant politiquement réunis à l'époque des Andhṛabhṛtya et plus tard de Pulakeśin, il est en effet naturel que les écritures y soient apparentées. A plus forte raison l'écriture des Cālukya occidentaux est-elle proche de celle des Andhrabhṛtya dans l'Ouest.

Principaux types définitifs. Au milieu de variantes complexes et de formes transitionnelles nombreuses se sont dégagés progressivement de grands types graphiques principaux qui correspondent en gros aux trois grands groupes dravidiens du Sud : telugu, kannaṛa et tamoul. Quoique le sanskrit ait été partout usité comme langue savante, les trois langues dravidiennes majeures, cultivées concurremment, ont individualisé autant de milieux littéraires qui ont tendu à posséder chacun son écriture propre comme sa langue propre. Bien qu'individualisées, les trois écritures ne se sont pas développées en divergeant toujours davantage. Elles ont parfois renoué au cours de l'évolution des affinités originelles et deux types, le kannaṛa et le telugu, ont subi des évolutions parallèles qui ont perpétué leurs ressemblances.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Écritures kannara et telugu (pl. écr., p. 696). Les types kannara et telugu dérivent des écritures cālukya. Ils sont caractérisés dans l'ensemble par l'arrondissement des lignes qui deviennent souvent des cercles ou des segments de cercles, en telugu surtout, par la réduction des lettres allongées verticalement à la même hauteur que les autres et par la transformation de la *mātrā* en un arc ou un angle obtus ouvert en haut. Un certain nombre de ligatures communes sont fixées traditionnellement. Dans les groupes de consonnes il y a superposition des éléments, le second prenant souvent une forme très spéciale qui ne ressemble pas à celle qu'il possède représenté isolément.

Écritures tamoules. Les écritures tamoules, dont la première forme différenciée était pour Burnell celle des Cera. ont abouti progressivement à la formation de types dits *grantha* « livre » dont l'un est demeuré en usage jusqu'à nos jours au pays tamoul pour écrire le sanskrit (pl. écr., pp. 696, 699), alors que le tamoul lui-même s'écrit au moyen d'un type voisin mais qui était déjà très différencié au VIIIe siècle (pl. écr., pp. 696, 699). Le *grantha* comporte des ligatures complexes, il est fréquemment penché à droite dans les manuscrits. Le caractère *ḷa*, très usité en sanskrit du Sud, remplace souvent *la*. Le tamoul, outre des différences dans la forme des lettres, ne comporte pas de groupes de consonnes et ajoute des signes destinés à transcrire les phonèmes qui lui sont propres. Il est droit ou penché à droite. Il fait usage, au lieu du *virāma*, d'un point (*puḷḷi*) au-dessus de la lettre dont la vocalisation doit être supprimée. Il emploie parfois, inversement, un petit trait horizontal au-dessus d'une lettre qui doit être vocalisée avec *a*.

Au *grantha* se rattachent les écritures du malayāḷam (pl. écr., p. 699) et du tuḷu (pl. écr., p. 699). Au malayāḷam correspond une écriture cursive moderne de déchiffrement difficile dite *kōleLuttu*. Au tamoul correspond pareillement une écriture cursive plus ancienne et plus importante, le *vaṭṭeLuttu* « écriture ronde » qui a passé pour l'écriture autochtone du pays tamoul (pl. écr., p. 699). Mais elle est loin d'apparaître comme l'écriture primitive de la région. Une charte sur cuivre accordée aux Juifs de Cochin par Bhāskara Ravivarman, qui est écrite en ce *vaṭṭeLuttu*, et que Burnell datait du VIIIe siècle, est en réalité du XIe. On peut considérer le *vaṭṭeLuttu* comme étant au tamoul classique ce qu'est la *ṭākarī* à la *śāradā* (Bühler). En fait les documents que nous avons le font apparaître comme une écriture vulgaire simplifiée.

Écritures importées du Nord. La *nāgarī* n'a guère été usitée dans le Sud que depuis l'époque moderne, sous la forme du *bālbodh* introduit à Tanjore par la conquête marathe au XVIIe siècle. Une forme voisine mais bien différenciée, dite *nandināgarī*, ou quelquefois *nagram*, a été largement employée dans le royaume de Vijayanagar à la fois dans les inscriptions et les manuscrits. Son emploi paraît avoir commencé au XIVe siècle et s'être poursuivi jusqu'au XVIIIe. Elle constitue l'écriture favorite des brâhmanes de la secte de Mādhva (Burnell). Elle est plus simple que la *nāgarī* mais sa simplicité même fait que beaucoup de caractères se ressemblent et se confondent facilement. Elle forme les groupes de consonnes par juxtaposition ou superposition. Dans le

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

dernier cas l'ordre des éléments est souvent indifférent, la lecture devant se faire soit de haut en bas, soit de bas en haut (pl. écr., p. 693).

Écriture singhalaise (pl. écr., p. 699). A Ceylan, l'écriture des inscriptions anciennes (§ 308) est comme partout voisine de l'indien commun d'Aśoka. Plus tard les formes apparues successivement dans la péninsule indienne ont influé sur le développement de l'écriture de Ceylan. L'écriture singhalaise n'est pourtant pas une simple variété des écritures du Sud. Elle est apparentée au *grantha* ancien mais a développé des formes calligraphiques propres très élégantes. La *mātrā*, pour les caractères qui la conservent, est remplacée par un crochet mousse tourné à gauche. Un certain nombre de lettres (par ex. *ka, ta, na*) rompent par un angle formant pointe vers la gauche la continuité des courbes qu'elles comportent. D'autres, comme *ca, ma, la, ḷa,* présentent une vaste courbe enveloppante qui, pour *la* et *ḷa,* est très grande et dans les manuscrits de luxe empiète souvent d'une ligne sur l'autre. Aux Laquedives sont employées, concurremment avec des écritures d'origine arabe, des écritures cursives qui passent pour inspirées de celles de Ceylan mais qui sont très altérées. Elles sont comparables aux cursives commerciales diverses (cf. p. 680).

Écritures d'Indochine et d'Indonésie (pl. écr., p. 699). Les écritures indiennes ont été importées en Indochine, à Java et à Bali et y ont été adoptées. Elles s'y sont largement développées en types dont les principaux sont le mon, les birmans, le cambodgien (appelé *mūl* dans la forme usitée pour écrire les textes pāli), le siamois, le laotien (écriture *tham* ou «des pagodes» dans les textes pāli) et le balinais. En Indochine, ces écritures sont employées pour écrire le pāli et les langues locales. Dans ce dernier cas ils comprennent des signes complémentaires. Un certain nombre d'écritures étrangères ont été usitées dans l'Inde pour la transcription de langues indiennes. Des rubriques en malayāḷam transcrit en écriture syriaque se trouvent dans les manuscrits syriaques des chrétiens dits de Saint-Thomas (cf. t. III). Des caractères dits *ārya* sont ajoutés aux caractères syriaques normaux pour transcrire les phonèmes malayāḷam (Burnell). Mais la plus importante écriture étrangère à l'Inde appliquée à des langues indiennes est l'écriture arabe sous sa forme persane, complétée par l'addition de signes diacritiques et servant couramment à écrire l'*urdū* (§ 154).

Chiffres

Chiffres araméo-indiens. A l'écriture araméo-indienne correspond à quelques divergences près une notation araméenne des chiffres. Elle consiste en bâtons droits pour 1 à 3, une croix inclinée pour 4 (mais, dans les édits d'Aśoka, 4 est exprimé par 4 bâtons) et un signe pour chacun des nombres 10, 20 et 100. En combinant ces éléments, accolés ou répétés, on écrivait des nombres peu élevés. Le hasard des documents ne nous livre aucun nombre élevé. Pour 5, on écrivait 4.1, pour 6 : 4.2, pour 11 : 10.1, pour 40 : 20.20, etc. A droite du chiffre représentant 100, des unités sont placées pour indiquer le nombre

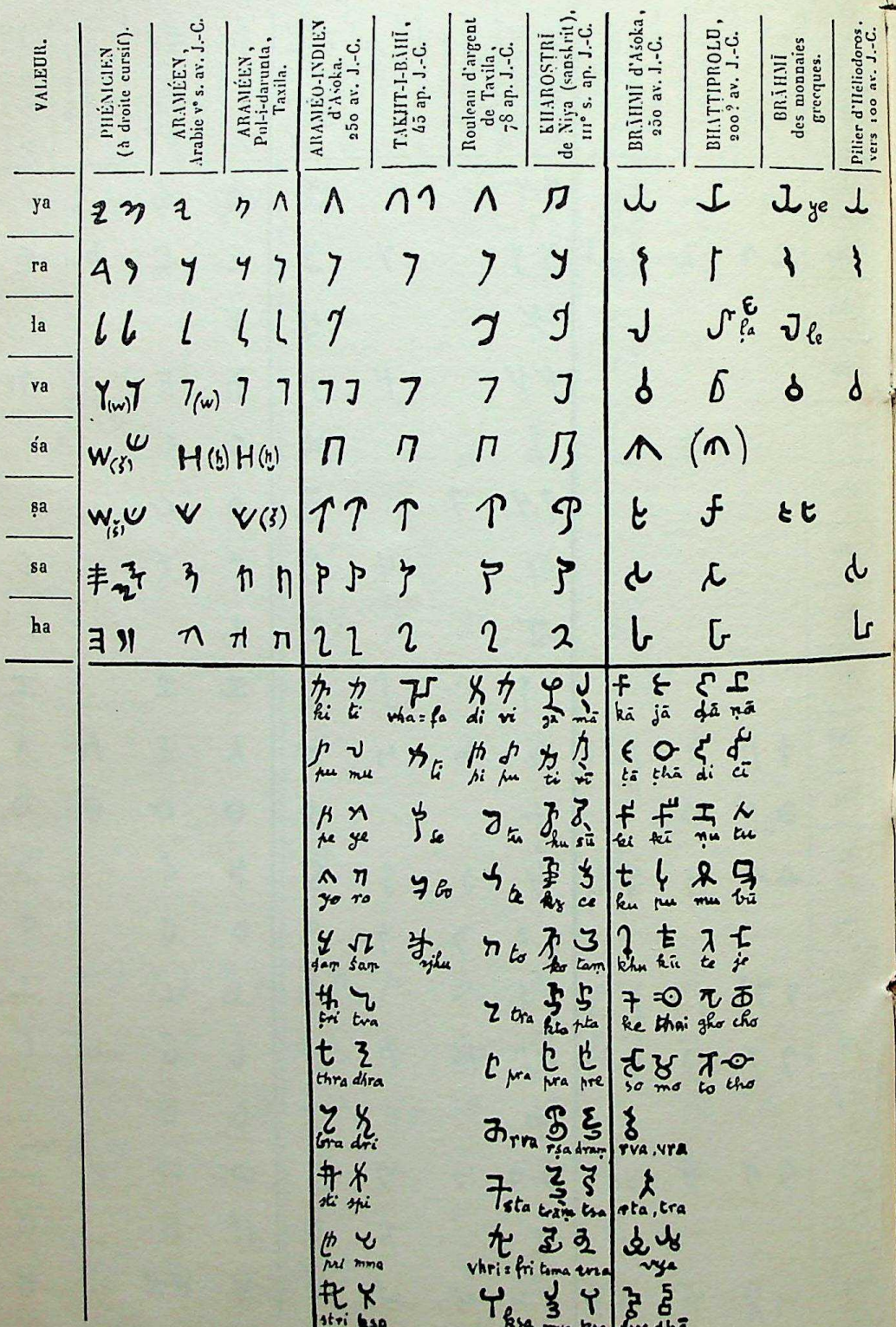
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

VALEUR.	PHÉNICIEN (à droite cursif).	ARAMÉEN, Arabie ve s. av. J.-C.	ARAMÉEN, Pul-i-darunta, Taxila.	ARAMÉO-INDIEN d'Aśoka, 250 av. J.-C.	TAKHT-I-BĀHĪ, 45 ap. J.-C.	Rouleau d'argent de Taxila, 78 ap. J.-C.	KHAROṢṬRĪ de Niya (sanskrit), VIIIe s. ap. J.-C.	BRĀHMĪ d'Aśoka, 250 av. J.-C.	BHATTIPROLU, 200? av. J.-C.	BRĀHMĪ des monnaies grecques.	Pilier d'Héliodoros, vers 100 av. J.-C.
a											
ā											
i											
ī											
u											
ū											
ṛ											
e											
ai											
o											
au											
aṃ											
aḥ											
ka											
kha											
ga											
gha											
ṅa											
ca											

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

VALEUR.	PHÉNICIEN (à droite cursif).	ARAMÉEN, Arabie v^es. av. J.-C.	ARAMÉEN, Pul-i-darunta, Taxila.	ARAMÉO-INDIEN d'Aśoka, 250 av. J.-C.	TAKHT-I-BÂHÎ, 45 ap. J.-C.	Rouleau d'argent de Taxila, 78 ap. J.-C.	KHAROṢṬHÎ de Niya (sanskrit), IIIe s. ap. J.-C.	BRÂHMÎ d'Aśoka, 250 av. J.-C.	BHATTIPROLU, 200 ? av. J.-C.	BRÂHMÎ des monnaies grecques.	Pilier d'Héliodoros, vers 100 av. J.-C.
cha											
ja											
jha											
ña											
ṭa											
ṭha											
ḍa											
ḍha											
ṇa											
ta											
tha											
da											
dha											
na											
pa											
pha											
ba											
bha											
ma											

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

VALEUR.	MATHURÂ, inscr. de Sodâsa, 14 ap. J.-C.	SARNÂTH, inscr. de Kaniṣka, 147 ap. J.-C. (?)	MATHURÂ, inscr. de Huviṣka, 177 ap. J.-C. (?)	Drames sanskrits d'Asie Centrale.	NÂSIK, inscr. de Uṣavadâta, 120 ap. J.-C.	NÂSIK, inscr. de Siri Pulumâyi, vers 150 av. J.-C.	GIRNAR, inscr. de Rudradâman, 150 ap. J.-C.	Pilier d'Allahâbâd, Samudragupta, fin du IVe siècle.	SÂÑCÎ, Candragupta II, 412 ap. J.-C.	BODH GAYÂ, inscr. de Mahânâman, 588 ap. J.-C.	APHSAD, inscr. d'Âdityasena, vers 660 ap. J.-C.
a	𑀅		𑀅?	𑀅	𑀅	𑀅	𑀅	𑀅	𑀅		𑀅
ā	𑀆			𑀆			𑀆			𑀆	𑀆
i				𑀇	𑀇		𑀇	𑀇	𑀇		𑀇
ī											
u					𑀉			𑀉	𑀉	𑀉	𑀉
ū											
ṛ											
e		𑀏		𑀏	𑀏	𑀏	𑀏	𑀏		𑀏	
ai											
o				𑀑							
au											
aṃ		𑀁		𑀁	𑀁	𑀁	𑀁	𑀁		𑀁	𑀁
aḥ				𑀂			𑀂	𑀂	𑀂	𑀂	𑀂
ka	𑀓 𑀓𑀾 𑀓𑁂	𑀓	𑀓	𑀓	𑀓	𑀓	𑀓	𑀓	𑀓	𑀓	𑀓
kha		𑀔		𑀔	𑀔	𑀔	𑀔	𑀔	𑀔		𑀔
ga		𑀕	𑀕	𑀕	𑀕	𑀕	𑀕	𑀕	𑀕	𑀕	𑀕
gha	𑀖			𑀖	𑀖	𑀖	𑀖	𑀖	𑀖		𑀖
ṅa				𑀗				𑀗	𑀗	𑀗	𑀗
ca		𑀘		𑀘	𑀘	𑀘	𑀘	𑀘	𑀘	𑀘	𑀘

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

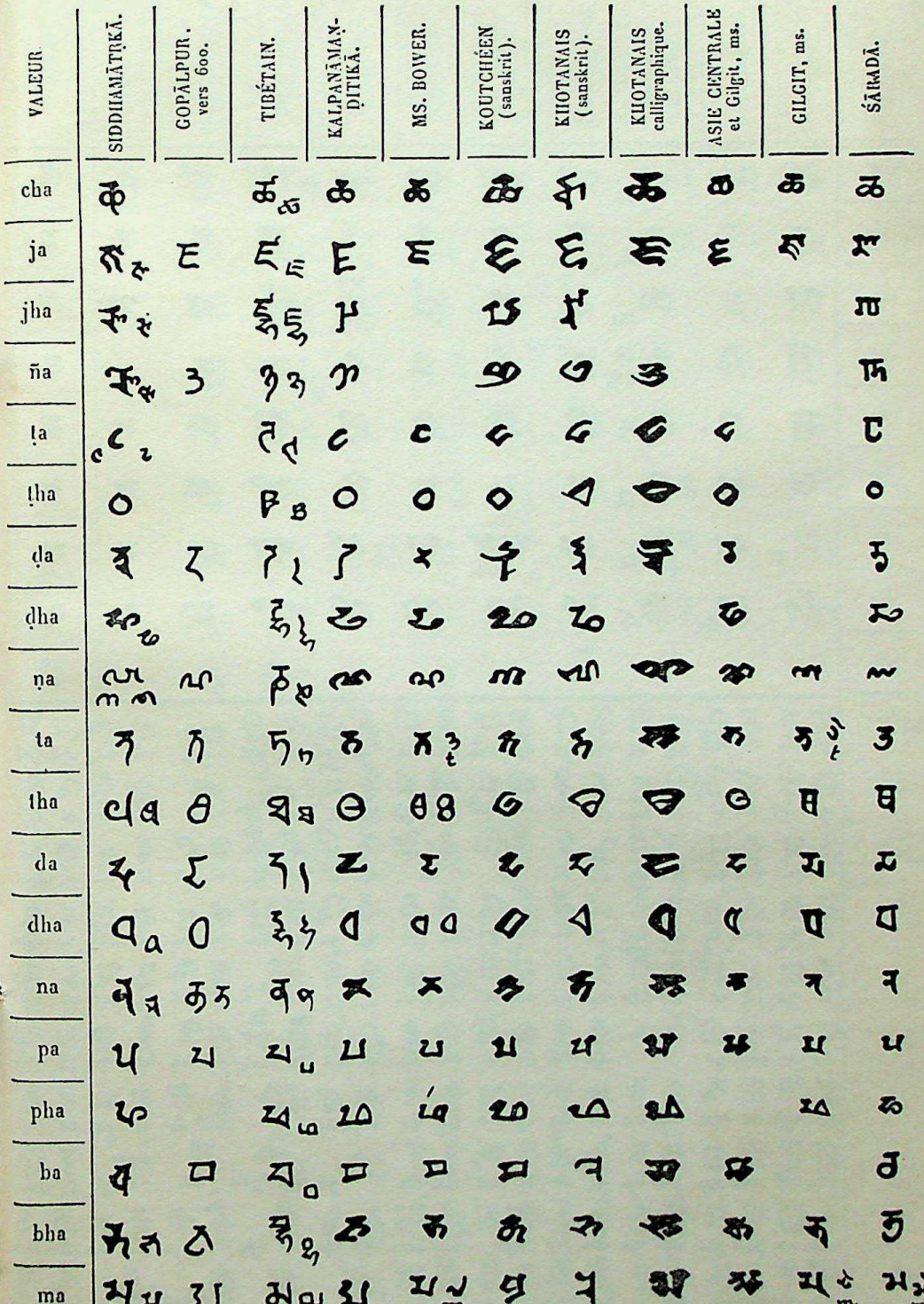
VALEUR.	MATHURÂ, inscr. de Sodâsa, 14 ap. J.-C.	SARNÂTH, inscr. de Kaniṣka, 147 ap. J.-C. (?)	MATHURÂ, inscr. de Huviṣka, 177 ap. J.-C. (?)	Drames sanskrits d'Asie Centrale.	NÂSIK, inscr. de Uṣavadâta, 120 ap. J.-C.	NÂSIK, inscr. de de Śrî Pulumâyi, vers 150 av. J.-C.	GIRNAR, inscr. de Rudradâman, 150 ap. J.-C.	Pilier d'Allahâbâd, Samudragupta, fin du IVe siècle.	SÂÑCÎ, Candragupta II, 412 ap. J.-C.	BODHGAYÂ, inscr. de Mahânâman, 588 ap. J.-C.	APHSAD, inscr. d'Âdityasena, vers 660 ap. J.-C.
cha											
ja	jâ										
jha											
ña											
ta											
tha											
ḍa											
dha											
ṇa											
ta											
tha											
da											
dha											
na											
pa											
pha											
ba											
bha											
ma											

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

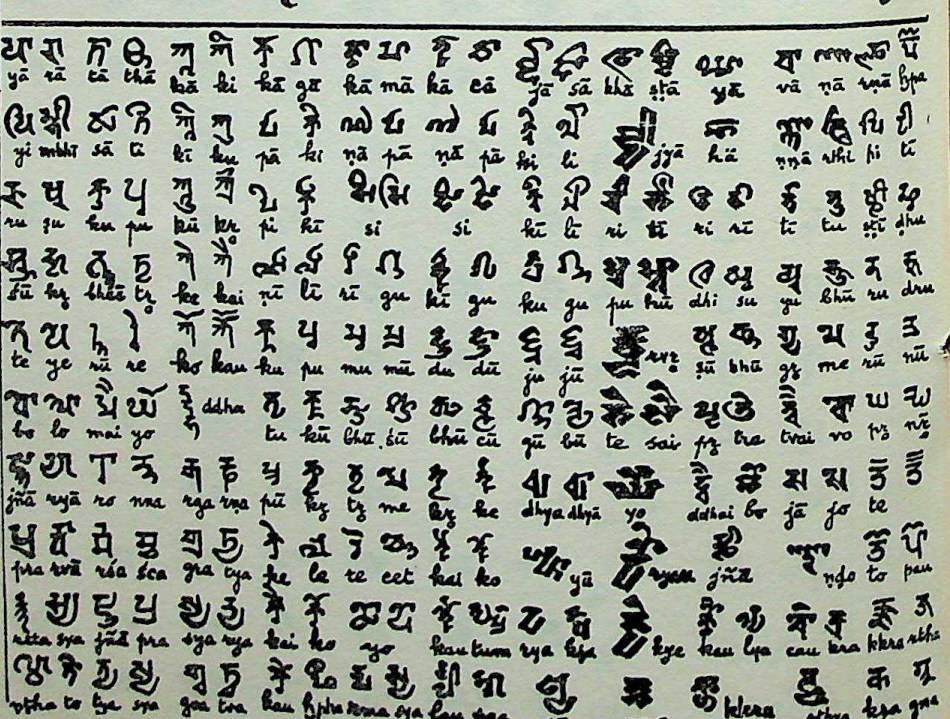
VALEUR.	SIDDHAMĀTṚKĀ.	GOPĀLPUR. vers 600.	TIBÉTAIN.	KALPANĀMAṆḌITIKĀ.	MS. BOWER.	KOUTCHÉEN (sanskrit).	KHOTANAIS (sanskrit).	KHOTANAIS calligraphique.	ASIE CENTRALE et Gilgit, ms.	GILGIT. ms.	ŚĀRADĀ
a											
ā											
i											
ī											
u											
ū											
ṛ											
e											
ai											
o											
au											
aṃ											
aḥ											
ka											
kha											
ga											
gha											
ṅa											
ca											

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh



CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

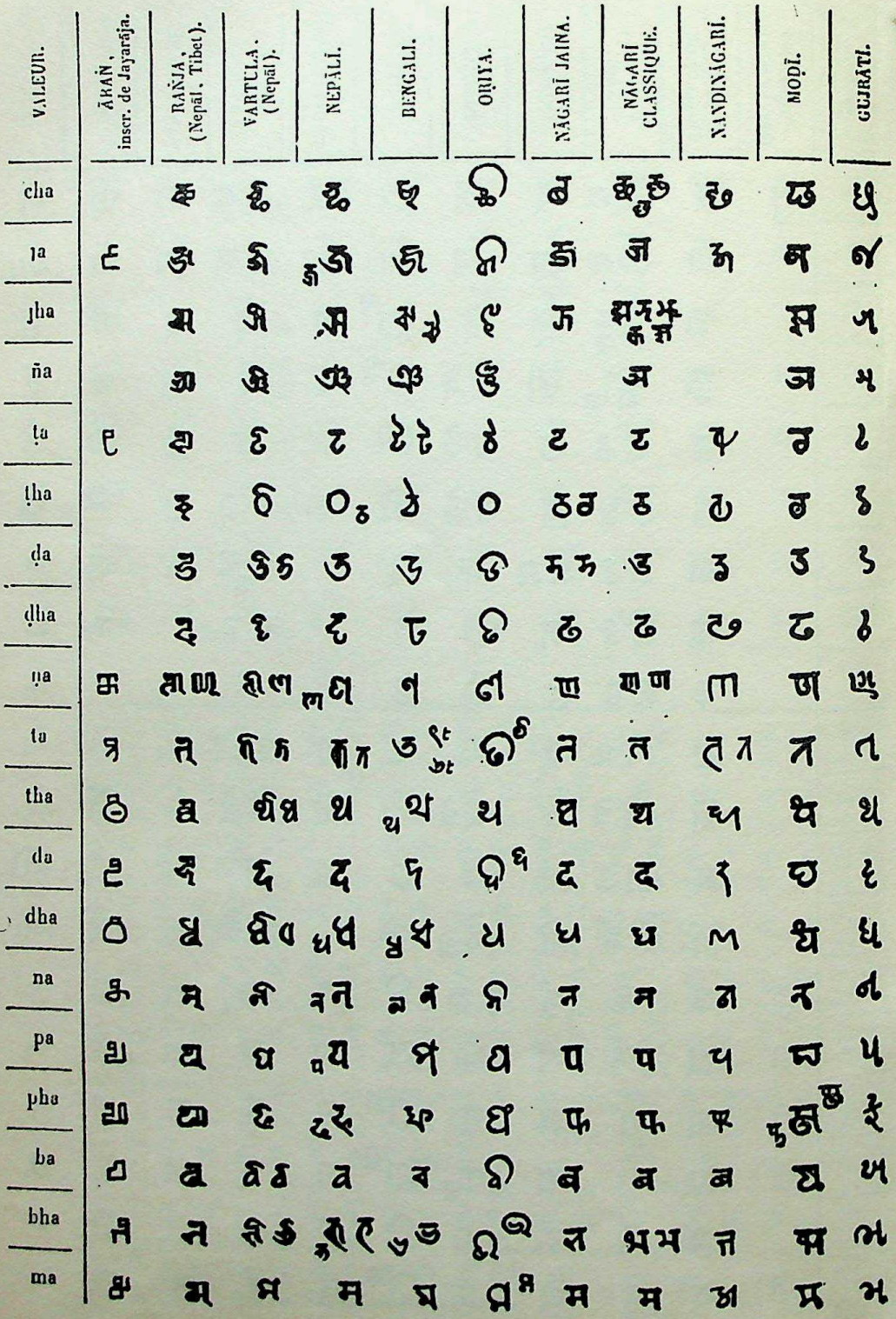
VALEUR.	SIDDHAMĀTṚKĀ.	GOPĀLPUR. vers 600.	TIBÉTAIN.	KALPANĀMAṆḌITIKĀ.	MS. BOWER.	KOUTCHÉEN (sanskrit).	KHOTANAIS (sanskrit).	KHOTANAIS calligraphique.	ASIE CENTRALE et Gilgit, ms.	GILGIT, ms.	ŚARADĀ.
ya	𑖪	𑗘	𑚬	𑛁	𑜀	𑝀	𑞁	𑟀	𑠀	𑡀	𑢀
ra	𑖬	𑗚	𑚭	𑛃	𑜂	𑝂	𑞃	𑟂	𑠂	𑡂	𑢂
la	𑖭		𑚮	𑛄	𑜃	𑝃	𑞄	𑟃	𑠃	𑡃	𑢃
va	𑖮	𑗛	𑚯	𑛅	𑜄	𑝄	𑞅	𑟄	𑠄	𑡄	𑢄
śa	𑖯	𑗜	𑚰	𑛆	𑜅	𑝅	𑞆	𑟅	𑠅	𑡅	𑢅
ṣa	𑖰	𑗝	𑚱	𑛇	𑜆	𑝆	𑞇	𑟆	𑠆	𑡆	𑢆
sa	𑖱	𑗞	𑚲	𑛈	𑜇	𑝇	𑞈	𑟇	𑠇	𑡇	𑢇
ha	𑖲	𑗟	𑚳	𑛉	𑜈	𑝈	𑞉	𑟈	𑠈	𑡈	𑢈
ḷa				𑛊							𑢉



CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

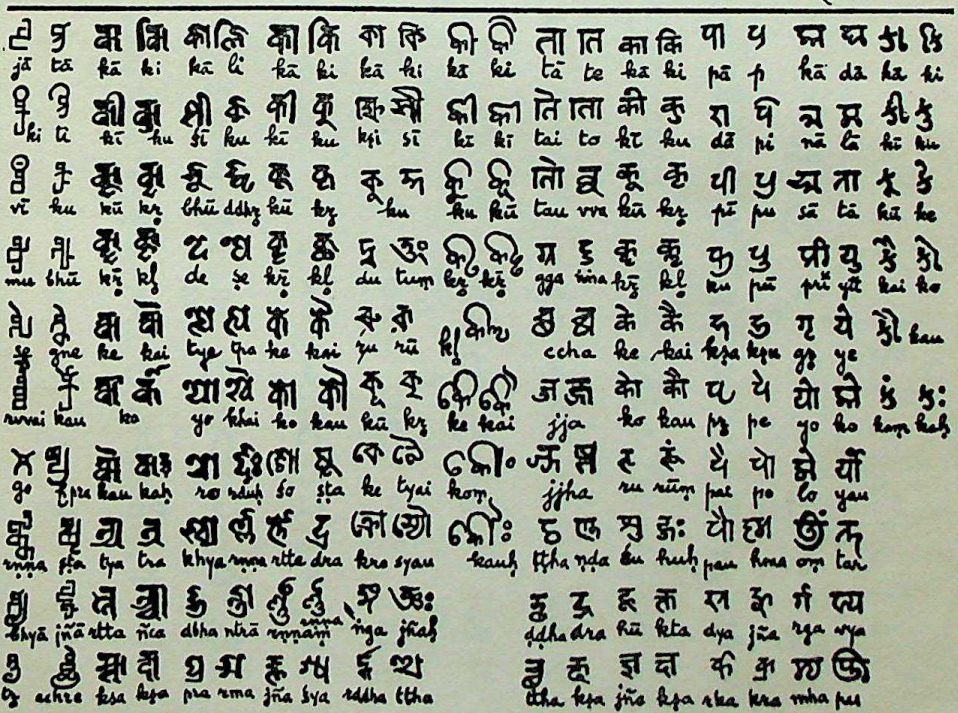
VALEUR.	ĀRAÑ. (ms. de Jayarāja.)	RAÑJA. (Nepāl. Tibet.)	VARTULA. (Nepāl.)	NEPĀLI.	BENGALI.	ORIYA.	NĀGARĪ JAINA.	NĀGARĪ CLASSIQUE.	NANDINĀGARĪ.	MODĪ.	GUJARĀTĪ.
a											
ā											
i											
ī											
u											
ū											
ṛ											
ṝ											
ḷ											
e											
ai											
o											
au											
ka											
kha											
ga											
gha											
ña											
ca											

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

VALEUR.	ĀIRAN, inscr. de Jayarāja.	RANJA. (Nepāl, Tibet).	VARTULA. (Nepāl).	NEPĀLĪ.	BENGALI.	ORIYA.	NĀGARĪ JAINA.	NĀGARĪ CLASSIQUE.	NANDINĀGARĪ.	MODĪ.	GUJARĀTĪ.
ya											
ra											
la											
va											
śa											
ṣa											
sa											
ha											
ḷa											



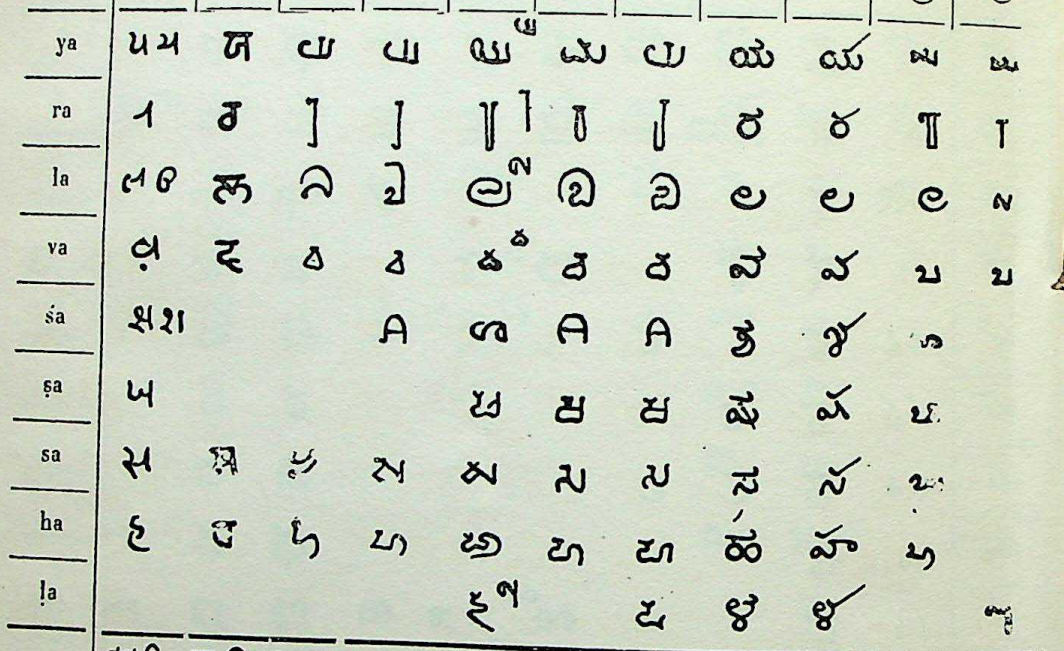
CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

VALEUR.	KAITHI.	GURUMUKHÍ (panjabi).	PALLAVA. Mayidavolu.	PALLAVA. Hiraḍugalli.	PALLAVA. Kaçakuḍi. 738-9.	CÂLUKYA orientaux, 631.	CÂLUKYA occidentaux, 634.	KANNAḌA.	TELUGU.	BAHÛR (sanskrit), IXe s.	BAHÛR (tamoul), IXe s.
a	𑂀	ਅ	𑌅	𑌅	𑌅	𑌅	𑌅	ಅ	అ	𑌅	𑌅
ā	𑂁	ਆ	𑌆	𑌆	𑌆	𑌆	𑌆	ಆ	ఆ	𑌆	𑌆
i	𑂂	ਇ		∴	∴		∴	ಇ	ఇ	𑌇	𑌇
ī	𑂃	ਈ						ಈ	ఈ		𑌈
u	𑂄	ਉ	𑌉	𑌉	𑌉		𑌉	ಉ	ఉ		𑌉
ū	𑂅	ਊ						ಊ	ఊ		𑌊
ṛ								ಋ	ఋ		
ṝ								ೠ	ౠ		
ḷ									ఌ		
e	𑂇	ਏ	𑌏	𑌏				ಎ	ఎ		𑌎
ai	𑂈	ਐ						ಏ	ఏ		
o	𑂉	ਓ	(𑌒)					ಒ	ఒ		𑌒
au	𑂊	ਔ						ಓ	ఓ		
ka	𑂌	ਕ	𑌕	𑌕	𑌕	𑌕	𑌕	ಕ	క	𑌕	𑌕
kha	𑂍	ਖ	𑌖	𑌖	𑌖		𑌖	ಖ	ఖ	𑌖	
ga	𑂎	ਗ	𑌗	𑌗	𑌗	𑌗	𑌗	ಗ	గ	𑌗	
gha	𑂏	ਘ			𑌘		𑌘	ಘ	ఘ	𑌘	
ṅa	𑂐	ਙ					ङ	ಙ	ఙ		𑌙
ca	𑂑	ਚ	𑌚	𑌚	𑌚	𑌚	𑌚	ಚ	చ	𑌚	𑌚

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

VALEUR.	KAITHÎ.	GURUMUKHÎ (panjâbi).	PALLAVA. Mayidavôlu.	PALLAVA. Hirahaḍagalli.	PALLAVA. Kâçakudi, 738-9.	CÂLUKYA orientaux, 632.	CÂLUKYA occidentaux, 634.	KANNARA.	TELUGU.	BAHÛR (sanskrit), IXe s.	BAHÛR (tamoul), IXe s.
cha											
ja											
jha											
ña											
ṭa											
ṭha											
ḍa											
ḍha											
ṇa											
ta											
tha											
da											
dha											
na											
pa											
pha											
ba											
bha											
ma											

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh



CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

VALEUR.	GRANTHA.	TAMOUL.	VAṬṬEḻUTTU.	MALAYĀḶAM.	TULU.	SIṄGHALAIS.	BIRMAN CARRÉ (pāli).	BIRMAN (pāli).	SIAMOIS (pāli).	CAMBODGIEN (mūl, pāli et skr.).	BALINAIS (sanskrit).
a											
ā											
i											
ī											
u											
ū											
ṛ											
ṝ											
ḷ											
e											
ai											
o											
au											
ka											
kha											
ga											
gha											
ṅa											
ca											

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

VALEUR.	GRANTHA.	TAMOUL.	VAṬṬEḻUTTU.	MALAYĀḶAM.	TUḶU.	SINGHĀLAIS.	BIRMAN CARRÉ (pāli).	BIRMAN (pāli).	SIAMOIS (pāli).	CAMBODGIEN (mūl., pāli et skr.).	BALINAIS (sanskrit).
cha											
ja											
jha											
ña											
ṭa											
ṭha											
ḍa											
ḍha											
ṇa											
ta											
tha											
da											
dha											
na											
pa											
pha											
ba											
bha											
ma											

State Museum Lucknow 7249

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

VALEUR.	GRANTHA.	TAMOUL.	VAṬṬEʿUTTU.	MALAYĀḶAM.	TUḶU.	SINGHALAIS.	BIRMAN CARRÉ (pāli).	BIRMAN (pāli).	SIAMOIS (pāli).	CAMBODGIEN (mūl, pāli et skr.).	BALINAIS (sanskrit).
ya											
ra											
la											
va											
śa											
ṣa											
sa											
ha											
ḷa											

bā bi La Ra La Ra La Ra kā ki kā ki tā gā kā vā sā kā chā kā ki

bī bu Na kā Na kā Na na kā kī ku kī ku ci si ki kī ti jā ni kī ku

bū vṛ ki kī pā Rā ti tī khu du kū kṛ sī ṃī ku kū dī nīḥ pu kū kṛ

vṝ kḷ ku kū ki ci ku gu kū khū kṝ kḷ mu tū ke ju yū kṛ ke

ke vai ke kē vī ku kū kṛ kṛ kṝ ke ḷu te taṃ ko sū khme kai

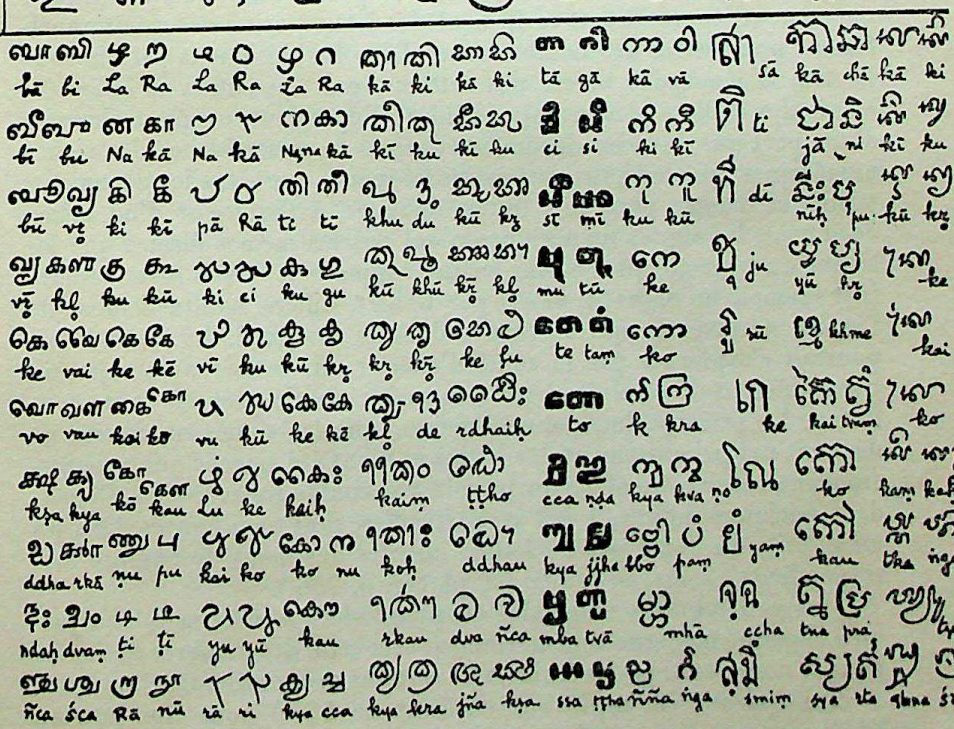
vo vau kai kō vu kū ke kē kḷ de rdhaiḥ to k kra ke kai tvaṃ ko

kṣa kya kō kau lu ke kaiḥ kaiṃ ṭṭho cca ṇḍa kya kva ṇo ko kaṃ kaḥ

ddha rkā ṇu pu kai ko ko nu koḥ ddhau kya jjha bbo paṃ yaṃ kau tka ṅga

ndaḥ dvaṃ ṭi ṭī yu yū kau rkau dva ñca mba tvā mhā ccha tna pra tya

ñca śca Rā nū rā ri kya cca kya kra jña kṣa ssa ṭṭha ñña ṅga smiṃ sya rta ṭhna śra



CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

de centaines qu'on veut exprimer. Les unités sont à gauche, les dizaines, puis centaines à la suite vers la droite. Le sens de l'écriture étant de droite à gauche, ce sont donc les unités qui sont écrites en dernier lieu et l'ordre de figuration des chiffres est inverse de celui de leur énoncé qui remonte en général des unités aux valeurs supérieures.

Chiffres indiens anciens. Le système graphique des incriptions anciennes en caractères strictement indiens (*brāhmī*) est tout différent. Il existe un signe pour chaque nom de nombre, en sorte que la graphie des nombres correspond régulièrement à leur énoncé en sanskrit ou en prākrit. Cependant les unités étant placées à droite, les dizaines à leur gauche et ainsi de suite vers la gauche dans un texte écrit de gauche à droite, l'ordre de l'écriture des chiffres est donc encore inverse de celui de leur énoncé ou de leur écriture en toutes lettres.

Les inscriptions d'Aśoka livrent seulement les chiffres 4, 200, 50 et 6. Le nombre 256 est écrit 200.50.6. Les chiffres les plus élevés connus jusqu'à 70.000 dans la notation numérique ancienne sont fournis par les inscriptions de Nāsik (§ 295) où leur lecture est certifiée par la mention simultanée des nombres correspondants en toutes lettres. Les manuscrits d'Asie centrale donnent par la numérotation marginale de leur feuillets des suites importantes de chiffres anciens. Dans les marges de ces manuscrits, les nombres de plusieurs chiffres sont écrits verticalement, les unités étant en bas en général.

En dehors des chiffres 1 à 3, qui sont des bâtons horizontaux, les chiffres ressemblent très souvent à des lettres et sont souvent appelés lettres numérales car ils sont considérés par certains auteurs (Bühler notamment) comme étant réellement des lettres usitées conventionnellement pour écrire des nombres. Les Jaina les désignent parfois sous le nom d'*akṣarapalli* «série des lettres» par opposition à *aṅkapalli*, «série des chiffres [décimaux]» (Bühler). Cependant, on peut observer d'une part que dans les documents anciens la ressemblance des signes numériques avec les lettres est moins fréquente que dans les documents tardifs et d'autre part qu'à toutes époques, à l'intérieur d'un même document, les signes numériques n'ont pas les mêmes formes que les lettres du texte auxquelles leur lecture supposée les ferait correspondre (par exemple un signe 4, lu *ṅka* par Bühler, diffère habituellement de l'*akṣara* normal *ṅka* qui se trouve dans le contexte). Le second fait pourrait s'expliquer par le souci d'affecter aux lettres numérales un tracé différent de celui des lettres normales afin de prévenir toute confusion. Le premier, lui, donne à penser que les signes numéraux ne dérivent pas primitivement des lettres et n'ont été amenés que progressivement à leur ressembler ou parfois à se confondre avec elles. Cependant quelques chiffres, 1 à 3 en particulier, sont bien figurés dans les manuscrits du Nepāl par les lettres initiales des noms de nombre correspondants : *e, dvi, tri* (ou *tṛ*) (cf. pl. écr. p. 706.).

L'usage des lettres numérales ou pseudo-lettres s'est maintenu jusqu'à l'époque moderne concurremment avec celui des nombres décimaux pour la numérotation des feuillets de certains manuscrits. Quelques-uns de ceux qui ont été copiés aux environs de 1830 pour Hodgson au Népāl conservent encore l'usage de ces notations.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Chiffres décimaux sans zéro. Un système resté employé jusqu'à nos jours au pays tamoul (manuscrits tamouls, *grantha* et malayāḷam, cf. pl. écr. p. 706, dérive du précédent mais au lieu de posséder des signes spéciaux pour les valeurs de 11 à 19, pour les diverses dizaines, les diverses centaines, etc., il offre seulement un signe pour 10, un pour 100, un pour 1000. Pour exprimer les unités comptées en sus de ces nombres, on les écrit à leur droite (ainsi 12 = 10.2). Pour exprimer plusieurs dizaines, centaines ou milliers on place à gauche des chiffres 10, 100 ou 1000 un chiffre d'unité qui est alors multiplicateur (ainsi 20 = 2.10). Les unités reparaissent ainsi dans les diverses tranches de chiffres correspondant aux diverses puissances de 10. Elles sont donc usitées avec valeur de position mais sans l'emploi du zéro. Ainsi 1943 = 1000.9.100.4.10.3 ; 2205 = 2.1000.2.100.5. Par simplification, la valeur de position étant admise, on supprime d'ailleurs fréquemment dans le corps du nombre les chiffres 1000, 100 et 10 si ceux-ci sont suivis d'un chiffre de l'ordre immédiatement inférieur. Ainsi 1943 peut s'écrire 1.9.4.3 ; 2205 peut s'écrire 2.2.100.5 mais non 2.2.5 qui serait 225 (les dizaines ne figurant pas dans le nombre, 100 doit être exprimé). Dans ce système plusieurs chiffres ont des formes presque ou tout à fait identiques à celles de lettres du système graphique. Ainsi 1 est semblable à *ka*, 2 à *u*, 5 à *ru*, 8 ressemble à *a*, 10 à *ya*, etc.

Chiffres décimaux avec zéro. Plus général est le système des chiffres décimaux de structure identique à celui de nos chiffres dits «arabes» et qui s'exprime lui aussi au moyen de neuf chiffres et d'un zéro. Le plus ancien exemple épigraphique de cette notation serait une charte sur cuivre de la région de Bharukaccha, datée de 346 (595-6 ap. J.-C., cf. pl. écr., p. 707). *A priori*, cette date ne comportant pas de zéro, elle pourrait se rattacher au système précédent dont l'usage peut avoir existé dans l'Ouest, quoiqu'il soit surtout connu dans le Sud. Il reste toutefois plus probable qu'elle appartient au système décimal avec zéro bien attesté ultérieurement dans la région d'où elle émane. Les signes employés sont assez semblables à ceux des unités correspondantes dans le système ancien. La forme du zéro ne se trouve pas figurée avant le IXe siècle dans nos documents, mais une stance de la *Vasavadattā* de Subandhu (VIe siècle) implique que sa forme était au temps de cet ouvrage celle d'un «point» (*bindu*). Cette forme s'est conservée jusqu'aujourd'hui dans l'écriture *śāradā*. Ailleurs le zéro a la forme d'un petit cercle. Au Cambodge l'usage, emprunté à l'Inde, du système avec zéro est attesté depuis le VIIe siècle (Cœdès).

Dans la numérotation des feuilles de certains manuscrits, bengalis ou kaśmīriens (*śāradā*), par dérogation au principe de la notation décimale, un zéro est placé après le chiffre des centaines ou des mille tout comme nous plaçons un point après les chiffres des mille, etc. Ceci a pour effet de créer une notation ambiguë : 3010 par exemple pour 310. Les manuscrits bengalis qui l'emploient remplacent souvent, il est vrai, le zéro par un simple point.

Les chiffres ont des formes cursives diverses et spéciales à chacun des types d'écritures différenciées. Les systèmes graphiques du Sud ont

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

des signes particuliers pour noter les fractions. Le bengali et d'autres systèmes ont des signes pour numéroter les fractions de la roupie. Ils servent éventuellement pour paginer les feuillets de livres.

Origine des chiffres. L'origine des chiffres araméo-indiens ne fait pas question mais celle des autres chiffres est controversée. Les plus anciens présentent une assez grande analogie avec les chiffres hiératiques et démotiques égyptiens (Burnell, Barth). Alors que les chiffres hiéroglyphiques sont des signes spéciaux pour les unités, les dizaines, les centaines, etc., répétés autant de fois qu'on veut exprimer d'unités, de dizaines, de centaines... les chiffres hiératiques et démotiques sont des ligatures représentant chacun des groupes de signes ainsi formés. Il y a donc une série de signes de mêmes valeurs que ceux du système indien. Les ressemblances de ces ligatures avec les chiffres indiens sont assez réduites, mais le principe de notation est identique. La numération grecque par lettres de l'alphabet affectées à la désignation de diverses unités, dizaines et centaines a aussi une analogie de principe avec le système indien sans qu'il y ait ressemblance de signes. Le système décimal indien sans zéro est semblable, également par son principe, à celui de la notation numérique chinoise sans qu'il soit possible de déterminer dès maintenant si ce fait tient à une coïncidence ou à un emprunt.

Les chiffres dits «arabes» tels que nous les employons sont considérés par les Arabes comme indiens d'origine (Woepcke, habituellement suivi). Certains auteurs se sont efforcés cependant d'en rapporter l'invention aux néo-pythagoriciens ou néo-platoniciens auxquels les Indiens les auraient empruntés (Kaye, Carra de Vaux). Kaye soutient que si l'emploi de ces chiffres n'est, en fait, guère attesté chez les néo-pythagoriciens, c'est par suite du secret dont ceux-ci entouraient leur savoir et il croit que l'emploi de la numération décimale ne remonte pas au-delà du IXe siècle, dans l'Inde. Cette dernière opinion est inadmissible (W. E. Clark), mais il reste que les néo-pythagoriciens auraient pu employer la numération décimale — si tant est qu'ils s'en soient réellement servis — avant l'époque d'Āryabhaṭa, auteur le plus ancien qui la connaisse (§ 1698).

Cependant le débat sur la priorité indienne ou hellénistique est vain. En effet, l'originalité du système est dans l'attribution aux chiffres d'une valeur de position et dans l'emploi du zéro; or dans le système babylonien, à date ancienne la valeur de position était employée; au temps des Séleucides, ou même antérieurement, un zéro étant figuré du moins en position médiale (Thureau-Dangin). L'origine de la notation indienne pourrait être dans l'adaptation au système décimal d'une notation sexagésimale babylonienne. On peut remarquer à ce sujet que l'ordre dans lequel sont écrits les chiffres indiens, ordre opposé à celui de leur énoncé en sanskrit, est précisément celui des notations babylonienne et vieux-perse.

L'hypothèse de Woepcke que les formes des chiffres indiens viendraient de transformations des lettres initiales des noms de nombres correspondants est certainement fausse.

Notations numériques en lettres. En dehors du système des lettres

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

VALEUR.	ARAMÉO-INDIEN.	KHAROṢṬRĪ de Niya.	VALEUR.	BRĀHMĪ d'Aśoka.	Inscr. de Nānāghāṭ.	Inscr. de Nāsik.	VALEUR.	NĀNĀGHĀṬ.	NĀSIK.	VALEUR.	KUṢAṆA.
1	/	𐩹 𐩹 𐩹	1		𐩹	𐩹	300	𐩹𐩹		1	𐩹
2	//	𐩹 𐩹	2		𐩹	𐩹	400	𐩹𐩹		2	𐩹
3	///	𐩹 𐩹	3			𐩹	500		𐩹𐩹	3	𐩹
4	//// X	X	4	+		+ 𐩹	700	𐩹𐩹		4	𐩹
5	///// IX	IX	5			𐩹	1000	𐩹	𐩹	5	𐩹
6	IIX	𐩹X	6	𐩹 𐩹		𐩹	2000		𐩹	6	𐩹
7	IIIX	𐩹X	7		𐩹	𐩹	3000		𐩹	7	𐩹
8	XX	X X	8			𐩹	4000	𐩹𐩹	𐩹𐩹	8	𐩹 𐩹
9	IXX	IX X	9		𐩹	𐩹	6000	𐩹𐩹		9	𐩹 𐩹
10	𐩹	𐩹X X 𐩹	10		𐩹	𐩹	8000		𐩹𐩹	10	𐩹 𐩹
11	I𐩹	𐩹X X 𐩹	13			𐩹 𐩹	10000	𐩹𐩹		20	𐩹
20	𐩹	𐩹	20			𐩹	20000	𐩹𐩹		30	𐩹
30	𐩹𐩹	𐩹𐩹	40			𐩹	70000		𐩹𐩹	40	𐩹
50	𐩹𐩹𐩹	𐩹𐩹𐩹	50	𐩹 𐩹						50	𐩹
70	𐩹𐩹𐩹𐩹	𐩹𐩹𐩹𐩹	70			𐩹				60	𐩹
100	𐩹	𐩹	80		𐩹	𐩹				70	𐩹 𐩹
110	𐩹𐩹	𐩹𐩹	100		𐩹	𐩹				80	𐩹
200	𐩹		200	𐩹 𐩹	𐩹	𐩹				90	𐩹
1000		𐩹	256	𐩹 𐩹 𐩹						100	𐩹

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

VALEUR.	GUPTA Valabhi.	KUČĀ, Asie Centrale, Khotan.	Mss népâlais, XIe-XIVe siècle.	Mss jaina.	SINGHALAIS.
1					
2					
3					
4					
5					
6					
7					
8					
9					
10					
11					
20					
30					
40					
50					
60					
70					
80					
90					

VALEUR.	GUPTA Valabhi.	KUČĀ, Asie Centrale, Khotan.	Mss népâlais, XIe-XIVe siècle.	Mss jaina.	SINGHALAIS.
100					
200					
300					
400					
1.000					

	TA-MOUL.	MALAY-ĀLAM.
1		
2		
3		
4		
5		
6		
7		
8		
9		
10		
100		
1.000		
1/320 1/160		

	TA-MOUL.	MALAY-ĀLAM.
1/80		
1/40		
3/80		
1/20		
1/16		
1/10		
1/8		
3/20		
3/16		
1/5		
1/4		
1/2		
3/4		

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	100
msce du Gurjara. Cedi 346 = 595 ap. J.-C.												
Ms. de Bakhṣalī.....												
Śāradā.												
Nepāli.												
Bengali												
Oṛiya.....												
Nāgarī.												
Tibétain												
Gujrātī.....												
Sindhī.												
Marathe..... ...												
Telugu.....												
Kannara.....												
Birman												
Siamois, cambodgien..												
Balinais.												

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ou pseudo-lettres numérales (cf. p. 702), il en existe d'autres où les chiffres sont exprimés par des lettres réelles de l'alphabet ou des groupes de lettres non déformés et conventionnellement employés. Le système inventé par Āryabhaṭa en est un exemple (§ 1734). Un autre, qui a été répandu dans le Sud, est le système *kaṭapaya*. Chaque consonne de l'alphabet représente un chiffre. Les dix premières, *ka* à *ña*, valent respectivement 1 à 9, et 0, il en est de même des dix suivantes, *ṭa* à *na; pa* à *ma* valent 1 à 5 et *ya* à *ḷa* 1 à 9. Chaque chiffre est donc représenté par 2, 3 ou 4 lettres. 1 est figuré par *ka, ṭa, pa* et *ya* d'où le nom du système. Le groupe *kṣa*, souvent compté comme une lettre unitaire dans les alphabets indiens, reçoit la même valeur (6) que *cha*. A la faculté de représenter un même chiffre par plusieurs lettres, s'ajoute celle de vocaliser ces lettres à volonté, de sorte qu'on peut trouver des mots intelligibles pour exprimer des nombres. Dans de pareils mots l'ordre des lettres est inverse de celui qu'auraient les chiffres décimaux représentés, ainsi *gaja* où *ga* = 3 et *ja* = 8 vaut 83 et non 38. Propre au Kerala (Travancore) paraît être le système *nannādi*, «*na, nna*, etc.». La clef en est donnée par le *sūtra* suivant : *na nna nya ṣka jhra hā gra pra dre ma | tha li pta ba tru cha ṇa ña||* où *na* à *ma* valent 1 à 10 et *tha* à *ña* 20 à 100. Il a servi de notation secrète de l'ordre des feuillets des manuscrits qui, une fois numérotés ainsi, étaient brouillés pour empêcher le non-initié de lire et pouvaient être remis en ordre par l'initié (Sankara Menon).

A Ceylan, on s'est habituellement servi pour numéroter les feuilles des manuscrits des consonnes énumérées dans leur ordre normal et vocalisées, *ka* à *kaḥ* valent 1 à 16, *kha* à *khaḥ* 17 à 32 et ainsi de suite jusqu'à *ḷaḥ* qui vaut 544. Au-dessus, on recommence la série en faisant précéder la lettre d'un signe spécial.

Principaux mots représentant les chiffres (cf. § 1722).

N. B. Les synonymes des mots indiqués ont même valeur que ceux-ci :

0. «Infini» : *ananta;* «ciel, atmosphère, espace» : *antarikṣa, abhra, ambara, ākāśa, kha, gagana, jaladharapatha, nabhas, viṣṇupada, viyant, vyoman;* «trou» : *randhra;* «zéro» : *bindu.*

1. «Terre» : *urvarā, kṣiti, go, dharā, mahī, pṛthivī;* «Lune» : *abja, indu, candra, mṛgāṅka, śaśāṅka, soma;* «forme» : *rūpa;* «aïeul (Brahman)» : *pitāmaha;* «corps» : *tanū.*

2. Mots désignant des jumeaux ou des couples : *aśvin, dasra, nāsatya, yama, yamala;* des organes pairs : «œil» : *cakṣus, nayana, netra;* «bras» : *bahu;* «cheville» : *gulpha;* «aile» : *pakṣa*, etc.

3. «Feu» (à cause des trois feux védiques) : *agni, vahni;* «propriété» : *guṇa* (3 *guṇa* du Sāṃkhya); mots désignant Śiva comme dieu aux trois yeux : *trinetra*, ou les trois yeux de Śiva : *haranetra*, ou Śiva lui-même : *pināka nayana; Rāma* (il y a trois Rāma); «joyau» : *ratna* (dans les mss jaina cf. sous 5); «monde» : *loka, bhuvana* (cf. sous 14).

4. *Veda;* «océan» : *abdhi* (ou «eau» : *jala*, cf. aussi sous 7); *yuga* «cycle cosmique» (au nombre de 4); *kṛta* (le premier des *yuga*); *irya* (les 4 positions du corps); «point cardinal» : *diś* (cf. sous 8).

5. «Flèche» : *bāṇa, śara* (les 5 flèches de Kāma); «éléments» : *bhūta;* «souffle» : *prāṇa;* «pouvoir sensoriel» : *indriya;* «joyau» : *ratna, karaṇīya* (chez les Jaina les 5 observances majeures).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

6. «Membre» : *aṅga* (tête, tronc, bras et jambes); «goût» : *rasa;* «mode musical» *rāga;* «école philosophique» : *darśana;* «saison» : *ṛtu;* «livre didactique» : *śāstra;* nom désignant Kumāra aux 6 visages : *ṣaṇmukha,* ou les 6 visages de Kumāra : *kumāravadana.*

7. «Montagne» : *naga;* «cheval» (cheval à 7 têtes de Sūrya) : *aśva;* «océan» (cf. aussi sous 4); «sage» : *ṛṣi, muni* (les 7 *ṛṣi* forment la Grande Ourse); «voyelle» : *svara;* «crainte» : *bhaya* (chez les Jaina).

8. *Vasu* (il y a 8 *Vasu*); «éléphant» [des points cardinaux] : *gaja;* «point cardinal» : *diś* (cf. sous 4 et 10); «serpent» : *nāga* (8 espèces); «chose de bon augure» : *maṅgala;* «acte» : *karman* (chez les Jaina).

9. «Chiffre : *aṅka;* «orifice» (du corps) : *chidra;* «planète» : *graha.*

10. «point cardinal» : *diś* (cf. sous 4 et 8); «têtes de Rāvaṇa» : *rāvaṇaśiras;* «doigts» : *aṅguli.*

11. *Rudra* et autres noms de *Śiva* (les 11 *Rudra*).

12. «Zodiaque» : *cakra;* «signe du zodiaque» : *rāśi;* par extension «Soleil» : *ravi* (ou à cause des 12 *Āditya ?*).

13. *viśvedevāḥ; viśva* (univers formé des 14 *bhuvana* moins le Vaikuṇṭha); noms de Kāma (présidant au 13e jour lunaire).

14. «Mondes» : *bhuvana* (cf. sous 3); *Manu* (14); *Indra* (renouvelé à chaque manvantara).

15. «Jour lunaire» : *tithi,* ou «jour» : *ahar* (par rapport au demi-mois).

16. «Roi» : *nṛpa* (16 rois du *Mahābhārata*); «doigt de la lune» : *kalā; aṣṭi* (mètre de 16 syllabes par *pāda*).

17. *atyaṣṭi* (mètre de 17 syl. par p.).

18. *dhṛti* (mètre de 18 syl. par p.).

19. *atidhṛti* (mètre de 19 syl. par p.).

20. «Ongle» : *nakha; kṛti* (mètre de 20 syl. par p.).

21. «Ciel» : *svarga;* mètre *prakṛti.*

22. «Caste» : *jāti*; mètre *ākṛti.*

23. Mètre *vikṛti.*

24. *Jina* (chez les Jaina), *gāyatrī* (3 *pāda* de 8 syllabes).

25. «réalité» : *tattva.*

26. Mètre *utkṛti.*

27. «Mansions lunaires» : *nakṣatra.*

32. «Dent» : *danta.*

33. «Dieu» : *deva.*

48. Mètre *jagatī* (4 pāda de 12 syllabes).

49. «Vent» : *vāyu;* «ton» : *tāna* (7 octaves de 7 notes).

Notions sur les manuscrits

Matière des manuscrits. Les manuscrits quels qu'ils soient s'appellent en sanskrit *pustaka,* mot qui dérive de l'iranien *pōst* «peau», (Gauthiot) : le nom s'appliquerait donc à l'origine à des livres sur cuir ou parchemin. Mais le sens de *pōst* est aussi «écorce» (Benveniste), et il est peu probable que les manuscrits indiens étaient primitivement sur peau. Les idées religieuses s'opposent, en effet, dans l'Inde à l'emploi de la peau, matière d'ailleurs inutile pour la confection des livres dans

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

un pays où l'écorce de bouleau, le liber d'agalloche et surtout la feuille de palmier fournissent des matières bien plus aisées à préparer que la peau. Selon Strabon, Néarque a indiqué que les Indiens écrivaient sur des «indiennes bien battues» (ἐν σινδόσι λίαν κεκροτημέναις), c'est-à-dire sur des cotonnades. Quinte-Curce a comparé au papyrus le liber ou l'écorce servant à l'écriture. Il peut s'agir de l'écorce de bouleau ou du liber d'agalloche. Il n'est pas exclu que les Indiens aient employé à la même époque d'autres matières et il est probable que de bonne heure la feuille de palmier a été la principale de celles-ci.

L'emploi de la feuille de palmier (*tālapattra*, tamoul *ōlei*, francisé en «olle» ou mieux «ôle») n'est toutefois directement prouvé qu'à partir de l'époque des Kuṣāṇa (1er siècle ap. J.-C.) pour laquelle nous avons des fragments de manuscrits qui avaient été conservés en Asie centrale (cf. p. 674). La feuille dont il s'agit dans ces manuscrits est celle du *Corypha umbraculifera Linn.* (*tāli*, en français talipat ou palmier parasol). La plupart des manuscrits plus récents, jusqu'à l'époque moderne, sont soit sur feuilles de cette espèce, soit sur feuilles de *Borassus flabelliformis Linn.* (*tāla*, palmier jagre ou rondier en éventail). Les unes et les autres résistent bien aux intempéries et servent aussi à couvrir les maisons. Les feuilles de corypha sont plus larges, plus minces et plus souples. Les deux sortes sont généralement préparées de la façon suivante. Elles sont cueillies au moment où la palme, non encore déployée, se présente comme un éventail plié. Les nervures des plis sont coupées et les feuilles ainsi séparées. Elles sont séchées, choisies et coupées aux extrémités, voire sur les bords à la dimensions voulue. Les feuilles de corypha permettent de faire des livres dont la longueur peut atteindre 90 cm. et la largeur 8 à 9 cm. Avec celles du borassus, les dimensions ne dépassent guère habituellement 50 à 60 cm. en longueur et 3 ou 4 cm. en largeur. Elles peuvent être poncées et teintées de jaune.

Les feuilles du livre sont percées d'un, deux ou trois trous selon leur longueur. Une ficelle passe dans le trou de gauche. Elle est fixée par un nœud à la dernière feuille ou arrêtée par un objet trop large pour pénétrer dans le trou d'enfilage (coquillage, bouton, plaque de métal, cheville de bois). Elle passe éventuellement par un second trou d'enfilage et s'enroule autour du livre. Au pays tamoul surtout, une baguette de bois dur à la tête de laquelle est nouée la ficelle est souvent enfoncée dans un des trous d'enfilage, principalement quand le manuscrit est très épais, afin que les feuilles restent correctement empilées. Le trou unique ou principal où passe la ficelle est de préférence percé au tiers gauche des feuilles. L'enfilage par trou médian rend possible le pivotage des feuilles autour de leur centre, ce qui a pour conséquence qu'elles se placent souvent à l'envers dans le manuscrit. Malgré cet inconvénient le trou d'enfilage est assez souvent médian, surtout dans les manuscrits bengalis et plus fréquemment encore dans les manuscrits oriyā. Les feuilles peuvent être serrées entre des feuilles de garde doubles (dont on n'a pas enlevé la nervure), entre des tronçons de pétioles séchés de la palme, qui font l'office de planchettes, ou entre des ais de bois dur un peu plus grands que les feuilles, plus rarement entre des plaques d'ivoire. Ces ais peuvent être biseautés (Ceylan surtout), sculptés, peints à l'extérieur (Ceylan), ornés de miniatures en dedans (Nepāl,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Bengale). Ils sont souvent marqués de taches de pâtes colorées projetées sur le manuscrit dans des rites de vénération dont il peut avoir été l'objet.

Les feuilles de corypha sont quelquefois dans le Sud reliées à une extrémité et roulées toutes ensemble, elles sont alors laissées dans toute leur longueur qui peut être de l'ordre de 1 m. 50. Pour les missives, des feuilles roulées (pays tamoul), ou pliées (Ceylan) ont été usitées. Elles sont parfois fermées par des nœuds de feuilles de palmier formant cachet, car ils ne peuvent se défaire sans se rompre.

Les manuscrits sur minces planchettes de bois ne paraissent guère avoir été exécutés qu'en Asie centrale (cf. p. 674), mais les planchettes sont taillées à la ressemblance des feuilles de palmier. Le bois a été employé là pour remplacement de ces dernières. Cependant en Āsām, les manuscrits *ahom* sont éventuellement écrits sur le liber d'*Aquilaria agallocha* (*agaru* «bois d'aigle») détaché en longues bandes, puis séché, découpé, poncé et chargé d'un apprêt d'amidon de riz.

Un manuscrit exceptionnel du *Sundarakāṇḍa* du *Rāmāyaṇa* (Bibliothèque nationale de Paris, ms. sanskrit 393) est en cette matière.

L'écorce du bouleau (*bhūrjapattra*), *Betula bhojpattr* a été largement usitée au Nord-Ouest, au Kaśmīr surtout. Elle se prépare par clivage de larges bandes d'écorces qui sont ensuite découpées et poncées. Dans le plus ancien manuscrit de cette espèce, le manuscrit Dutreuil de Rhins, plusieurs bandes étaient cousues ensemble et renforcées au bord par un fil. Elles formaient un rouleau assez long écrit perpendiculairement à sa longueur. Des rouleaux plus petits ont été employés jusqu'à l'époque moderne, mais sont rares. Le plus souvent les bandes d'écorces sont découpées en feuilles dont les plus grandes ont des dimensions de l'ordre de 30 cm. sur 25 cm. Ces feuilles sont écrites en lignes parallèles au petit côté et reliées à la façon des livres arabes et persans.

Des mentions épigraphiques font connaître l'utilisation éventuelle de toiles (*paṭa*) pour l'écriture (Bühler), mais il ne semble pas qu'on possède de manuscrit sur toile.

La papier (*kāgada*, nom moderne) a été employé d'abord en Asie centrale où il est de provenance chinoise. A Kučā, il apparaît dès les manuscrits gupta (cf. p. 675). Il est collé avec une pâte crayeuse et écrit à l'encre de Chine. Il n'a pu manquer d'être connu dans l'Inde à l'époque où il servait à transcrire en Asie centrale des textes sanskrits, mais il ne paraît y avoir été introduit progressivement dans l'usage que par les Musulmans après le XIe siècle, encore n'est-ce qu'après l'introduction de l'imprimerie qu'il a pu dans le Sud supplanter la feuille de palmier, matière toute prête, très abondante et résistante.

Le papier indien est de type très divers. Rarement il ressemble à un carton noirâtre, plus souvent il est bis, épais et collé par une pâte à l'amidon de riz colorée à l'orpiment, ce qui forme un glacis jaune sur une face ou sur les deux. Lorsque la quantité d'orpiment, est forte (mss du Nepāl où le papier est souvent fait de fortes fibres de liber de Daphne), elle peut être insecticide et contribuer à la conservation des manuscrits. Au Bengale, le papier est généralement assez mince, bis ou coloré en jaune paille ou en orangé. Les feuilles sont taillées soit à la ressemblance des feuilles de palmier (Bengale), soit en rectangles moins oblongs (Inde centrale, Ouest). Dans le premier cas, elles sont perforées à la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

manière des feuilles de palmier et conservées de même. Dans le second, elles sont simplement serrées entre des planchettes. Au Nord-Ouest et à l'Ouest, elles sont taillées et reliées en volumes à la mode persane.

Écriture des manuscrits. L'écriture sur feuille de palmier se fait soit au stylet (*śalākā*), soit au kalam (*iṣīka* «roseau» ou *kalama*) et à l'encre (*maṣi*). La pointe du stylet de fer grave les caractères dont on remplit le creux de poussière de charbon pour les faire apparaître en noir. La gravure était dans le Sud employée presque exclusivement. Elle se fait généralement avec le stylet vertical tenu de la main droite, tandis que la gauche soutenant la feuille fait glisser celle-ci vers la gauche, sans que la main droite courre au long de la ligne. Dans le Nord, les manuscrits étaient de préférence écrits à l'encre. Les feuilles fraîchement écrites étaient souvent légèrement saupoudrées de craie. L'encre ne pénétrant guère dans les feuilles, il était possible de les laver pour les récrire. On possède ainsi quelques fragments de palimpsestes (Lüders). Un passage de la traduction chinoise d'un texte bouddhique (*Sūtrālaṃkāra-Kalpanāmaṇḍitikā*) fait allusion à une intention impie de laver un manuscrit bouddhique pour y écrire un texte *vaiśeṣika*.

Les manuscrits sur bois et liber d'agalloche sont écrits à l'encre de même que ceux sur papier. Les ratures sont évitées. Les caractères à supprimer sont marqués de points ou, dans les manuscrits sur papier, recouverts d'un enduit blanc ou jaune sur lequel il est possible d'écrire à nouveau.

Les manuscrits sur feuilles de palmier ou sur matières taillées en forme de feuilles de palmier sont écrits en lignes parallèles à la longueur. Dans les manuscrits très longs, ainsi que dans certains textes tamouls en vers les lignes ne vont pas d'un bout à l'autre mais sont groupées en deux ou trois colonnes. Le texte laisse autant que possible une réserve autour des trous d'enfilage et des marges aux extrémités. Les commentaires sont souvent au-dessus et au-dessous, voire autour du texte commenté, qui est en plus gros caractères. Les marges portent la pagination au verso dans les manuscrits du Nord, au recto dans ceux du Sud.

Titres et colophons. Les marges portent aussi des invocations et des titres en abrégé. Les titres peuvent être portés sur les feuilles ou sur les ais de garde. Ils peuvent se trouver au début du texte après des invocations précédées de la syllabe *oṃ*. Ils sont alors, en sanskrit, introduits par *atha*. Mais ils se trouvent surtout dans les colophons qui suivent la fin du texte et chacune de ses parties. Ces colophons, dans leur forme la plus développée, indiquent le nom et les titres de l'auteur précédés de ceux de son maître ou de son père, parfois de son souverain, puis le titre de l'ouvrage et de la partie de l'ouvrage qui est achevée. On a plus couramment des colophons comme celui-ci : *iti śrīkālidāsakṛtau kumārasaṃbhave mahākāvye brahmābhigamano nāma dvitīyaḥ sargaḥ* «Dans le grand poème du Kumārasaṃbhava, œuvre de Śrī Kālidāsa, chant deuxième intitulé *La visite de Brahman*».

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

APPENDICE 2

Notions de métrique

Métrique védique. La métrique du Veda repose sur la succession de syllabes longues et brèves en nombre défini, avec, dans les séries un peu étendues, une fin de mot à place fixe. Il y a concordance avec le vers grec (celui de la chanson) ainsi qu'avec le vers des *gāthā* de l'Avesta (sous réserve qu'ici la quantité est obscurcie), en sorte qu'on est en droit de restituer un procédé métrique valable pour l'indo-européen (Meillet).

L'unité métrique est le vers, appelé *pāda* (proprement «pied»), c'est-à-dire «quart» (de stance) : il se compose de 8, 11 ou 12 syllabes (rarement de 5) et entre toujours dans un groupe appelé *ṛc* ou «stance», qui consiste en général en 4 *pāda* identiques, moins souvent en 3, rarement en 5 ou 6 ; il arrive aussi que les *pāda* d'une même stance soient de deux types différents. La portion initiale du vers ou «base» est relativement libre, encore qu'un rythme iambique y prédomine ; la portion finale ou «cadence» comporte un rythme plus ou moins obligatoire, soit trochaïque, soit plus souvent iambique ; la syllabe finale est indéterminée. Dans les vers de 11 et 12 syllabes, on a une coupe tantôt après la 4e, tantôt après la 5e, et les deux syllabes qui la suivent sont normalement brèves.

Le vers octosyllabique (représenté dans plus du quart du *Ṛgveda*) a pour rythme prévalent × – × –, ∪ – ∪ × ; groupé en séries de trois vers (2 + 1), il forme la *gāyatrī*, en séries de quatre (2 + 2) l'*anuṣṭubh*, qui est moins usuelle, enfin en séries de cinq (2 + 3), la *paṅkti*, beaucoup plus rare. Les trois séries sont connues de l'Avesta. La *gāyatrī* possède aussi une cadence trochaïque.

Le vers prédominant est celui de 11 syllabes (les 2/5 du *Ṛgveda*) : le rythme le plus commun est × – × –/ ∪ ∪ –, – ∪ – ×, ou bien, avec coupe à la 5e, × – × – ×/ ∪ ∪, – ∪ – × : ce vers, groupé en séries de quatre (2 + 2), donne la *triṣṭubh* et se retrouve en iranien. La *jagatī* (plus de 1/5 du *Ṛgveda*) est le groupement de quatre *pāda* de 12 syllabes, obtenus par l'adjonction d'une syllabe au vers de 11, qui a pour effet de transformer la cadence trochaïque en cadence iambique.

Relativement rare est la stance *dvipadā virjā*, qui réunit quatre *pāda* de 5 syllabes, à même rythme que celui de la cadence de la *triṣṭubh* ; on trouve parfois un hémistiche de *dvipadā* accouplé à un *pāda* de *triṣṭubh*. Certaines stances combinent de manière diverse deux *pāda* de *gāyatrī* avec un ou deux *pāda* de *jagatī*, et quelques formes plus complexes. Enfin il y a des associations strophiques de trois stances à vers égaux, dites *ṭṛca*, d'autres de deux stances à vers inégaux — *gāyatrī* et *jagatī* mêlées — dites *pragātha*.

Le śloka. Dans l'*Atharvaveda* et dans les portions versifiées des *Gṛhyasūtra* la métrique, plus libre, en fait plus lâche, comporte certains procédés nouveaux, mais elle se caractérise surtout par l'apparition

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d'une autre forme d'*anuṣṭubh*, dont les traces les plus anciennes remontent aux hymnes du livre X du *Ṛgveda* : le premier *pāda* de chaque hémistiche tend à se différencier du second en adoptant une cadence trochaïque qui s'oppose à la cadence plus strictement iambique du second : c'est ce qu'on a appelé (Bloomfield), improprement peut-être, l'*anuṣṭubh* populaire. Cette évolution, qu'a suivie le sentiment d'une césure à l'intérieur du *pāda*, s'est faite apparemment sous l'influence de la *triṣṭubh* (Jacobi, Oldenberg). Toutefois, elle n'est qu'amorcée dans l'*Atharva* où règne la plus grande indétermination ; elle se précise dans l'*anuṣṭubh* post-védique, qui prend le nom de *śloka* (primitivement le nom d'un vers quelconque) — les théoriciens emploient le terme de *vaktra* «figure» — et qui deviendra le mètre usuel de la période classique : dans la grande épopée, dans la littérature pāli et dans celle du prākrit jaina, dans presque toute la poésie didactique ; il figurera aussi avec une fréquence variable dans la poésie sanskrite (plus rarement prākrite) de type lyrique.

Le *śloka* se définit comme un distique à quatre *pāda*, soit deux fois 16 syllabes ou mieux : huit groupes quadrisyllabiques. En gros, comme le décrivent les théoriciens, il est caractérisé par le fait que dans chaque *pāda* la 5e syllabe est brève, la 6e longue, la 7e alternativement longue et brève, ce qui donne pour schéma régulier (*pathyā*) de chaque hémistiche :

× × × ×, ∪ – – × × × × ×, ∪ – ∪ ×

Il y a une tendance légère vers la longue aux 2e, 3e, 10e et 11e syllabes de l'hémistiche, vers la brève à la 12e.

D'autre part, il existe des prohibitions : au second *pāda*, le groupe quadrisyllabique antérieur ne saurait être × × ∪ × ; au premier *pāda*, le même groupe ne peut être – ∪ ∪ ×, ni ∪ ∪ ∪ ×. Au cas où le groupe ultérieur du premier *pāda* n'a pas sa forme normale ∪ – – ×, le rythme du groupe antérieur est soumis à certaines restrictions précises. Ceci a abouti aux quatre types suivants de *vipulā* ou «(formes d')extension», soit pour le premier (et 3e) *pāda* :

Vipulā 1 : × – ∪ –, ∪ ∪ ∪ × (ou : × × – –, ∪ ∪ ∪ ×) ;
Vipulā 2 : × – ∪ –, – ∪ ∪ × ;
Vipulā 3 : × – ∪ –, –/– – × (finale normalement longue) ;
Vipulā 4 : × × × –/ – ∪ – × (finale normalement longue).

La césure, qui intervient dans ces deux dernières *vipulā*, se trouve aussi dans la forme *pathyā* du *Mahābhārata* (Hopkins).

La métrique pāli s'achemine vers cette structure du *śloka* et de ses *vipulā* (Oldenberg, Simon) ; la forme *pathyā* n'y a pas encore acquis tout à fait la prévalence qu'elle aura en sanskrit classique ; parmi les *vipulā*, la 3e est en faveur (la 1re en épique et classique), la 4e est rare. La forme – – ∪ ×, exclue en sanskrit, apparaît aussi, quoique rarement. L'antique rythme iambique de la «base» y est souvent maintenu (aussi dans le *Mahābhārata*), à côté des formes × ∪ – – (1er et 3e groupes) et × × – – (3e groupe). Bref, l'hémistiche pāli normal est – × × –, ∪ – – × × × – –, ∪ – ∪ ×, avec légère tendance vers la brève à la 2e, vers la longue à la 9e.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les autres vers syllabiques. Le *śloka* fait partie des mètres que les théoriciens appellent *akṣaracchandas* ou *varṇavṛtta,* c'est-à-dire mesurables par syllabes, et qui forment le gros des mètres classiques (et prākrits). Tous, comme le *śloka,* consistent en quatre *pāda,* mais, contrairement à lui, ne laissent aucune indécision dans la quantité de la syllabe. Le nombre des syllabes en chaque *pāda* varie de 4 à 26 (davantage même, en théorie).

Voici les plus connus de ces mètres : on notera que les noms qui les désignent sont ou bien des épithètes applicables à une femme, et qui figuraient sans doute à l'origine en quelque strophe d'où on les aura extraites; ou bien ce sont des termes qui décrivent une particularité du vers en question, notamment en le comparant à tel ou tel animal.

D'abord des vers de 11 syllabes :

indravajrā – – ∪ – – ∪ ∪ – ∪ – × ; l'*upendravajrā* n'en diffère que par la brévité de la syllabe initiale.
dodhaka – ∪ ∪ – ∪ ∪ – ∪ ∪ – –
rathoddhatā – ∪ – ∪ ∪ ∪ – ∪ – ∪ –
vātormī – – – – / ∪ ∪ – – ∪ – –
śālinī – – – – / – ∪ – – ∪ – –
svāgatā – ∪ – ∪ ∪ ∪ – ∪ ∪ – –

Ces différentes formes monnaient pour ainsi dire l'ancienne *triṣṭubh,* qui se retrouve encore dans les portions archaïsantes de l'épopée (Hopkins), puis aboutit, la césure s'obscurcissant, à un groupement prévalent ∪ – ∪ – – ∪ ∪ – ∪ – ×. En pāli la césure est encore sensible, quoique affaiblie, et les formes dominantes restent × – ∪ – / – ∪ ∪ – ∪ – × et × – ∪ – – / ∪ ∪ – ∪ – × (Oldenberg).

L'épopée maintient aussi la *jagatī,* dont l'emploi est seulement fort raréfié. Plusieurs vers classiques ont 12 syllabes, sans avoir rien de commun avec la *jagatī :*

toṭaka ∪ ∪ – ∪ ∪ – ∪ ∪ – ∪ ∪ –
drutavilambita ∪ ∪ ∪ – ∪ ∪ – ∪ ∪ – ∪ –
prabhā ∪ ∪ ∪ ∪ ∪ ∪ – ∪ – – ∪ –
pramitākṣarā ∪ ∪ – ∪ – ∪ ∪ ∪ – ∪ ∪ –
vaṃśastha ∪ – ∪ – – ∪ ∪ – ∪ – ∪ –
sragviṇī – ∪ – – ∪ – – ∪ – – ∪ –

Parmi les vers plus longs :

praharṣiṇī (13) – – – / ∪ ∪ ∪ ∪ – ∪ – ∪ – –
mañjubhāṣiṇī (13) ∪ ∪ – ∪ – / ∪ ∪ ∪ – ∪ – ∪ –
mattamayūra (13) – – – – / – ∪ ∪ – – ∪ ∪ – –
rucirā (13) ∪ – ∪ – / ∪ ∪ ∪ ∪ – ∪ – ∪ –
vasantatilaka (14) – – ∪ – ∪ ∪ ∪ – ∪ ∪ – ∪ – ×
śakkarijāti (prākrit) (14) – ∪ ∪ – ∪ ∪ – – / ∪ – ∪ – – –
mālinī (15) ∪ ∪ ∪ ∪ ∪ ∪ ∪ – – / – ∪ – – ∪ – –
pṛthvī (17) ∪ – ∪ ∪ ∪ – ∪ – / ∪ ∪ ∪ – ∪ – – ∪ –
mandākrāntā (17) – – – – / ∪ ∪ ∪ ∪ ∪ ∪ – / – ∪ – – ∪ – –

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

śikhariṇī (17) ∪ – – – – –/∪ ∪ ∪ ∪ ∪ – – ∪ ∪ ∪ –
hariṇī (17) ∪ ∪ ∪ ∪ ∪ ∪ –/– – – –/∪ – ∪ ∪ – ∪ –
mahāmālikā (18) ∪ ∪ ∪ ∪ ∪ ∪ – ∪ – –/∪ – – ∪ – – ∪ –
śārdūlavikrīḍita (19) – – – ∪ ∪ – ∪ – ∪ ∪ ∪ –/– – ∪ – – ∪ –
suvadanā (20) – – – – ∪ – –/∪ ∪ ∪ ∪ ∪ ∪ ∪ –/– – ∪ ∪ ∪ –
la *sragdharā* (21 syllabes) est une variante du mètre précédent, avec la cadence – ∪ – – ∪ – –.

Deux vers voisins de même durée peuvent se combiner en une même stance; la combinaison la plus répandue est l'*upajāti,* dont il existe 14 variétés : elle consiste le plus souvent en une *indravajrā* et une *upendravajrā,* ou bien en une *indravajrā* et un *vaṃśastha.* Il existe aussi des stances à plus de quatre vers (jusqu'à 16), et des stances plus complexes, notamment en prākrit.

Ce sont là les stances à vers égaux (*samavṛtta*). Mais parfois la stance comporte deux vers différents (*ardhasamavṛtta*), ainsi l'*aparavaktra* compte deux *pāda* de 11 syllabes (∪ ∪ ∪ ∪ ∪ – ∪ – ∪ –) alternant avec deux de 12 (∪ ∪ ∪ ∪ – ∪ ∪ – ∪ – ∪ –), la *puṣpitāgrā* a une longue en sus à chaque *pāda.* Il existe enfin des stances à vers inégaux (*viṣamavṛtta*), dont le type est l'*udgatā,* qui compte deux *pāda* de 10, un de 11, un de 13.

La fréquence de ces types de vers est fort variable, et leur emploi est mis par les poètes et par les métriciens en relation, parfois de façon subtile, avec les sentiments à exprimer. La lyrique utilise volontiers le *śārdūlavikrīḍita*; le *mahākāvya,* qui varie fort le choix des mètres, a souvent, outre le *śloka,* l'*indravajrā* (ou plus généralement l'*upajāti*), la *rathoddhatā,* le *vaṃśastha,* le *vasantatilaka,* la *svāgatā.* Dès les plus anciens spécimens de poésie «savante», des types nombreux et complexes apparaissent tout formés, ainsi dans les versets didactiques et les citations littéraires chez Patañjali.

Les vers à mores. Aux types métriques précédents, que les théoriciens appellent des *vṛtta,* s'opposent les *jāti* : ce sont les vers dans lesquels le mètre se mesure à la more (*mātrā*) ou «instant syllabique» (une syllabe brève = une more, une longue = deux mores) : ainsi le *vaitālīya,* de 30 + 30 mores réparties en deux *pāda* de 14 (⏑⏑ ⏑⏑ ⏑ ∪ – ∪ – ∪ ⏑) et 16 mores (⏑⏑ ⏑⏑ – ∪ ∪ – ∪ – ∪ ⏑); l'*aupacchandasika* a une syllabe longue en sus en fin de *pāda.*

Mais les *jāti* les plus communes sont celles où le nombre des groupes syllabiques (dits *gaṇa*) de quatre mores est fixé en même temps que le nombre général des mores : on appelle ces mètres les *gaṇacchandas* pour les distinguer des précédents (*mātrāchandas*). Dans le prototype, la stance en *gaṇa* compte deux fois sept groupes et demi, soit 30 mores par hémistiche, réparties en 12 pour le premier *pāda,* 18 pour le second. La forme usuelle des groupes est ∪ ∪ ∪ ∪ – – – ∪ ∪ ∪ ∪ ∪ –; on peut avoir aussi ∪ – ∪ aux 2e et 4e groupes, nécessairement ∪/∪ ∪ ∪ ou ∪ – ∪ au 6e; enfin le dernier est monosyllabique. Ce type est représenté en premier lieu par l'*āryā,* vers lyrique fréquent (qu'on trouve aussi dans un traité didactique comme la *Bṛhatsaṃhitā*), et qui primitivement sans doute était chanté : cf. son emploi courant

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dans la lyrique māhārāṣṭrī sous le nom de *gāhā* = skt *gāthā* «chant». On en connaît 16 variétés en sanskrit, 27 en prākrit. Il se caractérise par le fait que le second hémistiche a d'ordinaire une syllabe brève au 6e groupe, ce qui donne 27 mores au total réparties en 12 + 15. L'*āryā* est définie en même temps qu'illustrée dans le *Śrutabodha* :

yasyāḥ pāde prathame dvādaśamātras tathā tṛtīye 'pi |
aṣṭādaśa dvitīye caturthake pañcadaśa sāryā ||

Si le schéma 30 + 27 est inversé, on a l'*udgīti*; avec 30 + 30, la *gīti*; 27 + 27, l'*upagīti*; 32 + 32 (en complétant le 8e groupe), l'*āryāgīti*. Dans la forme *vipulā*, la coupe est ailleurs qu'à la 12e more; enfin, lorsqu'il y a ∪ – ∪ aux 2e, 4e et 6e groupes, c'est la *capalā*.

Les vers prākrits. La variété des *gaṇacchandas* en prākrit est considérable, plus encore en apabhraṃśa où les théoriciens comptent des gaṇa de 2 à 6 mores. En apabhraṃśa ancien (et déjà parfois en prākrit), le mètre préféré est le *dohā*, dont le type normal comporte deux *pāda* de 13 mores (6-4-3) alternant avec deux de 11 (6-4-1). Citons (prākrit et apabhraṃśa) l'*aḍilā* qui compte quatre *pāda* de 16 mores, la finale étant deux brèves; le *pādākulaka* de même dimension, la finale étant une longue. Plus spécialement en prākrit, la *śikhā*, quatre *pāda* de 28 et 32 mores, la *līlāvatī*, quatre de 32 mores, la *jhallaṇā*, deux de 10-10-17 mores. En apabhraṃśa, la *paddhaḍikā*, deux ou quatre *pāda* de 16 mores avec finale amphibarque, les strophes du type *ghattā* comptant 2, 4 et 6 *pāda* de 7 à 17 mores, sauf la *dvipadī* qui a deux *pāda* de 28 mores suivies de trois brèves, enfin la *duvaï* (strophe initiale), qui a deux *pāda* de 6 + 20 (5 × 4) mores suivies d'une longue. La *kuṇḍalikā* (prākrit) est formée d'une stance *dohā* et d'une stance *rolā* (quatre *pāda* de 24 mores); la *raḍḍā* (apabhraṃśa) compte neuf *pāda*, les cinq premiers ont 16 mores, les quatre derniers constituent un *dohā*.

Issue sans doute des jeux allitérants (*yamaka*) que préconise la poétique indienne la plus ancienne, la rime apparaît dans la poésie sanskrite tardive de manière plus ou moins isolée; elle est un peu plus fréquente en prākrit, courante en apabhraṃśa — ce qui semble indiquer son origine populaire — où elle comporte, quand elle est à l'état pur, une identité de 2 à 4 syllabes moins la ou les consonne(s) initiale(s) de ce groupe; le rythme de la portion rimante est de préférence trochaïque (Jacobi, Alsdorf).

On a relevé dans la métrique védique et surtout classique des ictus (Felber) : les vers indiens, qui sont faits pour être chantés ou du moins psalmodiés, adaptent partiellement le mètre à la mesure musicale (*tāla*) en modulant sur une même syllabe (cf. les *stobha* du *Sāmaveda*). La récitation de la prose hiératique est elle aussi semi-chantante (Sprechgesang).

Signalons enfin le phénomène de l'hypermétrie; il est assez fréquent dans le Veda, sporadique dans la grande épopée, et il donne lieu à des formes typiques dans les *varṇaka* du canon jaina (Jacobi).

Notions de métrique tamoule. Toute syllabe, *eLuttu*, est brève ou longue selon la quantité de sa voyelle, mais elle peut être longue par

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

position quand la voyelle, brève de nature, est suivie de deux consonnes. L'unité métrique est la mesure *açei*. Elle est de deux sortes : le *nēraçei* correspondant à une syllabe longue (*nēr* = 1 longue) et le *nireiyaçei*, valant deux syllabes brèves, la première étant toujours brève de nature et de position, la deuxième étant indifférente, mais comptant pour brève même si elle est longue de nature et de position (*nirei* = 2 brèves). Ceci est un trait essentiel de la prosodie tamoule et la distingue radicalement de la prosodie sanskrite. De plus une syllabe isolée est toujours comptée pour longue.

Les mesures se groupent en pieds, *çīr*, qui peuvent être de 1, 2, 3 ou 4 mesures et n'enjambent pas d'un mot sur l'autre. Les pieds se groupent à leur tour en vers, *aḍi*, qui sont de cinq sortes selon qu'ils ont 2, 3, 4, 5 ou 6 pieds et plus. Les vers forment diverses sortes de strophes, *pā*. Chacune des variétés de strophes est caractérisée à la fois par le nombre, l'espèce et l'arrangement des vers et par l'emploi de certaines successions de pieds à l'intérieur des vers selon des règles précises de connexion, *taḷei* (ou *pandam* = skt *bandha*) ainsi que par l'usage éventuel d'enchaînements spéciaux, *toḍei*. Ces derniers consistent en rime initiale, *edugei*, en rime *moNei*, par laquelle la lettre commençant un vers doit revenir au début d'un pied ultérieur du même vers, enfin en rime finale, *iyeibu*. La rime *edugei* se fait par la première consonne intérieure, ainsi *karuvi* et *iravu* riment. La rime *iyeibu* est peu usitée et peu estimée.

On distingue cinq sortes de strophes, *pā*, selon le nombre et surtout les particularités et la disposition des vers, car le nombre est peu caractéristique, la plupart des strophes de genres différents ayant 2, 3 ou 4 vers.

Un des types de strophes les plus courants et les plus simples est le *kuRaḷveṇbā*, de deux vers, le premier de 4 pieds, le second de 3, ou parfois inversement. C'est le mètre employé dans les *KuRaḷ* célèbres de Tiruvaḷḷuvar.

Exemple : *varuvirundu veigalu mombuvāN vāLkkei*
paruvandu pāLbaḍuda liNRu

« Celui qui prendra toujours soin de l'hôte qui arrive, sa prospérité ne souffrira pas et ne sera point ruinée. »

Ce qui se scande :

⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – –
⏑ ⏑ – – – ⏑ ⏑ – –

(le *u* final ne compte pas).

Les pieds 1, 5 et 6 sont à 3 mesures. Ils s'appellent respectivement *karuviḷaṅgāy*, *puḷimāṅgāy* et *kūviḷaṅgāy* et sont des exemples de trois des quatre sortes possibles de pieds à 3 mesures constitués par un pied de 2 mesures plus un *nēraçei*. Les pieds de ce genre sont les *veṇçīr*. Les pieds 2, 3, 4 et 7 sont des pieds de 2 mesures nommés les deux premiers *kūviḷam*, les deux autres *tēmā*. On voit premièrement que les uoms de ces pieds en sont en même temps des exemples, deuxièmement

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

que dans le pied *karuviḷaṅgāy* la 4e syllabe, longue de position, est comptée pour brève parce qu'elle forme le second élément d'un *nireiyaçei*. Selon la règle de connexion (*taḷei*) des *veṇbā*, après un pied dont le nom se termine en °*viḷam* ou en °*gāy*, on doit avoir une longue, c'est ce qui est réalisé ici. De plus la rime initiale qui compte à partir de la seconde syllabe figure ici dans *varuvirundu* et *paruvandu*, la rime intérieure est ici l'initiale du premier pied de chaque vers répétée au deuxième pied.

En dehors des *veṇbā* dont le *kuRaḷveṇbā* est le type principal, on distingue encore l'*āçiriyappā* ou *agaval*, très usité, qui ne contient pas moins de 3 vers, ordinairement de 4 pieds chacun, les pieds étant de 2 et 3 mesures. Viennent ensuite le *kalippā* (4 vers de 4 pieds), le *vañçippā* (strophes de 3 vers au moins de 2 ou 3 pieds chacun), enfin le *maruṭpā*, mélange de *veṇbā* et d'*agaval*.

Il existe encore un ensemble de formes métriques qui ne rentrent pas dans les précédentes classes de *pā* mais qui ont de l'affinité avec les unes ou les autres (à l'exception du *maruṭpā* qui est déjà une forme mixte) et qu'on nomme de ce fait *pāviNam* «parentes des *pā*». On en distingue trois catégories : *tuRei* (*veṇḍuRei* qui se rapproche du *veṇbā*, *āçiriyattuRei* qui se rapproche de l'*āçiriyappā*, etc.), *tāLiçei* (variétés analogues à celles du *tuRei*) et *viruttam* (skt *vṛtta*). Cette dernière forme est particulièrement importante parce qu'elle sert à des poèmes très étendus. Elle comprend 4 vers d'un nombre de pieds variable comportant une même rime initiale (*edugei*). La cadence doit être la même dans les quatre vers, les pieds devant y être les mêmes et s'y succéder dans le même ordre. On peut pourtant remplacer un pied par un autre de la même classe. De plus, contrairement à la règle générale, une brève de nature mais longue de position peut être considérée comme brève pour former la première syllabe d'un *nireiyaçei* (⏑ ⏑). D'autres exceptions admises contribuent à permettre de composer des *viruttam* dans une grande variété de cadences. Le *Rāmāyaṇa* de KambaN en contient jusqu'à 87.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

APPENDICE 3

Notions de chronologie

Division du temps. Les grandes divisions indiennes du temps sont fixées par les révolutions de la Lune, du Soleil et accessoirement de Jupiter (Bṛhaspati). Ces révolutions délimitent, celles de la Lune les mois, celles du Soleil les années et celles de Jupiter des cycles de douze ou de soixante années. Mais les durées des mois, années et cycles ainsi définis ne sont pas dans des rapports numériques simples les unes par rapport aux autres. L'année solaire n'est pas un multiple du mois lunaire et le cycle de Bṛhaspati n'est pas un multiple exact de l'année solaire. Il en résulte que l'établissement d'un calendrier prenant pour base à la fois les révolutions de la Lune et de Bṛhaspati a exigé la création d'un système complexe de conventions et de compensations pour maintenir une concordance générale entre les mois, les années et les cycles déterminés par ces révolutions. Le détail des conventions et des compensations n'est pas uniforme, il varie avec les valeurs assignées par les divers ouvrages astronomiques aux révolutions considérées. Il varie encore selon que l'on considère les mouvements apparents (*spaṣṭa*) des astres ou leurs moyens mouvements (*madhyama*). Le moyen mouvement est celui qui, considéré comme uniforme et circulaire, amènerait un astre d'une position à une autre dans le temps qu'il met réellement à parcourir l'intervalle entre ces deux positions. Si le mouvement réel ou apparent de l'astre n'est pas uniforme ni circulaire, les positions intermédiaires ne sont évidemment pas atteintes au moment où elles le seraient d'après le moyen mouvement. Les dates correspondantes diffèrent selon que l'on considère l'un ou l'autre des deux mouvements. Les différences entre les valeurs assignées par le moyen mouvement et celles observées d'après le mouvement apparent sont appelées *śodhya* (proprement «ce qui doit être rectifié»). En outre les divers astronomes apportent, d'après leurs observations ou leurs calculs, des corrections aux chiffres admis par leurs devanciers; ces corrections sont dites *bīja* (proprement «graine», c'est-à-dire «petit élément qui a pour fruit le résultat exact»). Les *śodhya* et *bīja* compliquent mais améliorent les calculs chronologiques.

Les petites divisions du temps rendent encore plus complexe l'établissement du calendrier. Le jour naturel (*sāvana dina*) ou jour civil n'est pas contenu un nombre entier de fois dans l'année; de plus, il ne peut pas servir à marquer les divisions de la lunaison. D'autres divisions plus savantes ont donc été créées, qui présentent des subdivisions dont certaines sont d'intérêt exclusivement astrologique (cf. p. 727, 735).

Des diverses divisions du temps, seules s'imposent à l'observation vulgaire le jour naturel et le mois lunaire. Les principaux calendriers les admettent comme fondamentales en leur combinant les autres divisions qui reposent sur des observations astronomiques plus ou moins complexes. La détermination du retour périodique simultané des

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mêmes saisons et des mêmes positions du Soleil exigeait déjà des rudiments d'observations astronomiques. Celles-ci ont été surtout développées par l'usage de deux systèmes de points de repère célestes.

Repères célestes. Les mouvements des astres, surtout ceux de la Lune et du Soleil, sont repérés par rapport aux constellations voisines de l'écliptique, les *nakṣatra* d'une part, les constellations zodiacales d'autre part.

a. *Nakṣatra.* Les *nakṣatra* sont à la fois des secteurs de la zone de l'écliptique déterminés par certains groupes d'étoiles et ces groupes d'étoiles eux-mêmes. Ils interviennent dans les calculs, parfois avec l'étendue que leur donnent leurs étoiles déterminatrices inégalement espacées, plus souvent comme des divisions idéales égales d'une amplitude de 13° 20′. Ils sont au nombre de 28 normalement, mais l'un d'eux, Abhijit, est d'amplitude nulle ou négligeable, du moins à l'époque classique. Chaque *nakṣatra* est divisé en quatre quarts ou *pāda* de 3° 20′ qui sont désignés chacun par une syllabe conventionnelle (cf. Correspondance avec les signes zodiacaux, p. 731).

b. *Rāśi.* Les douze signes du zodiaque (*rāśi*) sont les mêmes qu'en Occident et sont nommés dans les textes indiens beaucoup plus tard que les *nakṣatra.* Ils comprennent chacun 30° de la zone de l'écliptique. En Occident, ils étaient déterminés et délimités primitivement par des constellations qui leur ont donné leur nom. Le Soleil était jadis dans le signe et la constellation du Bélier au moment de l'équinoxe de printemps, mais la précession des équinoxes fait que les signes ne correspondent plus aux constellations du même nom. L'équinoxe vernal a lieu aujourd'hui pendant que le Soleil est dans la constellation des Poissons (*mīna*), il continue pourtant à marquer traditionnellement l'entrée du Soleil dans le signe théorique du Bélier.

Dans l'Inde, on appelle *saṃkrānti* l'entrée du Soleil dans chaque signe ou constellation du zodiaque. Les *saṃkrānti* les plus remarquables sont la *meṣasaṃkrānti* «entrée dans le Bélier», qui coïncide dans le principe avec l'équinoxe de printemps, la *karkasaṃkrānti* «entrée dans le Cancer» (solstice d'été), la *tulāsaṃkrānti* «entrée dans la Balance» (équinoxe d'automne) et la *makarasaṃkrānti* «entrée dans le Makara» (solstice d'hiver). On appelle encore la *karkasaṃkrānti dakṣiṇāyanasaṃkrānti* «entrée dans la course méridionale», parce que le Soleil à partir du solstice d'été marche vers le Sud, se couchant chaque jour en un point de l'horizon plus au Sud que la veille. Par la raison inverse, on appelle aussi la *makarasaṃkrānti, uttarāyaṇasaṃkrānti* «entrée dans la course septentrionale». Les *saṃkrānti* sont déterminées tantôt sans égard au mouvement (*ayana*) des équinoxes et sont alors *nirayaṇa,* tantôt en en tenant compte et ils sont dits *sāyana.* Dans le premier cas on considère l'entrée du Soleil dans la constellation du Bélier comme marquant l'équinoxe vernal, ce qui n'est plus exact depuis que l'équinoxe vernal, par l'effet de la précession, se produit pendant que le Soleil est dans les Poissons. Dans le second cas on observe l'équinoxe vernal vrai et on dit que le Soleil, en ce point, entre dans le signe du Bélier, bien qu'il soit effectivement dans la constel-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

lation des Poissons. Ainsi, en 1842, l'entrée du Soleil dans la constellation du Bélier a eu lieu réellement le 11 avril, alors que l'équinoxe de printemps s'était placé le 21 mars. Dans le système *nirayaṇa*, le plus usuel, on fixe correctement la *meṣasaṃkrānti* au 11 avril et fictivement l'équinoxe vernal à la même date. Dans le système *sāyana* on place l'équinoxe à sa date exacte du 21 mars et on admet qu'une *meṣasaṃkrānti* théorique a lieu simultanément.

a. *Divisions lunaires*

Mois lunaires. La lunaison ou mois lunaire (*candramāsa*) est la révolution synodique de la Lune écoulée entre deux conjonctions successives avec le Soleil, donc l'intervalle entre deux nouvelles Lunes ou, ce qui revient au même, entre deux pleines Lunes. Il est dit *amānta* «finissant par la nouvelle Lune» ou *śuklādi* «commençant par la moitié blanche» quand il est compté à partir de la nouvelle Lune (usage du Sud). On l'appelle *pūrṇimānta* «finissant par la pleine Lune» ou *kṛṣṇādi* «commençant par la moitié noire» à partir de la pleine Lune (usage du Nord). Les mois de même nom des deux systèmes ont en commun la moitié de la lunaison où la Lune est croissante. On reconnaît en effet au mois lunaire deux moitiés (*pakṣa*, proprement «aile») selon une division naturelle. De la nouvelle à la pleine Lune court la «moitié blanche» *śuklapakṣa*, ou *sitap.*, encore appelée «moitié pure» *śuddhap.*, ou «première» *pūrvap.* et, en abrégé, *śudi*, *sudi* ou *suti*. L'autre moitié (*aparapakṣa*), de la pleine Lune à la nouvelle, est la moitié noire *kṛṣṇa*, *asita°* ou *bahulapakṣa* encore appelée *vadyapakṣa* et, en abrégé, *badi*, *vadi*, *vati*. Les mois lunaires ont des noms dérivés de celui du *nakṣatra* dans lequel se trouve la pleine Lune correspondante.

Jours lunaires, tithi. Chaque *pakṣa* est divisé en 15 jours lunaires ou *tithi*, il y a donc 30 de ces jours en un mois lunaire. Chaque *tithi* est donc le temps que met la Lune à s'éloigner de 12° du soleil à partir du moment où tous deux sont en conjonction (nouvelle Lune), mais la vitesse du mouvement apparent de la Lune n'est pas uniforme en sorte que les *tithi* ne sont pas égaux. Chaque *tithi* a un nom spécial (cf. p. 734). Il est divisé en deux *karaṇa*. Il y a donc 60 *karaṇa* dans un mois lunaire. Les *karaṇa* 1, 58, 59 et 60 ont chacun un nom particulier. Les 56 autres sont divisés en 8 séries de 7 qui se répètent avec les mêmes noms à l'intérieur de chaque série (cf. p. 734).

b. *Divisions solaires*

Années et mois solaires. L'année solaire compte douze mois solaires marqués par autant de *saṃkrānti* ou entrées du Soleil dans un signe du zodiaque. La durée qui lui est assignée varie un peu selon les autorités. La plus généralement acceptée est celle que donne le *Sūryasiddhānta* (§ 1719). Elle est voisine de la durée réelle. Les douze mois solaires (*sauramāsa*) qui la composent sont définis comme commençant à l'entrée

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

du Soleil dans chacun des douze signes du zodiaque. Ils sont inégaux, la durée du parcours n'étant pas la même dans chaque signe du zodiaque. Les mois solaires reçoivent les noms mêmes de ces signes (usage malayāḷam) ou plus souvent les noms des mois lunaires qui courent en même temps (usage général). Mais comme les commencements des mois lunaires ne coïncident généralement pas avec ceux des mois solaires,

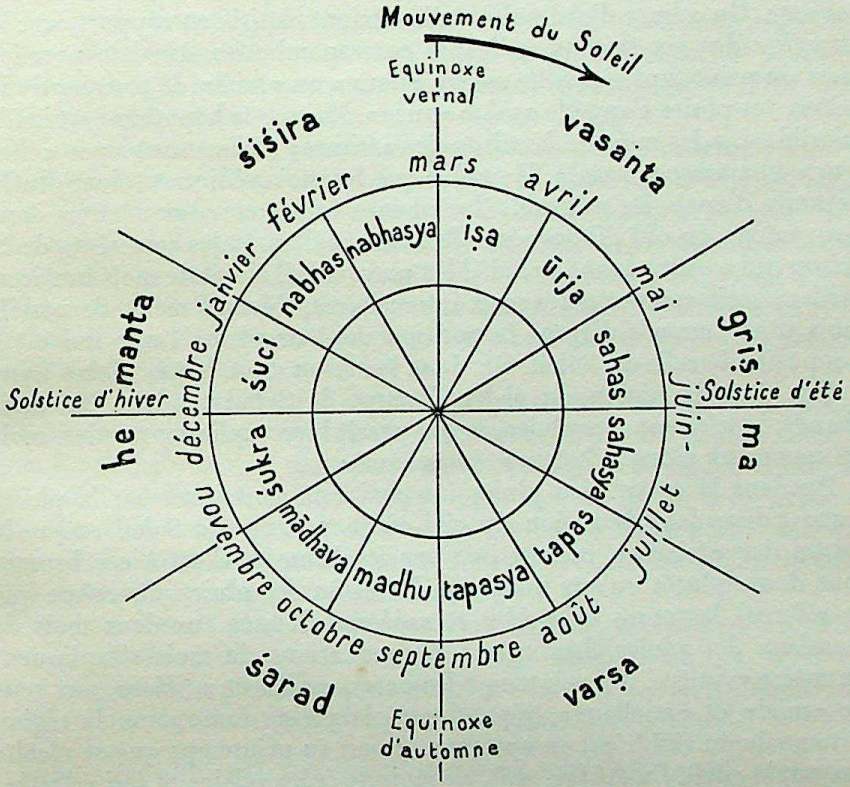


Fig. 3. — Saisons et mois védiques.

Quand le Soleil se déplace à partir de l'équinoxe vernal la pleine Lune a lieu en *madhu*, puis en *mādhava* et ainsi de suite. Les noms des mois correspondant à chaque saison sont à l'opposé dans le cercle. Ainsi les mois correspondant à la saison *vasanta* sont *madhu* et *mādhava*, à la saison *grīṣma* : *śukra* et *śuci* et ainsi de suite.

pendant ceux-ci courent successivement la fin d'un mois lunaire et le début du suivant. Au pays tamoul, le mois solaire reçoit le nom du premier de ces deux mois lunaires, tandis qu'au Bengale il reçoit le nom du second. De la sorte, au moment de la *meṣasaṃkrānti* commence le mois solaire tamoul *çittirei* (*caitra*) et le mois solaire bengali *boiśākh* (*vaiśākha*). Par suite de la précession des équinoxes, la *meṣasaṃkrānti* a lieu actuellement en avril, bien après l'équinoxe de printemps, mais au temps où elle coïncidait avec cet équinoxe, elle avait lieu en mars. Le mois de *caitra* (ou *vaiśākha* dans la nomenclature bengalie) correspondait alors à mars-avril, tandis qu'il correspond aujourd'hui à avril-mai. La concordance des mois indiens et européens est donc variable à la fois avec les époques et les usages locaux.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

L'année commence avec divers mois selon les époques, les régions et surtout les ères employées. Le plus souvent elle débute par le mois de *caitra* ou la *meṣasaṃkrānti*; elle est alors dite *caitrādi* ou *meṣādi*. Elle peut aussi être *siṃhādi* ou *kanyādi*. L'année luni-solaire (cf. § suiv.) peut être aussi *āṣāḍhādi*, *āśvinādi* ou *kārttikādi*.

A l'époque védique (*Yajurveda*), les noms des mois (cf. figure de la p. 723) n'étaient pas donnés d'après les positions des pleines Lunes dans les *nakṣatra*. On admet d'ordinaire qu'ils étaient choisis en rapport avec le caractère des six saisons indiennes correspondantes. Ainsi le premier mois du printemps s'appelle *madhu* «doux» ou «miel», le premier de la saison des pluies s'appelle *nabhas* «nuée». Mais cette hypothèse est inadmissible, car les mois de la saison des «frimas» (*śiśira*) sont *tapas* «chaleur», et *tapasya* «chaud». Il semble que les mois védiques soient plutôt nommés d'après les positions des pleines Lunes correspondantes dans des régions du ciel distinguées elles-mêmes d'après les caractères de la saison qui a cours quand le Soleil les parcourt. Il s'agit de mois lunaires, car leur série comporte des mois intercalaires. Généralement, de pareils mois sont nommés d'après la position de leur pleine Lune qui est à l'opposite de celle du Soleil. Or, dans la saison de *śiśira*, la pleine Lune a lieu dans la région du ciel qu'occupe le Soleil pendant les mois chauds de la saison des pluies, ce qui paraît bien expliquer que les mois se nomment alors «chaleur» et «chaud».

Pendant la saison des pluies les positions sont inverses; la pleine Lune a lieu dans la région du ciel où le passage du Soleil amène la saison des «frimas», caractérisée par les brumes. C'est à ces brumes sans doute plutôt qu'aux nuages de la saison des pluies elle-même que se réfèrent les noms de *nabhas* et *nabhasya* donnés aux deux mois de la saison des pluies. Les autres dénominations de mois s'expliquent de même manière. Au printemps (*vasanta*), *madhu* et *mādhava*, aux sens de «miel» et «mielleux», répondent à la pleine Lune dans la région automnale du ciel (c'est en automne et non au printemps que se récolte surtout le miel). En été (*grīṣma*), les mois de *śukra* «clair» et *śuci* «clarté», sont ceux de la pleine Lune dans la région hivernale du ciel (c'est en hiver que le temps est le plus clair). En automne (*śarad*), les noms de *iṣ* «sève» (ou *iṣa* «succulent») et de *ūrj* «liquide nutritif» (ou *ūrja* «invigorant») conviennent aux mois où la pleine Lune est dans le secteur du printemps. Pour l'hiver (*hemanta*), les noms de *sahas* «force» et *sahasya* «fort», rappellent bien que la pleine Lune est dans la région estivale où le Soleil est le plus fort.

Madhu, mois initial du printemps est identifié d'après les données du *Jyotiṣavedāṅga*, texte relativement tardif, avec *caitra*, généralement reconnu en effet, à date postérieure au début de l'ère chrétienne, comme premier mois du printemps. Il ne s'ensuit pas que *madhu* correspondait à l'époque védique au mois qui aurait pu se nommer alors *caitra*. En effet, dans le mois de *caitra* où la pleine Lune a lieu dans le *nakṣatra* Citrā, le Soleil, situé à l'opposite, se trouve au début du Bélier. Mais, si le mois de *caitra* commence à l'équinoxe de printemps, cet équinoxe tombe alors au début du Bélier, ce qui n'est arrivé que très postérieurement à l'époque du *Yajurveda*. A cette dernière époque l'équinoxe devait être en *Bharaṇī* et la Lune devait tomber en opposition en *Svātī*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ou en *Viśākha*. Le mois initial du printemps correspondant à *madhu* aurait par conséquent été *vaiśākha*.

Les jours solaires ou civils (*sāvana divasa*) sont groupés par 7 en semaines. La semaine est la même qu'en Europe. «Jour de semaine» se dit *vāra*, proprement «tour» (cf. 734).

Concordance des divisions lunaires et solaires. L'année étant le plus souvent mesurée par le cours du Soleil et celui de la Lune, le calendrier indien est généralement luni-solaire. Un système de suppression et d'intercalation des mois et jours lunaires permet de rétablir constamment la concordance des calendriers lunaires et solaires qui tend sans cesse à se rompre.

Le mois lunaire étant plus court que le mois solaire moyen, il arrive que deux mois lunaires commencent dans un même mois solaire, tous deux figurent alors au calendrier sous le même nom, le premier est dit «additionnel» (*adhika*) et le second «naturel» (*nija*) parce que dans le cours du second se place le début d'un mois solaire, tandis qu'il n'y en n'a pas dans celui du premier qui reste en l'air. Anciennement, les deux mois étaient appelés respectivement *prathama* «premier» et *dvitīya* «deuxième» (Kielhorn).

Plus rarement, du fait de l'inégalité des mois solaires, il arrive qu'un mois solaire soit plus court qu'un mois lunaire dans lequel il s'insère. De la sorte, il y a dans ce mois lunaire deux passages du Soleil d'un signe zodiacal dans l'autre. Tout se passe donc comme si ce mois lunaire correspondait à deux mois solaires ou comme si deux mois lunaires correspondaient à deux mois solaires, l'un étant omis. On a alors affaire à un *kṣayamāsa* «mois en diminution».

De même dans la suite des *tithi* ou jours lunaires, certains sont «additionnels» (*adhika*) d'autres «en diminution» (*kṣaya*). Un *tithi* dans le cours duquel ne se produit pas de lever de Soleil est sauté. Au contraire un *tithi* dans lequel ont lieu deux levers de Soleil est redoublé.

Yoga. Le temps pendant lequel la somme des mouvements du Soleil et de la Lune est égale à l'étendue d'un *nakṣatra* est dit *yoga*. La conception de cette division est d'ordre mathématique plutôt qu'astronomique. Il y a 27 *yoga* comme 27 *nakṣatra*. Il ne faut pas les confondre avec les conjonctions d'astres appelées elles aussi *yoga*.

c. *Divisions joviennes*

Cycle duodénaire de Bṛhaspati. Au lieu d'être comptées dans une ère donnée, les années le sont parfois dans des cycles astronomiques déterminés par les révolutions de Jupiter (*Bṛhaspati*). La révolution sidérale de cette planète la ramène en 11 ans 314 jours 839, soit près de 12 ans, au même point par rapport aux étoiles. Sa révolution synodique la ramène en conjonction avec le Soleil en 398 jours 88, soit plus d'un an. Par conséquent, Bṛhaspati en 12 années solaires environ parcourt le cercle des constellations (*nakṣatra*) que le Soleil parcourt lui-même en un an et il traverse en chaque année à peu près autant de *nakṣatra* que le Soleil en un mois. Ceci a permis de fixer un cycle de

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

douze années (*varṣa* ou plus souvent *saṃvatsara*) dont chacun reçoit le nom d'un mois précédé le plus souvent de *mahā* «grand». Parfois les années cycliques reçoivent le nom du signe du zodiaque dans lequel se trouve Bṛhaspati pendant leur cours. Ce cycle présente deux variétés (S.B. Dikshit). Dans l'une le début de chaque année cyclique est observé; c'est le lever héliaque de Bṛhaspati, moment où ce dernier apparaît en sortant d'une conjonction avec le soleil pendant laquelle il est invisible. Dans l'autre, il est calculé en divisant par 12 la durée de la révolution sidérale de Bṛhaspati. Dans les deux cas la concordance avec les années civiles solaires ou luni-solaires doit être maintenue par un système d'addition ou de suppression d'années cycliques. Ainsi, lorsque le début de chaque année cyclique est fixé au lever héliaque de Bṛhaspati, comme ce lever a lieu à des intervalles de près de 399 jours, il ne se produit que 11 fois en 12 années solaires et on doit sauter une des années cycliques nommées d'après les mois qui leur correspondent. Les suppressions et intercalations varient selon les divers *Siddhānta,* dont les données relatives au mouvement de Bṛhaspati ne sont pas uniformes et qui, en outre, considèrent les *nakṣatra* tantôt dans les espaces inégaux qu'ils délimitent, tantôt comme formant des espaces idéalement égaux.

Le cycle duodénaire de Bṛhaspati est d'un usage relativement rare. Il a été employé dans quelques inscriptions gupta du ve siècle et à date tardive dans des inscriptions du pays malayāḷam.

Cycle sexagénaire de Bṛhaspati. Plus important est le cycle quintuple du précédent et par conséquent tel que pendant un nombre entier de révolutions joviennes a lieu un nombre entier de cycles luni-solaires de 5 ans (§ 1725). C'est lui qui est habituellement désigné sous le nom de *bṛhaspatisaṃvatsaracakra* «cycle des années de B.». Ses années, les *bārhaspatyasaṃvatsara,* sont plus courtes que les années solaires. Selon le *Sūryasiddhānta* elles durent 361 jours, 026.721 ou 1/12 de la révolution sidérale assez exactement déterminée (4.332 jours 320.652 ou avec correction 4.332 jours, 41.581.277 selon le *Sūryasiddhānta* au lieu de 4.332 jours, 589, valeur réelle). C'est le temps que met théoriquement Bṛhaspati dans son moyen mouvement à parcourir un signe du zodiaque. Les *bārhaspatyasaṃvatsara* étant ainsi plus courts de 4 jours 232 que les années solaires, la suppression de certains d'entre eux s'impose pour garder la concordance. Quand deux *bārhaspatyasaṃvatsara* commencent dans la même année solaire, le premier est sauté, il est dit *kṣayasaṃvatsara* «*s.* en diminution». De plus le début de chaque année cyclique ne concorde généralement pas avec le début de l'année solaire.

Le *bṛhaspaticakra* était certainement en usage en 530 ap. J.-C. (Sewell et Dikshit), mais remonte probablement un peu plus haut. Certaines tables astronomiques du Sud le font commencer au pays tamoul en 349 *śaka,* soit 427 ap. J.-C. et au pays telugu en 14 avant le Kaliyuga, soit en 3116 av. J.-C., ce dernier point de départ étant fictif et obtenu par calcul rétrograde (Dupuis). De plus, dans le Sud, à partir de 909 ap. J.-C. les suppressions de *saṃvatsara* n'ont plus eu lieu, d'où cessation, à partir de cette date, de la concordance entre les années cycliques et solaires et constitution d'un cycle de Bṛhaspati

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

spécial où il n'est, en fait, plus réellement tenu compte de la révolution de Bṛhaspati. L'année cyclique qui aurait dû être supprimée en 909 était la 3° d'un cycle, donc à partir de 907 le *bṛhaspaticakra* du Sud se réduit à un système de désignation des années civiles par les 60 noms des *bārhaspatyasaṃvatsara*.

Cycles accessoires. On connaît encore deux cycles d'emploi limité à deux districts du Sud. L'un est la *grahaparivṛtti* de 90 années solaires qui était en usage au XVIII° siècle à Madurei. L'autre est dit *oṅko* (*aṅka*) et appartient au district de Gañjam. Il est de 59 années luni-solaires. Chaque année commence le 12 de la quinzaine claire, mois de *bhādrapada*. L'origine de ces cycles locaux est encore mal élucidée.

Calendrier. Le calendrier indien est nommé *pañcāṅga* «ce qui a cinq articles», il indique en effet les *vāra*, les *tithi*, les *nakṣatra*, les *yoga* et les *karaṇa*. Éventuellement, il indique les années du cycle de 60 ans de Bṛhaspati. Il comprend, en outre, des indications diverses dont la plupart sont d'intérêt surtout astrologique. C'est ainsi qu'il donne les *tyājya*, portions de *nakṣatra* «à abandonner», c'est-à-dire pendant lesquelles on ne doit rien entreprendre parce qu'elles sont néfastes. Le calendrier indien fournit habituellement les éléments pour le calcul, important en astrologie, du nombre de jours écoulés depuis un point de départ d'ère, généralement depuis le début du Kaliyuga. Ce nombre s'appelle *dyugaṇa* ou *ahargaṇa* «somme des jours».

Datations. Les dates données dans les inscriptions et les manuscrits sont souvent très détaillées. Elles indiquent généralement l'ère, l'année, le mois, la quinzaine, le *tithi* et le jour de la semaine. Les années sont tantôt les années révolues (*gata*), tantôt, comme dans nos datations, les années courantes (*vartamāna*), mais il n'est pas toujours précisé desquelles il s'agit. De ce fait, il peut y avoir pour nous ambiguïté. Cependant, en général, l'indication de l'ère employée suffit à marquer s'il s'agit d'années courantes ou écoulées, l'usage des unes ou des autres restant le même pour une ère donnée. Les grandes difficultés et les grandes incertitudes dans la conversion des dates indiennes en dates européennes se présentent lorsque l'ère n'est pas indiquée. Habituellement elle ne l'est pas dans les régions et aux époques où une seule ère est en usage. De même nous n'indiquons ordinairement pas dans nos dates que nous nous référons à l'ère chrétienne. On doit alors déduire l'ère visée de la connaissance de l'usage de la région et de l'époque. Mais pour les documents anciens et même certains documents relativement modernes, cette connaissance nous fait précisément défaut dans bien des cas (cf. par exemple § 288). Une autre cause éventuelle d'incertitude est l'omission de l'indication des centaines dans le nombre exprimant l'année. Cette omission, fréquente aussi chez nous dans les documents destinés à notre époque même, fait qu'on peut être en présence d'une année précise sans savoir à quel siècle elle appartient. Les détails des dates peuvent servir à lever les diverses incertitudes. Ainsi quand nous avons plusieurs années différentes de J.-C. comme équivalentes *a priori* possibles d'une année indienne, le choix entre ces années peut être décidé si la date indienne mentionne un mois additionnel et si à

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

l'une seulement des dates européennes qui peuvent être équivalentes ce mois additionnel figure au calendrier indien. Le nombre de l'année est exprimé tantôt en chiffres, tantôt en mots-chiffres. Il peut l'être aussi par le nom de l'année dans un des cycles de Bṛhaspati. En ce cas l'interprétation de la date est souvent difficile, car le numéro d'ordre du cycle n'est pas indiqué.

LISTE GÉNERALE DES *NAKṢATRA* [1]

NOM	DIVINITÉ PRÉSIDANT	ÉTOILES CORRESPONDANTES	SENS DU MOT	SYMBOLES
1. *kṛttikāḥ*	Agni	η^* du Taureau (les Pléiades)	«les tressées» ou «les coupantes» (?)	rasoir
2. *rohiṇī* (qqf. *brāhmī*)	Prajāpati	α du Taureau (Aldebaran) $\theta\gamma\delta\varepsilon^*$ du Taureau (les Hyades)	«la rouge»	brouette
3. *mṛgaśiras* ou *mṛgaśīrṣa* (qqf. aussi *invakāḥ*, *āgrahāyaṇī*)	Soma	$\lambda^*\varphi^1\varphi^2$ d'Orion	«tête de la gazelle» («les incitatrices»?)	tête de gazelle
4. *ārdrā* (qqf. aussi *bāhū*)	Rudra	α^* d'Orion	«l'humide» («les deux bras»)	pierre précieuse
5. *punarvasū* (qqf. *yamakau*, *punarvasu*)	Aditi	$\alpha\beta^*$ des Gémeaux	«(qui rendent les choses) à nouveau bonnes»	maison
6. *puṣya* ou *tiṣya* (qqf. *sidhya*)	Bṛhaspati	$\gamma\delta^*\theta$ du Cancer	«florissant» (*tiṣya* est un nom propre)	flèche
7. *āśleṣāḥ* (forme ancienne *āśreṣāḥ*; qqf. aussi *aśleṣāḥ*)	les Sarpa	$\alpha^1{}^*\alpha^2$ du Cancer et $\delta\varepsilon\eta\rho\sigma$ de l'Hydre	«les enveloppantes»	roue du potier
8. *maghāḥ* (qqf. aussi *anaghā*), Ṛgv. *aghāḥ*)	les Pitṛ	α^* (Régulus) $\eta\gamma\zeta\mu\varepsilon$ du Lion	«les généreuses» (?)	maison
9. *pūrva-phalgunī* (Ṛgv. *arjunī*)	Bhaga	$\delta^*\theta$ du Lion	«la grise» (?) antérieure	lit de repos
10. *uttara-phalgunī*	Aryaman	β^* et 93 du Lion	«la grise» (?) postérieure	//
11. *hasta*	Savitṛ	$\delta\gamma^*\varepsilon\alpha\beta$ du Corbeau	«la main»	main
12. *citrā*	Indra	α^* de la Vierge (l'Épi)	«la brillante»	perle

[1] Les noms donnés en premier lieu sont ceux de l'*Atharvaveda*. Les astérisques marquent les étoiles déterminatrices de chaque *nakṣatra*.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh
NOTIONS DE CHRONOLOGIE.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

NOM	DIVINITÉ PRÉSIDANT	ÉTOILES CORRESPONDANTES	SENS DU MOT	SYMBOLE
13. *svātī* ou *niṣṭyā*	Vāyu	α^* Bouvier (Arcturus)	(?)	corail
14. *viśākhe* (plus tard *rādhā*)	Indrāgni	$\alpha^2{}^*\beta$ de la Balance	«ayant deux branches»	guirlande
15. *anurādhā(ḥ)*	Mitra	$\beta\delta^*\pi$ du Scorpion	«les favorables»	rangées d'offrandes
16. *jyeṣṭhā* (qqf. *jyeṣṭhaghnī*, *rohiṇī*)	Indra	α^* (Antarès) $\sigma\tau$ du Scorpion	abréviation de *jyeṣṭhaghnī* «celle qui tue l'aîné»	anneau
17. *mūla* ou *vicṛtau* (qqf. *mūlabarhaṇī*)	les Pitṛ	ε^*-ν du Scorpion	abréviation de *mūlabarhaṇī* «celle qui déracine» (*vicṛtau* «les deux qui délient»)	queue de lion
18. *pūrvāṣāḍhāḥ*	Āpas	$\delta^*\varepsilon$ du Sagittaire	«les invincibles» antérieures	dent d'éléphant
19. *uttarāṣāḍhāḥ*	Viśve Devāḥ	$\sigma^*\zeta$ du Sagittaire	«les invincibles» ultérieures	lit de repos
20. *abhijit*	Brahman	α^*(Véga) $\varepsilon\zeta$ de la Lyre	«la victorieuse»	noix
21. *śravaṇa*, *śroṇā* (qqf. aussi *aśvatthā*)	Viṣṇu	$\alpha^*\beta\gamma$ de l'Aigle	«la (vache) paralytique»	trois empreintes de pied
22. *śraviṣṭhāḥ* (plus tard *dhaniṣṭhāḥ*)	les Vasu	$\alpha\beta^*\delta\gamma$ du Dauphin	«la très glorieuse»	tambourin
23. *śatabhiṣa(j)*	Indra ou Varuṇa	λ^* Verseau	«qui a cent médecins»	cercle
24. *pūrva-proṣṭhapadāḥ* (ou plus tard *°bhadrapadāḥ*)	Aja Ekapād	$\alpha^*\beta$ de Pégase	«aux pieds de banc» (?) antérieure (ou «aux pieds auspicieux»)	lit de repos
25. *uttara-proṣṭhapadāḥ* (*°bhadrapadāḥ*)	Ahir Budhnyaḥ	γ^* de Pégase et α^* d'Andromède	«aux pieds de banc» (?) postérieure	double visage
26. *revatī*	Pūṣan	ζ^* des Poissons	«la riche»	timbale
27. *aśvayujau* (plus tard *aśvinyau*, *aśvinī*)	les Aśvin	$\beta^*\zeta$ du Bélier	«les deux atteleurs de chevaux»	tête de cheval
28. *bharaṇyaḥ* (ou *°ṇīḥ*) ou *apabharaṇīḥ*	Yama	$\alpha^*\beta\gamma$ Mouche	«celles qui portent» ou «enlèvent»	?

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

SIGNES DU ZODIAQUE

	RĀŚI	NAKṢATRA CORRESPONDANTS
1. Bélier	Meṣa	Aśvinī, Bharaṇī, Kṛttikā pāda 1.
2. Taureau	Vṛṣabha	Kṛttikā pāda 2-4, Rohiṇī, Mṛgaśiras pāda 1-2.
3. Gémeaux	Mithuna	Mṛgaśiras pāda 3-4, Ārdrā, Punarvasu pāda 1-3.
4. Cancer	Karka	Punarvasu pāda 4, Puṣya, Aśleṣā.
5. Lion	Siṃha	Maghā, Pūrva-phalgunī, Uttara-phalgunī pāda 1.
6. Vierge	Kanyā	Uttara-phalgunī pāda 2-4, Hasta, Citrā pāda 1-2.
7. Balance	Tulā	Citrā pāda 3-4, Svāti, Viśākhā pāda 1-3.
8. Scorpion	Vṛścika	Viśākhā pāda 4, Anurādhā, Jyeṣṭhā.
9. Arc (Sagittaire)	Dhanus	Mūla, Pūrvāṣāḍhā, Uttarāṣāḍhā pāda 1.
10. Monstre marin (Capricorne)	Makara	Uttarāṣāḍhā pāda 2-4, Śravaṇā, Śraviṣṭhā pāda 1-2.
11. Jarre (Verseau)	Kumbha	Śraviṣṭhā pāda 3-4, Śatabhiṣaj, Pūrvabhadrapadā pāda 1-3.
12. Poissons	Mīna	Pūrvabhadrapadā pāda 3-4, Uttarabhadrapadā, Revatī.

SAISONS ET MOIS

SAISONS	MOIS EUROPÉENS	MOIS VÉDIQUES (Équinoxe vernal en Kṛttikā ou Bharaṇī vers 1500-1000 av. J.-C. Madhu = alors Vaiśākha)		MOIS LUNI-SOLAIRES (Équinoxe vernal au début de Meṣa, signe et constellation coïncidant au VIe siècle ap. J.-C.)*	MOIS BENGALIS (Actuels, équinoxe au début du signe Meṣa mais dans la constellation Mīna)	MOIS TAMOULS	MOIS MALAYĀḶAM
Équinoxe de printemps	mars	madhu (miel)	Un mois intercalaire est éventuellement ajouté. Il s'appelle aṃhasaspati (maître de la perplexité), malimluca (voleur) ou saṃsarpa (rampant).	caitra P. L. *Citrā, Svāti*	coitro	paṅguNi	mīnam
vasanta (printemps)	avril						
		mādhava (mielleux)		vaiśākha P. L. *Viśākhā, Anurādhā*	boiśākho	ṣittirei	meḍam
	mai						
		śukra (clair)		jyaiṣṭha (jyeṣṭha) P. L. *Jyeṣṭhā, Mūla*	jyoiṣṭho	veigāṣi	eḍavam
grīṣma (saison chaude)	juin						
		śuci (clarté)		āṣāḍha P. L. *Pūrva°, Uttara-Aṣāḍhā*	āṣāṛho	āNi	midunam
	juillet						
		nabha(s) (nuée)		śrāvaṇa P. L. *Sravaṇā, Dhaniṣṭhā*	śrāboṇo	āḍi	karkaḍakam
varṣa (pluies)	août						
					bhādro	āvaṇi	ciṅgam

* P. L. = Pleine Lune dans les *nakṣatra* : . . .

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

SAISONS	MOIS EUROPÉENS	MOIS VÉDIQUES (Équinoxe vernal en Kṛttikā ou Bharaṇī vers 1500-1000 av. J.-C. Madhu = alors Vaiśākha)	MOIS LUNI-SOLAIRES (Équinoxe vernal au début de Meṣa, signes et constellation coïncidant au VIe siècle ap. J.-C.)*	MOIS BENGALIS (Actuels, équinoxe au début du signe Meṣa mais dans la constellation Mīna)	MOIS TAMOULS	MOIS MALAYĀḶAM
	septembre	nabhasya (nuageux)	bhādrapada. — P. L. *Śatabhiṣaj, Pūrva°, Utt. bhādrapadā*	āśbino	puraṭṭāçi	kanni
śarad (automne)	octobre	iṣa(iṣ) (succulent, sève)	āśvina P. L. *Revatī, Aśvinī, Bharanī*	kārttiko	eippaçi	tulām
	novembre	ūrja (ūrj) (invigorant, liquide nutritif)	kārttika P. L. *Kṛttikā, Rohiṇī*	āgrohāyoṇo	kārttigei	vṛścikam
hemanta (hiver)	décembre	saha(s) (force)	mārgaśīrṣa P. L. *Mṛgaśiras, Ārdrā*	pouṣo	mārgaLi	dhanu
	janvier	sahasya (fort)	pauṣa P. L. *Punarvasu, Puṣya*	māgho	tei	makaram
śiśira (frimas)	février	tapa(s) (chaleur)	māgha P. L. *Āśleṣā, Maghā*	phālguno	māçi	kumbham
	mars	tapasya (chaud)	phālguna P. L. *Pūrva°, Utt. phalgunī, Hasta*	coitro	paṅguNi	mīnam

Un mois intercalaire est éventuellement ajouté. Il s'appelle aṃhasaspati (maître de la perplexité), malimluca (voleur) ou saṃsarpa (rampant).

* P. L. = Pleine Lune dans les *nakṣatra* : . . .

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

NOMS DES TITHI (p. 722).

1. pratipad, pratipadā, prathamā
2. dvitīyā
3. tṛtīyā
4. caturthī
5. pañcamī
6. ṣaṣṭhī
7. saptamī
8. aṣṭamī
9. navamī
10. daśamī
11. ekādaśī
12. dvādaśī
13. trayodaśī
14. caturdaśī
15 du śuklapakṣa : pūrṇimā, paurṇimā, pūrṇamāsī, pañcadaśī
15 du kṛṣṇapakṣa : amāvāsyā, darśa, pañcadaśī

NOMS DES KARAṆA (p. 722).

1. kiṃstughna
2. bava
3. bālava
4. kaulava
5. taitila
6. gara
7. vanij
8. viṣṭi
9-15. bava-viṣṭi...
58. śakuni
59. catuṣpada
60. nāga

JOUR DE LA SEMAINE (VĀRA, p. 725).

1. dimanche : ādi°, āditya°, ravivāra (jour du Soleil).
2. lundi : indu°, somavāra (jour de la Lune).
3. mardi : maṅgalavāra (jour de Mars).
4. mercredi : budha°, saumyavāra (jour de Mercure).
5. jeudi : guru°, bṛhaspativāra (jour de Jupiter).
6. vendredi : bhṛgu°, śukravāra (jour de Vénus).
7. samedi : śanivāra (jour de Saturne).

Tous ces noms peuvent être remplacés par les autres noms des astres correspondant à chaque jour suivis de *-vāra*.

NAKṢATRA ET YOGA CORRESPONDANTS (p. 725).

NAKṢATRA.	YOGA.	NAKṢATRA.	YOGA.
1. Aśvinī	Viṣkambha	15. Svāti	Vajra
2. Bharaṇī	Prīti	16. Viśākhā	Siddhi ou Asṛj
3. Kṛttikā	Āyuṣmant	17. Anurādhā	Vyatīpāta
4. Rohiṇī	Saubhāgya	18. Jyeṣṭhā	Varīyas
5. Mṛgaśiras	Śobhana	19. Mūla	Parigha
6. Ārdrā	Atigaṇḍa	20. Pūrvāṣāḍhā	Śiva
7. Punarvasu	Sukarman	21. Uttarāṣāḍhā	Siddha
8. Puṣya	Dhṛti	22. Śravaṇa	Ṣādhya
9. Āśleṣā	Śūla	23. Dhaniṣṭhā	Śubha
10. Maghā	Gaṇḍa	24. Śatabhiṣaj	Śukla
11 Pūrvaphalgunī.	Vṛddhi	25. Pūrvabhādrapadā	Brahman
12. Uttaraphalgunī	Dhruva	26. Uttarabhadrapadā	Indra
13. Hasta	Vyāghāta	27. Revatī.	Vaidhṛti
14. Citrā	Harṣaṇa		

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

SUBDIVISIONS DU JOUR CIVIL (SĀVANADIVASA).

prativipala						1 =	0 sec. 00666
vipala (*kāṣṭhakalā*)					1	60 =	0 sec. 4
prāṇa				1	10	600 =	4 sec.
pala (*vighaṭī*, *vināḍī*)			1	6	60	3600 =	24 sec.
kalā		1	2	12	120	7200 =	48 sec.
ghaṭī (*ghaṭikā*, *daṇḍa*, *nāḍī*, *nāḍikā*)	1	30	60	360	3600	216000 =	24 min.
muhūrta (*kṣaṇa*)	1	2	60	120	720	7200	432000 = 48 min.
divasa	1	30	60	120	240	1440	14400	1300000 = 24 h.

PARTIES DU JOUR.

Le jour et la nuit sont divisés chacun en 4 parties (dites *yāma* pour la nuit) de 7,5 *ghaṭī* ou 3 heures.

Noms de diverses parties du jour et de la nuit :

ghaṭi 1 à 6	depuis le lever du soleil	:	*prātaḥkāla*	«matin»
— 6 à 12	—	:	*prāhṇa*	«matinée»
— 12 à 18	—	:	*madhyāhna*	«midi»
— 18 à 24	—	:	*aparāhṇa*	«après-midi»
— 24 à 30	—	:	*sāyāhna*	«soirée»

Les 4 *ghaṭi* avant le lever du soleil s'appelent *aruṇodaya*, lever de l'aurore
Les 6 — après le coucher du soleil s'appellent *pradoṣa*
Les 2 — du milieu de la nuit s'appellent *niśītha*, minuit.

CYCLE DUODÉNAIRE DE BṚHASPATI (p. 725).

(= Noms des signes du zodiaque ou des mois lunaires correspondants.)

1. meṣa	mahācaitra
2. vṛṣabha	mahāvaiśākha
3. mithuna	mahājyaiṣṭha
4. karka	mahāṣāḍha
5. siṃha	mahāśrāvaṇa
6. kanyā	mahābhādrapada
7. tulā	mahāśvina
8. vṛścika	mahākārttika
9. dhanus	mahāmārgaśīrṣa
10. makara	mahāpauṣa
11. kumbha	mahāmāgha
12. mīna	mahāphālguna

CYCLE SEXAGÉNAIRE DE BṚHASPATI (p. 726).

(*bārhaspatyacakra*, tamoul *pērāṇḍu* «grande année».)

1. prabhava	9. yuvan	17. subhānu
2. vibhava	10. dhātṛ	18. tāraṇa
3. śukla	11. īśvara	19. pārthiva
4. pramoda	12. bahudhānya	20. vyaya
5. prajāpati	13. pramāthin	21. sarvajit
6. aṅgiras	14. vikrama	22. sarvadhārin
7. śrīmukha	15. vṛṣa	23. virodhin
8. bhāva	16. citrabhānu	24. vikṛta

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

25. khara
26. nandana
27. vijaya
28. jaya
29. manmatha
30. durmukha
31. hemalamba
32. vilamba
33. vikārin
34. śārvarin
35. plava
36. śubhakṛt
37. śobhana
38. krodhin
39. viśvāvasu
40. parābhava
41. plavaṅga
42. kīlaka
43. saumya
44. sādhāraṇa
45. virodhakṛt
46. paridhāvin
47. pramādin
48. ānanda
49. rākṣasa
50. anala
51. piṅgala
52. kālayukta
53. siddhārthin
54. raudra
55. durmati
56. dundubhi
57. rudhirodgārin
58. raktākṣa
59. krodhana
60. akṣaya

Ères usitées dans l'Inde.

(Dates de début des ères, nombre d'années à ajouter ou retrancher pour la conversion approximative des dates indiennes en dates européennes, caractères des années de chaque ère. Les ères entre crochets sont hypothétiques.)

Kaliyuga : 18 février 3102 av. J.-C. (vieux style) à 0 heure. — 3102 — année du Kaliyuga (*kaliśaṃvat*, inférieure à 3102) = année av. J.-C.; année du K. (supérieure à 3102) — 3101 = année ap. J.-C. — Années révolues, parfois courantes; solaires (*meṣādi*) ou luni-solaires (*caitrādi*). Usage général.

Saptarṣikāla (ou *laukikakāla*, *lokakāla* ou *śāstrakāla*) : *kaliśaṃvat* 25 révolu *caitra śudi* 1 (3076 av. J.-C.). — Les centaines n'étant généralement pas indiquées, tout se passe comme si les années étaient numérotées dans un cycle centenaire commençant 76 ans avant chaque siècle de J.-C. — Quand le chiffre de l'année de cette ère (*laukikaśaṃvat*) est indiqué entièrement : *laukikaśaṃvat* — 3076 = année ap. J.-C. Dans le cas contraire suppléer les centaines d'après l'époque probable du document daté et opérer de même. — Années courantes, *caitrādi*, *pūrṇimānta* (mais à l'origine *amānta* puisque le début [*śudi* 1] du 1er mois, *caitra*, est au début d'une quinzaine claire, après une nouvelle Lune). — Kaśmīr et territoires adjacents, au temps d'al-Bīrūnī (XIe siècle) jusqu'au Panjāb (Mūltān).

Nirvāṇa du Buddha : 543 av. J.-C. — Surtout Ceylan et Indochine.

Mort du Jina (années dites *vīraśaṃvat*) : 527 av. J.-C. — Surtout livres jaina.

Ère séleucide : 312 av. J.-C.

Ère parthe : 248 av. J.-C.

[*Ère scythe*[?] : 155 av. J.-C. (Tarn), 150 av. J.-C. (Rapson), 129 av. J.-C. (Van Lohuizen de Leeuw), 123 av. J.-C. (M. N. Saha)].

[*Ère d'invasion saka*[?] : vers 90-80 av. J.-C. (Senart), 84 av. J.-C. (Konow).]

Vikramakāla ou *Vikramādityakāla* ou *ère d'Azès* ou *du Mālava :* 58 av. J.-C. — Années de *Vikrama* (*vikramaśaṃvat*) — 57 = année ap. J.-C. — Souvent indiquée dans les dates par le seul mot *saṃvat* ou *samvat* (*sambat*), en abrégé par *saṃ*, plus rarement par *vaikramābda*. — Années révolues, *caitrādi*, *pūrṇimānta* (ère *vikrama* du Nord) ou *kārttikādi*, *amānta* (ère *vikrama* du Sud), au Kāṭhiyāvāṛ et au Gujrāt parfois *āṣāḍhādi*, *amānta*. — Usage général, habituel dans l'Ouest et le Centre, plus rare au Bengale.

Ère chrétienne, indiquée dans les dates par les mots *khristābda*, *īsvī* ou *īsvābda*, en abrégé *ī*, ou désignée par *san* ou par *san...* chiffre... *īsvī*, ou encore par *iṃlaṇḍiya vatsara* « année anglaise », en abrégé *i* ou *iṃ* ou *iṃrājī*.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Śākakāla ou *Śālivāhanakāla* : 78 ap. J.-C. — Année *śaka* (*śākābda*) + 78 ou 79 = année ap. J.-C. — Le plus souvent années révolues, solaires (*meṣādi*) ou luni-solaires (*caitrādi*), *pūrṇimānta* au Nord, *amānta* au Sud. — Ère le plus usitée presque partout dans l'Inde et même dans les pays de culture indienne (Indochine hindouisée).

Ère des Licchavi : 110 ap. J.-C. (S. Lévi). — Nepāl ancien.

[*Ère de Kaniṣka* selon Sten Konow : 128-129 ap. J.-C.; selon Ghirshman 144 ap. J.-C.; selon Saha 78 ap. J.-C. = 201 ère scythe].

Ère des Cedi ou *des Kalacūri* : *Vikrama* 306 courant *āśvina śudi* 1 = 5 septembre 248 ap. J.-C. — Année *cedi* + 247/8 = années ap. J.-C. — Années courantes, *āśvinādi, amānta*. Usage limité (Provinces Centrales, jusqu'au XIIIe siècle environ).

Ère des Gupta (*guptakāla*) : printemps 319 ap. J.-C. — Année des Gupta + 318/9 = année ap. J.-C. — Années courantes, *caitrādi, pūrṇimānta*. — Inde centrale, Nepāl jusqu'au XIIIe siècle.

Ère de Valabhī : 318 ap. J.-C. — Année de Valabhī + 317/8 = année ap. J.-C. — Années courantes, *kārttikādi, pūrṇimānta* et *amānta*. — Même ère que celle des Gupta mais commençant dans le mois de *kārttika* qui a précédé le mois de *caitra* initial de l'ère des Gupta, donc dans l'année courante précédente de J.-C.

Ère bengalie san (< arabe *sanah* «année», indiquée parfois sous le nom de *sāl* < persan *sāl* «année», rarement par *saṃ*) : 593 ap. J.-C. — *San* + 593 = année ap. J.-C. — Années courantes, solaires, *meṣādi* (mois à noms lunaires, 1er : *boiśākho* = *vaiśākha*).

Ère vilāyatī : 592 ap. J.-C. — Année *vilāyatī* + 591/2 = année ap. J.-C. — Années courantes, solaires, *kanyādi* — Bengale, Oṛīsā.

Ère amli d'Oṛīsā : 592 ap. J.-C. — Même que la précédente, mais années luni-solaires.

Ere phaslī (arabe *faṣl* «moisson») : année agricole, peut-être introduite depuis Akbar. — Analogue à la précédente, mais avec variantes régionales et concordance générale avec les années de l'Hégire. Au Bengale et au Nord-Ouest : début en 592, années courantes, luni-solaires, *āśvinādi, pūrṇimānta*. Au Dekkan : début en 593, années courantes, solaires, mois et jours conformes au calendrier musulman. A Madras : début en 590, années courantes, solaires, mois et jours conformes au calendrier musulman. — Peu d'usage littéraire.

Ère des Thākuri : 595 ap. J.-C. (S. Lévi). — Usitée par la dynastie népâlaise des Thākuri fondée par Aṃśuvarman.

Ère marathe sūrsan, sursanna (< arabe *śuhūrsana* «année des mois») ou *arabīsan* : 599 ap. J.-C. — *Sūrsan* + 599 = année ap. J.-C. — Conforme sauf pour la date de début à l'ère *phaslī* du Dekkan.

Harṣakāla (fondée par Harṣavardhana) : 606 ap. J.-C. — Année de Harṣa (indiqué par *saṃvat* tout court) + 605/6 = année ap. J.-C. — Années courantes. — Empire de Harṣa, surtout Nepāl.

Hégire : vendredi 16 juillet 622 ap. J.-C. — Conversion par tables. Année lunaire. Ère musulmane.

Ère māgisan : 638 ap. J.-C. — Conforme à l'ère bengalie *san* sauf pour la date du début. — Usage limité au district de Chittagong.

Ère kollam ou *de Paraśurāma* : 825 ap. J.-C. — Année kollam (*kollam āṇḍu* «année occidentale») + 824/5 = année ap. J.-C. — Années courantes, solaires, *kanyādi* au Nord du Malabar, *siṃhādi* au Sud. — Usage limité à Côte de Malabar

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et de Mangalore au cap Comorin (pays malayāḷam), ainsi qu'au district tamoul de Tinnevelly. — Parfois considérée comme formant des cycles de 1000 ans, l'actuel étant le quatrième.

Ère népâlaise ou *ère névare* : 878 ap. J.-C. — Année népâlaise (*naipālasaṃvat*) + 879/80 = année ap. J.-C. — Années révolues, *kārttikadi, amānta.* — Usitée au Nepāl jusqu'à l'époque moderne à côté des *vikrama°* et *śakakāla.*

Ère des Cālukya orientaux : 1075 ap. J.-C. — Année *cālukya* + 1076 = année ap. J.-C. — Années révolues; conforme pour les mois au *śakakāla.* — Fondée par le roi Vikramāditya Tribhuvana Malla, en désuétude après 1162.

Siṃhasaṃvat : 1113 ap. J.-C. — Année *siṃhasaṃvat* + 1113 = année ap. J.-C. — Années courantes, luni-solaires, probablement *āṣāḍhādi, amānta.* — Usage très limité (jusqu'au XIII° siècle?) dans le Kāṭhiyāvāṛ et le Gujrāt.

Ère lakṣmaṇa : 1118 ap. J.-C. (Kielhorn). — Année de cette ère + 1119 = année ap. J.-C. — Années révolues, *kārttikādi, amānta.* — Usage limité à la région de Mithilā.

Tārīkh-i Ilāhī «ère divine», établie par Akbar : 14 février 1556 vieux style. — Années solaires. — En désuétude dès le début du règne de Shah Jahān.

Ère marathe ou *rājyābhiṣekaśaka* (ici śaka = «ère»), fondée par Śivajī : 1673 ap. J.-C. — En désuétude.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

APPENDICE 4

Les réformes religieuses contemporaines

§ 1. Il n'y a pas, à première vue, de différence radicale entre les grandes sectes qui se sont constituées entre les XIIe et XVIe siècles et les mouvements religieux du XIXe siècle : on pourrait, sans paradoxe, considérer ceux-ci comme des formes lointaines du viṣṇuisme : les postulats védântiques, voire védiques, y tiennent une large place, les pratiques hindouistes (alors même qu'on s'insurge contre elles), sont respectées au moins quant à la forme. Ces mouvements ont cependant des caractères qui leur sont bien propres : les tendances éthiques, les bases spirituelles, l'affirmation monothéiste, ont plus d'importance que le culte et que l'organisation en «églises» (ce sont en partie des *samāj* ou «sociétés»; plus récemment on reviendra au vieux terme d'*āśrama*), mais surtout il s'y manifeste en toute évidence une influence chrétienne, ou disons plus largement occidentale.

§ 2. Rāmmohan Rāy. Encore que les tendances de syncrétisme religieux aient des racines profondes dans l'Inde, et que dès le XVIe siècle l'empereur Akbar prétendît fonder une sorte de religion naturelle, l'initiateur incontesté des spéculations religieuses contemporaines est le brâhmane Rāmmohan Rāy, qui naquit en 1772 dans un village du district de Burdvān (Bengale). Sa vocation fut précoce : dès l'âge de 16 ans il composait un tract contre l'idolâtrie. Solidement versé dans la littérature brahmanique, il prit la peine d'étudier dans les idiomes originaux les textes sacrés de plusieurs grandes religions; pour s'informer sur le bouddhisme il fit un voyage au Tibet. Dans les loisirs de sa charge — il était haut fonctionnaire de l'administration et accéda au titre de *rājā* — il se voua à la propagande religieuse, combattant le culte des images, la pratique de la *satī*, tandis qu'en matière éducative, sociale, politique, il répandait les idées libérales, réformatrices, par une série de courts mémoires en bengālī (il fut l'un des maîtres de la prose bengālī), en persan, en anglais. En butte à l'hostilité des milieux orthodoxes, il se retira à Calcutta où il fonda en 1814 une Ātmīyasabhā «assemblée spirituelle». Sa tendance était pro-chrétienne : il voyait dans un christianisme épuré la doctrine la mieux apte à servir de base à un idéal universel, et il proposa même d'instaurer le *pater* comme prière quotidienne. Une réunion pieuse se tenait le samedi, à laquelle participait le missionnaire protestant William Adam. Mais c'est seulement en 1828 que fut créée l'«Église hindoue théiste» ou «unitaire», la Brāhmasabhā, appelée un peu plus tard le Brāhmasamāj «société des croyants en Brahman (= Dieu)», dans laquelle on vit ce spectacle saisissant d'Hindous, de Musulmans, de Chrétiens, venant prier ensemble. L'attitude de Rāmmohan resta d'ailleurs amicale vis-à-vis du brahmanisme : il y avait au *samāj* une salle réservée aux brâhmanes pour la lecture du Veda. Lui-même demeura brâhmane, se gardant de renoncer

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

aux privilèges ou du moins au prestige de sa caste. Il mourut en 1833 au cours d'un voyage en Angleterre (il s'était arrêté aussi à Paris et dans plusieurs villes française) qu'il avait entrepris comme envoyé extraordinaire du Grand Moghol, en fait, par désir de prendre contact avec les personnalités religieuses de l'Occident.

§ 3. Malgré les efforts des amis personnels du fondateur, Dvārkanāth Tagore et Rāmcandra Vidyāvāgīś, le Brāhmasamāj languit depuis lors. Le successeur de Rāmmohan fut le fils de Dvārkanāth, Devendranāth Tagore (le père de Ravīndranāth), né en 1818, qui fonda en 1839 une société pour la restauration du monothéisme sur des bases purement hindoues, la Tattvabodhinīsabhā, dont l'organe fut la *Tattvapattrikā*, périodique qu'il publia avec Akṣayākumār Datta (1820-1886); cette société ne devait fusionner avec le Brāhmasamāj qu'en 1859. Dans l'intervalle, le *samāj* avait reçu son organisation définitive; des statuts furent promulgués en 1844, le *brāhmadharma*, qui soulignèrent l'orientation vers un théisme védântique; un recueil de prières quotidiennes fut compilé. La société eut pour président Rāj Narāin Bose, pour ministre du culte Rāmcandra. Des sections se constituèrent en province.

§ 4. **Keshab Candra Sen.** Le membre le plus éminent fut Keshab Candra Sen, né en 1838, comme fils d'un *vaidya* bengālī, entré dans la société en 1857. D'emblée Keshab prit une attitude radicale, réclamant l'abolition du régime des castes, la refonte du rituel, l'admission des femmes. Le *samāj* n'accueillit ces projets qu'avec timidité. La rupture fut consommée en 1865 après que Keshab eut proposé une réforme totale du mariage. Il constitua alors une société nouvelle qu'on appela «le Brāhmasamāj indien» ou «progressif» (l'ancien Brāhmasamāj devenant l'Ādisamāj «la société originelle») d'où toute survivance de brahmanisme est éliminée et qui revendique la croyance en un Dieu unique. Les rites consistent en prières et chants, en sermons, en récitations de textes empruntés à diverses religions. Il y a deux grandes fêtes, aux anniversaires de la fondation de l'Ādisamāj et du nouveau *samāj*. Orateur brillant, Keshab se répandit en tournées de propagande, envoya des missionnaires à travers l'Inde, voyagea lui-même en Angleterre. C'est sous son impulsion que la loi (*Native Marriage Act*, 22 mars 1872) admit le mariage civil, le remariage des veuves, l'union entre personnes de caste différente et que fut fixé un âge nuptial minimum.

Mais une nouvelle scission se produisit à l'intérieur du mouvement : l'autocratisme du fondateur, sa tendance à se croire inspiré, ses attaches avec le christianisme, indisposaient nombre d'adeptes; il y eut en outre le scandale soulevé par le mariage de sa fille âgée de 13 ans avec le fils d'un mahārāja, âgé lui-même de 15. Il en résulta un nouveau *samāj*, constitué en 1879, le Sādhāraṇasamāj «société commune», dont le président fut Ānanda Bose et qui s'inspira de principes moins rigides. Keshab n'en poursuivit pas moins son effort et fonda en 1881 «The New Dispensation Church» (*Navavidhāna*), religion faite d'un amalgame d'hindouisme, d'islâmisme et de christianisme, dont il se proclama l'apôtre et le pape. Il mourut en 1884.

§ 5. Son disciple le plus notable, Pratāpacandra Mazumdār, quitta

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

l'Église, qui se fragmenta en associations régionales où les pratiques hindouistes reprirent peu à peu le dessus. Aujourd'hui le Sādhāraṇa-samāj est la seule des trois branches qui ait conservé quelque importance, sinon par le nombre des adhérents, dont la progression est extrêmement faible (il n'atteint sans doute pas dix mille), du moins par leur qualité : une partie de l'élite indienne s'y est rallié. Les trois *samāj* subventionnent des publications, missions, œuvres d'assistance. Des branches annexes sont le Vedasamāj du Sud, dirigé par K. Shridharalu Naidu, le Prārthanāsamāj de Bombay et de l'Ouest (R. G. Bhandarkar).

§ 6. **Dayānanda Sarasvatī.** Un autre mouvement, dont les origines se laissent voir jusque dans l'œuvre de Rāmmohan, est celui auquel a attaché son nom un brâhmane du Kaṭhiyāvār, Dayānanda Sarasvatī, de son vrai nom Mūlshankar (1824-1883). Rompant de bonne heure avec la tradition brahmanique, Dayānanda quitta la maison paternelle, parcourant l'Inde en pèlerin; à Mathurā il reconnut pour son guru Virajānanda Sarasvatī, comme lui-même d'appartenance śaṃkarienne et qui exerça sur lui une certaine influence. L'action de Dayānanda vient en grande partie de son prestige personnel, de ses dons de polémiste fougueux, intransigeant, de sa force physique légendaire. Son ouvrage principal (en hindī), le *Satyārthaprakāśa* «l'illumination du vrai sens» est pour une large part une attaque violente contre les sectes hindouistes, contre la Bible et le Qorān. Il a donné aussi de grands commentaires du Veda. A son mouvement se relie d'ailleurs une vaste littérature, dont on trouvera des spécimens dans le *Vedic Magazine* et l'*Ārya* (ce dernier en hindī), périodiques de Lahore. Ce mouvement s'appelle Āryasamāj «société des Aryens»; les bases en furent jetées à Bombay en 1875, et il reçut son organisation définitive peu après à Lahore.

Il se résume en deux mots : retour à la tradition védique, telle qu'elle est consignée dans les Hymnes. Strictement opposé à l'idolâtrie et au polythéisme, Dayānanda soutenait que les *Saṃhitā* étaient les seuls textes authentiquement révélés, que sous des désignations diverses elles enseignaient la foi en un Dieu unique. Tout le reste de la tradition, même les *Upaniṣad*, n'a qu'une importance secondaire. Il admettait toutefois la transmigration, et accepta même peu à peu quelques croyances hindouistes. Son objet essentiel fut d'interpréter le Veda en fonction du monothéisme. Il crut y découvrir une philosophie évoluée, des connaissances techniques précises; en fait, sans peut-être s'en rendre compte, il réintégrait dans le Veda tout l'enseignement des six *darśana* et de la *Smṛti*. Dans son souci de restituer la religion indienne en sa pureté primitive, aucune critique, aucune invraisemblance textuelle ne l'arrêtait.

§ 7. Le culte du *samāj* comprend des pratiques qui s'inspirent des *Gṛhyasūtra*, mais qui sont conçues sous des formes plus abstraites : la *stuti* (louange), la *prārthanā* (prière), l'*upāsanā* (méditation), les 5 *yajña*, les 16 *saṃskāra*. La secte s'est répandue dans l'Inde du Nord, notamment du Panjāb, et compte actuellement un million et demi d'adhérents. Ce qui a favorisé cette extension remarquable, c'est d'une part l'action

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

sociale et les tendances démocratiques (rupture avec la caste, abolition du mariage d'enfants, remariage partiellement admis de la veuve, extension du *niyoga* qui équivaut dans certains cas à sanctionner l'union libre), d'autre part l'appel au plus profond des traditions indiennes. Il n'est pas étonnant que cette religion «nationale», si opposée au caractère universaliste des autres mouvements, ait trouvé son aliment dans l'exaltation politique des trente dernières années.

A l'influence personnelle de Dayānanda est due la création de l'Anglo-Vedic College de Lahore, qui porte son nom et que fonda Lālā Hansrāj en 1886, et celle de l'Université nationale, le Gurukula de Hardvār, fondé en 1902 par Munshī Rām, à la fois *āśrama* de type védique, phalanstère, école, université.

§ 8. **Satyānanda Agnihotrī.** Le Devsamāj «société divine», fondé en 1887 au Panjāb, est un mouvement athée — mais nullement matérialiste — qui, rompant avec les pratiques hindouistes, institue la croyance au *guru,* surhomme et divinité (*dev*) : le *guru,* idéal de l'humanité, produit suprême du procès cosmique, est un *devātma* «une âme divine», il possède des *devśakti* «des énergies divines» et l'essentiel du culte consiste à le louer (*devastotra*). Le fondateur, qui porte le titre de *devguru bhagvān,* fut le brâhmane Satyānanda Agnihotrī, né près de Kanpur en 1850, dont l'œuvre principale est le *Devśāstra* «le traité divin»; on connaît en outre nombre de textes hindī et anglais; les prières sont en sanskrit. La prétention d'Agnihotrī fut d'instaurer une religion sur des bases scientifiques (*vijñānamūlaka dharma*), tenant compte en particulier de l'état des sciences naturelles. Tout en se présentant dans les cadres du Sāṃkhya, cette doctrine trahit une influence occidentale qui se marque aussi dans l'adaptation au spiritisme de la théorie classique du *liṅgaśarīra.* Pratiquement la secte, qui ne compte que quelques milliers d'adhérents, met en évidence les valeurs morales et tout comme l'Āryasamāj se consacre aux œuvres sociales et philanthropiques.

§ 9. **Shivadayāl Siṅgh.** On constate une adoration du *guru* non moins exorbitante dans le Rādhāsvāmī Satsaṅga «la compagnie des pieux», fondé en 1861 par un *kṣatriya* d'Āgrā, Shivadayāl Siṅgh (1818-1878), qui reçut la révélation soudaine qu'il était une incarnation de la divinité et fut dès lors adoré par ses disciples sous le nom de Svāmijī Mahārāj. Après lui, la communauté eut pour chefs Huzūr Mahārāj, Rai Shāligrām Sāheb Bahādūr (1828-1898), puis Brahm Shankar Mishra (1861-1907). La mort de ce dernier marqua une sorte de scission, la branche d'Allahābād s'occupant des problèmes religieux sous la direction de Mādhav Prasād, la branche d'Āgrā, dirigée par Ānanda Sarūp, représentant la tendance sociale. Les œuvres littéraires notables, la plupart en hindī, sont celles des trois *guru.* La théologie forme un mélange curieux d'hindouisme panthéistique et de valeurs occidentales. Dieu est un pur esprit, source de toutes énergies, qui pénètre l'univers des courants de sa force, le courant du mot (*śabda*) et celui de l'esprit (*sūrat*). Le monde se divise en trois sphères, la sphère divine, siège de l'Esprit suprême inconnaissable (et dont le degré le plus haut est le *rādhāsvāmi*), la sphère spirituelle régie par un «dieu»

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

national (Brahman, Nirvāṇa, Jehovah, Lāhūt), la sphère matérielle-spirituelle avec des séries de dieux commandés par le *paramātman*. Il y a en tout cela une tendance kṛṣṇaïsante, que reflète le nom même de *rādhāsvāmī*. Le culte consiste à adorer le *guru* (dit *sadguru*), manifestation de l'Être suprême, à pratiquer des exercices de Yoga adouci, à voir le *guru* ou son image, plus encore à l'entendre, à «faire résonner» en soi l'Être suprême : la récitation du mot *rādhāsvāmī* équivaut pour l'âme à la délivrance. Les Rādhāsvāmī forment une secte secrète, qui n'exige nullement l'abandon d'autres croyances, mais s'y surajoute. Au nombre d'environ 150.000, ils ont des réunions avec prières, méditations, prêches; leurs lieux saints sont les tombeaux (*samādhi*) des premiers *guru*.

§ 10. **Rāmakṛṣṇa.** Avec Rāmakṛṣṇa nous accédons à un mouvement beaucoup mieux connu en Occident, et qui se distingue des précédents en ce qu'il n'a visé ni abouti à former une secte : ç'a été d'abord et c'est demeuré largement un libre concours de disciples autour d'un maître vénéré. De son vrai nom Gadādhara Caṭṭopādhyāya, fils d'un brâhmane pauvre, Rāmakṛṣṇa naquit en 1834 à Karmapukar près de Calcutta. Dénué de forte culture, ne connaissant que sa langue maternelle, il acquit rapidement le renom d'un saint, que lui valut non pas tant son titre d'ascète (*paramahaṃsa*) et sa ferveur tantrique, que l'exemple de ses vertus morales, son enseignement très simple, riche en paraboles frappantes, dont la pureté s'égale aux plus nobles accents de la prédication viṣṇuite. Il semble avoir eu à un degré rare la faculté de tomber dans des ravissements extatiques, faculté dont furent témoins certains des disciples, toujours plus nombreux, qui se groupaient autour de lui, à Dakṣiṇeśvara, de toutes les parties de l'Inde. La doctrine de Rāmakṛṣṇa est peu originale sur le plan spéculatif : c'est une vulgarisation du védântisme śaṃkarien. L'important est qu'il l'a vécue, qu'il a réalisé dans sa chair la double expérience du brahman transcendant et immanent. Dans ses moments d'extase, il adore le brahman «sans second» et se sent un avec la divinité; dans la vie normale, il reconnaît le divin pour distinct de lui et se rallie à toute croyance par laquelle il est en mesure de se réaliser : Kṛṣṇa ou Rāma, Śiva, Jésus ou Allah, Kālī surtout, au culte de laquelle il appartenait enfant et qu'il conçoit comme la mère universelle, toute pitié et amour. L'œuvre écrite de Rāmakṛṣṇa se compose uniquement des Entretiens dont la substance est formée des notes recueillies par ses disciples ou de leurs souvenirs.

§ 11. **Vivekānanda.** Après sa mort un groupement de disciples s'organisa autour de Narendranātha Datta, de son nom religieux Vivekānanda, que Rāmakṛṣṇa avait lui-même désigné pour lui succéder. Né en 1862, à Calcutta, de la caste des *kāyastha*, sa première rencontre avec Rāmakṛṣṇa, en 1880, avait été décisive pour sa vocation : jusque-là tourné vers l'activité extérieure et la politique, il se forgea au contact du maître une âme toute nouvelle; lui mort, il fit retraite durant six ans dans les Himālaya, puis revint parmi les hommes, s'entretint avec le théosophe Subrahmaṇya Iyer qui l'envoya en 1893 au Congrès des religions à Chicago où son éloquence et la spiritualité émanant de lui laissèrent une impression considérable. Il fit deux séjours de longue

 CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

durée en Amérique et en Europe, et mourut prématurément en 1902. C'était l'antithèse même de Rāmakṛṣṇa : orateur magnifique, fait pour susciter l'enthousiasme des foules, propagandiste habile, écrivain abondant — il laisse une œuvre importante, fait de conférences, de sermons et manifestes, de mémoires divers — tout pénétré de culture occidentale, il incarnait la synthèse des meilleures aspirations de l'Orient et de l'Occident. C'est à lui que revient la fondation d'un ordre de Rāmakṛṣṇa, un *maṭha* composé de moines (les *svāmin* ou «maîtres») appartenant à diverses religions, et en 1897, la création de la «Mission Rāmakṛṣṇa», organisme annexe à l'ordre, dirigé également par des *svāmin*, mais qui employait de nombreux laïcs. L'activité de la mission est multiple : hors de l'Inde il s'agit surtout d'adapter le Vedānta aux besoins de l'Occident, de prêcher une sorte d'Évangile universel (R. Rolland) sur la base d'un néo-védântisme pragmatiste et socialisant. Dans l'Inde, Vivekānanda admet, recommande même à titre préliminaire les rites et croyances hindouistes, tandis qu'il porte au premier plan l'activité sociale et philanthropique. Dans ce domaine, la mission et la prédication de Vivekānanda ont eu de grands résultats : nombre d'hôpitaux, d'écoles, d'orphelinats leur sont dus. C'est la voie de la *sevā*, du «service», qui conduit à la délivrance aussi sûrement que les voies traditionnelles du *jñāna* et de la *bhakti*.

La mission a multiplié les publications de tout ordre; parmi les périodiques, citons en langue anglaise le *Prabuddha Bhārata* «l'Inde réveillée» et le *Vedānta Kesarin* «le lion du Vedānta» qui ont recueilli des textes de Vivekānanda lui-même. Des succursales de la mission ont été établies dans divers pays, les premières et les plus importantes de toutes en Amérique (New York, Boston, San Francisco, avec un temple hindou et deux *āśrama*). Dans l'Inde même, elle possède de nombreux collèges (*maṭha*) et monastères libres (*āśrama*), tous voués aux œuvres, sauf la Māyāvatī près d'Almorā (Himālaya), qui est réservée à la contemplation. Le quartier général est à Belūr, près de Calcutta. Une brillante phalange de disciples assistent Vivekānanda et se partagent après sa mort les charges de la communauté : parmi elles une femme, miss Margaret Noble, en religion Sœur Niveditā.

§ 12. **Rāmana et Aurobindo.** Il resterait à signaler l'action d'hommes isolés, qui n'ont pas fondé d'églises, ni même de groupements organisés, mais qui incarnent des forces spirituelles éminentes. L'Inde n'a d'ailleurs jamais manqué de telles personnalités, et il est évident que l'action d'un Tagore dans l'ordre littéraire, celle d'un Gāndhī dans l'ordre social et politique, ne se comprend que si l'on mesure la force morale et religieuse considérable qu'elles recèlent.

Rāmana et Aurobindo ont vécu l'un et l'autre au sud de Madrās; il s'est constitué autour d'eux, autour du second surtout, un *āśrama*, c'est-à-dire une libre compagnie de disciples, un groupe d'auditeurs, stables ou momentanés, qui viennent écouter leur parole et travailler sous leur inspiration. Rāmana Maharṣi, qui résidait à Tiruvannāmalai, au pied de la colline sainte d'Aruṇācala, continua la tradition mystique de Rāmakṛṣṇa. Sa vocation lui vint d'une angoisse de la mort qu'il eut et qu'il surmonta (1891). Il passait pour l'un des plus authentiques

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Yogin de notre temps, pensant Vedānta et le réalisant par la voie de l'ascèse. Son action, assure-t-on, se produisait par le silence autant que par les brefs entretiens qu'il avait avec ceux qui l'entourent, et son œuvre écrite se limite à quelques poésies tamoules destinées à être chantées. Il est mort en 1951.

Tout autre est Aurobindo Ghosh (Śrī Aurobindo), qui est une manière de Vivekānanda redivivus. Comme lui, plus que lui encore, de culture raffinée, tant orientale qu'occidentale, tant scientifique que philosophique, il commença par une activité brillante au service de la cause nationaliste. Né à Calcutta en 1872, il se retira de la vie publique en 1910, en conséquence d'une soudaine illumination. Il se fixa définitivement à Pondichéry où il fonda un *āśrama* dont le renom dépassa promptement les frontières de l'Inde. Il a publié de nombreux ouvrages de philosophie religieuse, parmi lesquels des commentaires de textes sanskrits, la *Gītā*, les *Yogasūtra*, les *Upaniṣad*, tiennent une place de choix; dans son *Secret of the Veda*, il a tenté une réinterprétation en profondeur des conceptions védiques. La revue *Arya*, qui parut quelque temps à partir de 1914, a recueilli une partie de l'œuvre. Comme Vivekānanda, mais avec des méthodes adaptées à ce siècle, il cherche dans les doctrines métaphysiques et psychologiques de l'Inde, en particulier dans la technique du Yoga, les pouvoirs nécessaires pour édifier une synthèse religieuse universellement valable. Il est mort en 1950.

§ 13. Rappelons enfin que la *Société théosophique*, fondée en 1875 par une Russe, Mme H. P. Blavatsky, et par l'Américain H. S. Olcott à New York, mais qui a son siège à Adyar (Madrās), peut être à quelques égards considérée comme une filiale de l'hindouisme. Elle a travaillé à ses débuts en liaison avec l'Āryasamāj. La théosophie utilise toute une terminologie d'origine sanskrite, à laquelle elle donne souvent des acceptions nouvelles : elle conserve la façade au moins de certaines conceptions indiennes : ainsi sa théorie des ères et des plans, qui remonte aux *kalpa* purāṇiques, aux *loka* du brahmanisme et aux *bhūmi* du bouddhisme, sa doctrine du *karman* et du *saṃsāra*. Jusqu'à la conception du *mahātman*, qui combine les représentations du *guru* tantrique et du *bodhisattva*. Elle canalise aussi à ses fins propres l'expérience du *yoga;* Annie Besant et Leadbeater, les deux dirigeants de la génération suivante, ont incorporé des éléments tantriques du sud de l'Inde.

Nombre de textes sanskrits ont été publiés ou traduits par les soins de la *Société* : notamment une vaste édition critique des *Upaniṣad* post-védiques, sous la direction de F. O. Schrader.

Il y a des influences indiennes certaines sur le mouvement *Masdasnan* et la *Christian Science*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

APPENDICE 5

Termes usuels de la grammaire sanskrite

(Les termes forgés, indices de phonèmes, de formes verbales, etc., sont signalés par un astérisque)

akarmaka : intransitif.
akṣara : syllabe.
aghoṣa : sourd (phonème).
aṅga : base, portion du mot qui précède suffixe ou désinence.
**ac* : indice des voyelles.
**ataṅ* : désinences actives.
adyatanī : temps (passé) d'aujourd'hui, aoriste.
adhikaraṇa : support local du procès verbal, valeur exprimée en principe par le locatif.
**anit* : non munie de l'*-i-* dit « de liaison » (dit d'une racine verbale).
anudātta : non aigu (dit d'un ton et de la voyelle portant ce ton).
anunāsika : nasale en général; phonème nasalisé, noté par *m̐*.
anubandha : indice grammatical, exposant (servant à noter dans la théorie grammaticale des particularités d'accent, de morphologie, propres à tel ou tel élément).
anusvāra : résonance nasale qui fait suite à une voyelle, notée par *ṃ*.
anta : fin de mot, phonème final; mot final.
antaḥsthā : semi-voyelle, c'est-à-dire *y*, *r*, *l* et *v*.
apādāna : ablation, écart par rapport au procès-verbal, valeur exprimée en principe par l'ablatif.
abhyasta : nom de la portion redoublée et du redoublement dans un mot; *abhyāsa* : redoublement (se dit notamment du redoublement verbal).
**al* : indice de l'ensemble des phonèmes.
avagraha : séparation des éléments d'un mot, et notamment d'un composé; signe graphique de cette séparation.
avasāna : pause.
avyaya : invariant, indéclinable.
ākhyāta : verbe.
āgama : accrément, nom d'un élément inséré ou ajouté, se dit notamment de l'augment verbal.
ātmanepada : voix moyenne, désinences du moyen.
ādi : phonème initial; mot initial.
āmantrita : interpellation, valeur exprimée par le vocatif.
āmreḍita : mot répété, se dit notamment des pseudo-composés du type *gṛhe-gṛhe* : « dans chaque maison ».
ārdhadhātuka : nom de l'ensemble des affixes verbaux autres que les *sārvadhātuka*, q. v.
**it* : *-i-* dit « de liaison ».
**it* : phonème servant d'*anubandha*, q. v.
uṇādi : nom des suffixes primaires « commençant par *-u* », et répertoriés dans des listes spéciales.
uttama : désinences de la première personne; dernière consonne du *varga*, nasale.
uttarapada : membre ultérieur dans un composé.
udātta : aigu (dit du ton et de la voyelle portant ce ton).
upapada : mot accessoire ou conjoint.
upasarga : préverbe.
upasarjana : membre subordonné ou déterminant dans un composé.
upottama : pénultième.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ūṣman : spirante (*h* et les sifflantes).
eka, ekavacana : singulier.
ekaśeṣa : élément unique qui subsiste (comme résultat d'une contraction ou superposition, réelle ou fictive, de deux ou de plusieurs éléments).
ekāc : monosyllabique.
oṣṭhya : labial.
kaṇṭhya : guttural.
karaṇa : instrument, valeur exprimée en principe par l'instrumental.
kartṛ : agent, valeur exprimée en principe par le nominatif.
karmakartṛ : réfléchi.
karmadhāraya : composé appositionnel ou qualificatif.
karman : objet direct, transition, valeur exprimée en principe par l'accusatif.
karmapravacanīya : préposition et adverbe.
kāra : phonème.
kāraka : rection d'un nom par un verbe et valeur casuelle qui en résulte.
kārita : causatif.
kṛt : suffixe et dérivé primaire, c'est-à-dire formé sur une racine verbale.
kṛtya : suffixe et dérivé primaire ayant valeur d'un nom verbal d'obligation.
krama : gémination de consonnes.
kriyā : action, procès verbal.
gaṇa : groupe de mots afférents à une même règle grammaticale et qui sont cités par le mot en tête de liste.
gati : nom des mots variants ou invariants fonctionnant comme préverbes.
guṇa : nom des voyelles *a e o* comme substituts morphologiques de *ṛ i u*, et par extension nom de ladite substitution.
guṇavacana : adjectif qualificatif.
guru : lourde (syllabe contenant une voyelle longue ou bien précédée de plus d'une consonne).
gotra : suffixe et dérivé patronymique.
ghoṣavant : sonore (phonème).
caturtha : quatrième consonne du *varga*, sonore aspirée ; *caturthā* : datif.
**ṇamul* : indice de l'absolutif en *-am*.
**ṇi* : indice de l'affixe du causatif et analogues.
**taṇ* : désinences moyennes.
tatpuruṣa : composé de détermination (nom de tous les composés autres que les *dvandva* et *bahuvrīhi*).
taddhita : suffixe et dérivé secondaire, c'est-à-dire formé sur un thème nominal.
tāna : uniformité de ton, monotonie.
tālavya : palatal.
**tiṅ* : désinence verbale, verbe personnel.
tṛtīya : troisième consonne du *varga*, sonore ; *tṛtīyā* : instrumental.
dantya : dental.
dīrgha : longue (voyelle).
dvandva : composé copulatif.
dvigu : composé où le membre antérieur est un nom de nombre.
dvitīya : deuxième consonne du *varga*, sourde aspirée ; *dvitīyā* : accusatif.
dvivacana : duel.
dhātu : racine verbale.
nati : cérébralisation.
napuṃsaka : neutre.
naman : nom (opposé à verbe).
namin : phonème cérébralisant.
nipāta : particule, mot accessoire invariable.
niṣṭhā : nom des suffixes *-ta-* et *-tavant-*.
pañcama : cinquième consonne du *varga*, nasale ; *pañcamī* : ablatif.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pada : mot; thème nominal (en tant que sa forme coïncide avec celle du mot fini).
paraśmaipada : voix active, désinences de l'actif.
paro'kṣā : temps du parfait.
puṃs : masculin.
puruṣa : personne (du verbe).
pūraṇa : ordinal.
pūrvapada : membre antérieur dans un composé.
prakṛti : radical, base du mot.
pragṛhya : nom des voyelles finales qui échappent aux lois du *saṃdhi*.
pratyaya : suffixe; dérivé nominal (le terme comprend aussi les affixes verbaux et désinences).
prathama : désinences de la troisième personne; première consonne du *varga*, sourde; *prathamā* : nominatif.
prātipadika : thème nominal.
pluta : voyelle étirée jusqu'à une longueur de 3 mores; *pluti* : nom de cette protraction.
bahuvacana : pluriel.
bahuvrīhi : composé possessif ou d'appartenance.
**bha* : forme du thème devant une désinence vocalique (faible) [opposé à *pada*, q. v.].
bhavantī : temps du présent.
bhaviṣyantī : futur.
bhūta : temps du passé.
madhyama : désinences de seconde personne.
mātrā : more, durée d'une voyelle brève.
mūrdhanya : cérébral.
yuvan : nom d'une variante du *gotra*, q. v.
yoga : règle grammaticale; valeur du mot reposant sur l'analyse ou l'étymologie.
rūḍhi : valeur du mot reposant sur la tradition ou convention.
repha : nom du phonème *r*.
**la* : indice des temps et modes du verbe.
laghu : légère (syllabe comportant une voyelle brève précédée d'une seule consonne).
**laṅ* : indice de l'imparfait.
**laṭ* : indice du présent.
**liṅ* : indice de l'optatif.
linga : genre grammatical.
**liṭ* : indice du parfait.
**luk* : amuissement d'un suffixe en certaines conditions.
**luṅ* : indice de l'aoriste.
**luṭ* : indice du futur périphrastique.
**lup* : amuissement d'un affixe.
**lṛn* : indice du conditionnel.
**lṛṭ* : indice du futur.
**leṭ* : indice du subjonctif.
**loṭ* : indice de l'impératif.
lopa : amuissement d'un affixe, d'un phonème, d'un mot.
vacana : nombre (singulier, etc.).
varga : classe d'occlusives déterminée par l'ordre d'articulation.
varṇa : phonème (se dit en fait des voyelles).
vartamāna : (temps du) présent.
vākya : phrase.
vikaraṇa : affixe verbal.
vibhakti : désinence.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vibhāṣā : (forme enseignée) à titre d'alternative, facultativement.
virāma : cessation du phonème caractérisant la pause ; signe graphique usité notamment à la pause.
vivṛta : ouvert (phonème.)
vivṛtti : hiatus.
visarga, visarjanīya : souffle sourd substitué à *-r* et *-s* en fin de mot et noté *ḥ*.
vīpsā : valeur distributive.
vṛddhi : voyelles *ā ai au* en tant que substituts morphologiques de *ṛ i u*, et par extension nom de ladite substitution.
vyakti : genre grammatical.
vyañjana : consonne.
śvastanī : temps du lendemain, futur périphrastique.
ṣaṣṭhī : génitif.
saṃyoga : groupe de consonnes.
saṃvṛta : fermé (phonème).
saṃhitā : tenue entre les phonèmes (ou les mots), caractérisée par l'application du *saṃdhi*.
sakarmaka : transitif.
saṃkhyā : nom de nombre.
saṃjñā : nom propre et plus généralement nom technique, nom conventionnel.
**san* : indice du désidératif.
sant : participe présent.
saṃdhi (*sandhi*) : contact des phonèmes finaux et des phonèmes initiaux à l'intérieur d'une même phrase, et modifications qui en résultent.
saṃdhyakṣara : diphtongue.
saptamī : locatif.
samāsa : composé nominal.
samāsānta : suffixe propre à la finale du composé.
saṃpradāna : dation, attribution, valeur exprimée en principe par le datif.
saṃprasāraṇa : voyelles *i u ṛ* en tant que substituts morphologiques de *y v r*, et processus de ladite substitution.
saṃbuddhi : appel, (valeur du) vocatif singulier.
sarvanāman : pronom.
sārvanāmasthāna : désinences des cas forts.
sārvadhātuka : nom des affixes du présent et de la plupart des désinences personnelles : (opposé à *ārdhadhātuka*).
savarṇa : homophone.
**sup* : désinences casuelles, nom fléchi.
**seṭ* : munie de l'*-i-* « de liaison » (dit d'une racine verbale).
soṣman : occlusive aspirée.
strī : féminin.
sthāna : lieu d'articulation.
sparśa, spṛṣṭa : occlusive.
svara : accent, ton ; voyelle.
svarabhakti : voyelle invisible insérée entre *-r-* et certaines consonnes.
svarita : ton consistant en jonction d'un aigu et d'un *anudātta* ; voyelle portant ce ton.
**hal* : indice des consonnes.
hetu : cause, agent du verbe causatif.
hyastanī : imparfait.
hrasva : brève (voyelle).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

APPENDICE 6

Les 39 *avatāra* (de Viṣṇu) d'après l'*Ahirbudhnya-Saṃhitā*

1. Padmanābha.
2. Dhruva.
3. Ananta.
4. Śaktyātman.
5. Madhusūdana.
6. Vidyādhideva.
7. Kapila.
8. Viśvarūpa.
9. Vihaṃgama.
10. Kroḍātman.
11. Vaḍavāvaktra.
12. Dharma.
13. Vāgīśvara.
14. Ekārṇavaśāyin.
15. Kamaṭheśvara.
16. Varāha.
17. Narasiṃha.
18. Pīyūṣāharaṇa.
19. Śrīpati.
20. Kāntātman.
21. Rāhujit.
22. Kālanemighna.
23. Pārijātahara.
24. Lokanātha.
25. Śāntātman.
26. Dattātreya.
27. Nyagrodhaśāyin.
28. Ekaśṛṅgatanu.
29. Vāmanadeha.
30. Trivikrama.
31. Nara.
32. Nārāyaṇa.
33. Hari.
34. Kṛṣṇa.
35. Paraśurāma.
36. Rāma Dhanurdhara.
37. Vedavid.
38. Kalkin.
39. Pātālaśayana.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

APPENDICE 7

Liste des langues (*bhāṣā*)

I. D'après Bharata :

1. les 7 *bhāṣā* : *māgadhī*, *āvantī*, *prācyā*, *śaurasenī*, *ardhamāgadhī*, *bāhlikā*, *dākṣiṇātyā* ;

2. les 7 *vibhāṣā* : śakāra-ābhira-caṇḍāla-śabara-dramila-andhrajāḥ | vanecarāṇāṃ ca.

II. D'après le *Bhāvaprakāśana* :

1. les 7 *bhāṣā* : *saṃskṛtā*, *prākṛtā*, *paiśācī*, *māgadhī*, *śaurasenī* et (en deux variétés) *apabhraṃśa*.
   L'*apabhraṃśa* est dit en général comporter trois subdivisions : *nāgara*[*ka*] (ou *ābhīra*), *grāmya* (ou *vrācaḍa*), *upanāgara*[*ka*].

2. les 18 parlers des Mleccha dans le Dakṣiṇāpatha (Dekkan), c'est-à-dire ceux des dramiḍa, kannaḍa, āndhra, hūṇa, himmīra, siṃhala, pallava, yavana, jaina, pārvatīya, pāmara, kaṣa, vardhraka, kāmbhoja, śaka, nagna, vākaṭa, koṅkaṇa.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

APPENDICE 8

Liste des *Smṛti*

a. Les 36 *Smṛti* d'après Paiṭhīnasi :

Manu, Aṅgiras, Vyāsa, Gautama, Atri (Ātreya), Uśanas, Yama, Vasiṣṭha, Dakṣa, Saṃvarta, Śātātapa, Parāśara, Viṣṇu, Āpastamba, Hārīta, Śaṅkha, Kātyāyana, Guru, Pracetas, Nārada, Yogin (Yogīśvara), Baudhāyana, Pitāmaha, Sumantu, Kāśyapa, Babhru, Paiṭhīnasi, Vyāghra, Satyavrata, Bhāradvāja, Gārgya, Kārṣṇājini, Jābāli, Jamadagni, Laugākṣi, Brahmasaṃbhava.

b. Noms différents donnés par le *Bhaviṣya Pur.* à la place de onze noms de la liste précédente :

Cyavana, Chāgaleya, Devala, Prajāpati, Budha, Bṛhaspati. Marīci, Yājñavalkya, Likhita, Viśvāmitra, Soma.

c. Autres noms connus de la tradition :

Ṛṣyaśṛṅga, Kapiñjala, Kāṇāda, Kātyāyana, Kratu, Gaveya, Gārgya, Gobhila, Janaka, Jātūkarṇya, Nāciketa(s), Pulastya, Pulaha, Baijavāpa, Vatsa, Śantanu, Śaunaka, Sanatkumāra, Skanda.

APPENDICE 8 *bis*

Liste des *Agama*

Énoncés par Sādaśiva Sadyojāta :

1. *Kāmika.*
2. *Yogaja.*
3. *Cintya.*
4. *Kāraṇa.*
5. *Ajita.*

Par Vāmadeva :

6. *Dipta.*
7. *Sūkṣma.*
8. *Sahasra.*
9. *Aṃśumant.*
10. *Suprabheda.*

Par Aghora :

11. *Vijaya.*
12. *Niśvāsa.*
13. *Svāyaṃbhuva.*
14. *Anila.*
15. *Vira.*

Par Tatpuruṣa :

16. *Ravrava.*
17. *Makuṭa.*
18. *Vimala.*
19. *Candrajñāna.*
20. *Bimba.*

Par Īśāna :

21. *Prodgīta.*
22. *Lalita.*
23. *Siddha.*
24. *Santāna.*
25. *Śarvokta.*
26. *Pārameśvara.*
27. *Kiraṇa.*
28. *Vātula.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

APPENDICE 9

Listes des *Upapurāṇa*

La liste la plus commune est celle que donne par ex. le *Garuḍa Pur.*, CCXXIII. 17-20; la voici avec des variantes ou substituts empruntés à d'autres textes :

1. *Sanatkumāra.*
2. *Nārasiṃha.*
3. *Ṇānda* (*Nandin*, *Nandā*).
4. *Śiva*(*dharma*).
5. *Daurvāsa*(*sa*).
6. *Nādara* (*Nāradīya*; *Bhaviṣya*).
7. *Kāpila.*
8. *Vāmana* (*Mānava*).
9. *Auśanasa.*
10. *Brahmāṇḍa.*
11. *Vāruṇa.*
12. *Kāli*(*kā*).
13. *Māheśvara* (*Laiṅga*).
14. *Sāmba* (*Śāmba*).
15. *Saura* (*Āditya*).
16. *Pārāśara.*
17. *Mārīca* (*Vāsiṣṭha*; *Kaurma*).
18. *Bhārgava* (*Bhāgavata*).

Liste de Madhusūdana (chez Weber)

1. *Sanatkumāra.*
2. *Nārasiṃha.*
3. *Ṇandi.*
4. *Śivadharma.*
5. *Daurvāsa.*
6. *Nāradīya.*
7. *Kāpila.*
8. *Mānava.*
9. *Auśanasa.*
10. *Brahmāṇḍa.*
11. *Vāruṇa.*
12. *Kālī* (ou *Vāsiṣṭha*).
13. *Laiṅga* (ou *Māheśvara*).
14. *Śāmba.*
15. *Saura.*
16. *Pārāśara.*
17. *Mārīca.*
18. *Bhārgava.*

Liste du *Devībhāgavata* (chez Wilson)

1. *Sanatkumāra.*
2. *Nārasiṃha.*
3. *Ṇāradīya.*
4. *Śiva.*
5. *Durvāsasa.*
6. *Kāpila.*
7. *Mānava.*
8. *Auśanasa.*
9. *Vāruṇa.*
10. *Kālikā.*
11. *Śāmba.*
12. *Nandi* (var. : *Nandā*).
13. *Saura.*
14. *Pārāśara.*
15. *Āditya.*
16. *Māheśvara.*
17. *Bhāgavata.*
18. *Vāsiṣṭha.*

Liste du *Skandapurāṇa* (chez Wilson)

1. *Sanatkumāra.*
2. *Nārasiṃha.*
3. *Ṇandā.*
4. *Śivadharma.*
5. *Daurvāsasa.*
6. *Bhaviṣya* (ou *Nāradīya*).
7. *Kāpila.*
8. *Mānava.*
9. *Auśanasa.*
10. *Brahmāṇḍa.*
11. *Vāruṇa.*
12. *Kālikā.*
13. *Māheśvara.*
14. *Śāmba.*
15. *Saura.*
16. *Pārāśara.*
17. *Bhāgavata.*
18. *Kaurma.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

APPENDICE 10

Doctrines (*mata*) réfutées dans le *Śaṅkaravijaya* d'Ānandagiri

1. Śaiva.
2. Śivamataikadeśin.
3. Bhāgavata.
4. Vaiṣṇava.
5. Pāñcarātrāgama.
6. Vaikhānasa.
7. Karmahīnavaiṣṇava.
8. Hairaṇyagarbha.
9. Agnivādin.
10. Saura.
11. Mahāgaṇapati.
12. Gāṇapatyaikadeśin (Haridrāgaṇapati).
13. Ucchiṣṭagaṇapati.
14. Navanītasvarṇasaṃtānagaṇapati (Gaṇapatimatatraya),
15. Śakti.
16. Śaktimataikadeśin (Mahālakṣmī).
17. " (Vāgdevatā).
18. " (Vāmācāra).
19. Kāpālika.
20. Kāpālikaikadeśin.
21. Cārvāka.
22. Saugata.
23. Jaina.
24. Bauddha.
25. Mallāri.
26. Viśvakṣena.
27. Manmatha.
28. Kubera.
29. Indra.
30. Yama.
31. Varuṇavāyubhūmyudakasevaka.
32. Śūnya.
33. Varāha.
34. Loka.
25. Guṇa.
36. Sāṃkhya.
37. Yoga.
38. Pīluvādin.
39. Karman.
40. Candra.
41. Bhaumādigrahapañcakasyārthād Rāhu.
42. Kṣapaṇaka.
43. Pitṛ.
44. Śeṣagaruḍa.
45. Siddha.
46. Gandharva.
47. Bhūtavetāla.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

APPENDICE 11

Liste des 64 arts (*kalā, angavidyā*) d'après le *Kāmasūtra*

1. *gītam* : chant.
2. *vādyam* : musique (instrumentale).
3. *nṛtyam* (*nāṭyam*) : danse (et mimique).
4. *ālekhyam* : peinture.
5. *viśeṣakacchedyam* : tracer les (signes) particuliers (*tilaka*).
6. *taṇḍulakusumavalivikārāḥ* : exécuter des raies en grains de riz et fleurs (pour le temple).
7. *puṣpāstaraṇam* : joncher de fleurs.
8. *daśanavasanāṅgarāgāḥ* : colorer les dents et les vêtements.
9. *maṇibhūmikākarma* : faire une mosaïque de joyaux.
10. *śayanaracanam* : dresser le lit.
11. *udakavādyam* : musique d'eau (exécutée dans l'eau).
12. *udakāghātaḥ* : (jeu consistant à) battre l'eau (les mains servant de seringues).
13. *citrā yogāḥ* : trucs divers (de magie nocive).
14. *mālyagrathanavikalpāḥ* : manières de confectionner les guirlandes.
15. *śekharakāpīḍayojanam* : arrangement de diadèmes et couronnes.
16. *nepathyaprayogāḥ* : arts de la toilette.
17. *karṇapattrabhaṅgāḥ* : ornement des oreilles.
18. *gandhayuktiḥ* : art du parfum.
19. *bhūṣaṇayojanam* : art de la parure.
20. *aindrajālāḥ* : art de l'illusionniste.
21. *kaucumārā yogāḥ* : trucs de Kucumāra (magie à destination érotique).
22. *hastalāghavam* : habileté manuelle.
23. *vicitraśākayūṣabhakṣyavikārakriyā* : manière de préparer les divers légumes, sauces, mets.
24. *pānakarasarāgāsavayojanam* : d'accommoder boissons, jus, assaisonnements, liqueurs.
25. *sūcīvānakarmāṇi* : couture et tissage.
26. *sūtrakrīḍā* : «jeu du fil» (illusion créée à l'aide de brins de fil ou de fibres tenus dans les doigts).
27. *vīṇāḍamaruvādyāni* : luth et tambourin.
28. *prahelikā* : devinettes.
29. *pratimālā* (ou *antyākṣarikā*) : sorte de jeu de versification.
30. *durvācakayogāḥ* : emploi (par jeu) de mots difficiles.
31. *pustakavācanam* : récitation de livres.
32. *nāṭakākhyāyikādarśanam* : théâtre et contes.
33. *kāvyasamasyāpūraṇam* : (jeu consistant à) compléter les vers d'un poème.
34. *paṭṭikāvetravāṇavikalpāḥ* : manière de tresser les étoffes et les joncs.
35. *tarkukarmāṇi* : art de filer (ou de tourner).
36. *takṣaṇam* : art du menuisier.
37. *vāstuvidyā* : architecture.
38. *rūpyaratnaparīkṣā* : examen de l'argent (monnayé) et des pierres précieuses.
39. *dhātuvādaḥ* : métallurgie (et géologie).
40. *maṇirāgākarajñānam* : connaissance des joyaux (cristal de roche), manière de les colorer, origine.
41. *vṛkṣāyurvedayogāḥ* : manière de soigner les arbres.
42. *meṣakukkuṭalācakayuddhavidhiḥ* : manière d'organiser les combats de boucs, de coqs, de perdrix.
43. *śukasārikāpralāpanam* : de faire parler les perroquets et merlettes.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

44. *utsādane saṃvāhane keśamardane ca kauśalam* : art de frotter, masser et friser les cheveux.
45. *akṣaramuṣṭikākathanam* : faire un discours à l'aide des doigts (*mudrā*).
46. *mlecchitavikalpāḥ* : les diverses sortes de langage conventionnel.
47. *deśabhāṣāvijñānam* : connaissance des parlers régionaux.
48. *puṣpaśakaṭikā* : manière de faire un chariot de fleurs.
49. *nimittajñānam* : connaissance des présages.
50. *yantramātṛkā* : alphabet des diagrammes (*yantra*).
51. *dhāraṇamātṛkā* : l'*abc* de l'art d'apprendre par cœur.
52. *saṃpāṭhyam* : déclamation en commun.
53. *mānasī kāvyakriyā* : jeu de poésie mental.
54. *abhidhānakośa°* : connaissance de la lexicographie...
55. *chandojñānam*... et de la métrique.
56. *kriyākalpaḥ* : arrangement des ouvrages (selon les règles de l'*alaṃkāra*).
57. *chalitakayogāḥ* : récitation dramatique avec mimique.
58. *vastragopanāni* : art de cacher dans les vêtements.
59. *dyūtaviśeṣaḥ* : les divers jeux de hasard.
60. *ākarṣakrīḍā* : jeu de dés.
61. *bālakrīḍanakāni* : jeux d'enfants.
62. *vainayikīnāṃ* : connaissance du savoir-vivre.
63. *vaijayikīnāṃ* : de la stratégie...
64. *vyāyāmikīnāṃ ca vidyānāṃ jñānam*... et des exercices physiques.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

APPENDICE 12

Liste des 108 *Upaniṣad* (liste de la *Muktikā Up.*)

1. *Īśā(vāsya)*
2. *Kena*
3. *Kaṭha* ou *Kāṭhaka*
4. *Praśna*
5. *Muṇḍaka*
6. *Māṇḍūkya*
7. *Taittirīya*
8. *Aitareya*
9. *Chāndogya*
10. *Bṛadāraṇyaka*
11. *Brahma*
12. *Kaivalya*
13. *Jābāla*
14. *Śvetāśvatara*
15. *Haṃsa*
16. *Āruṇika*
17. *Garbha*
18. *Nārāyaṇa*
19. *Paramahaṃsa*
20. *Amṛtabindu*
21. *Amṛtanāda*
22. *Atharvaśiras*
23. *Atharvaśikhā*
24. *Maitrāyaṇī*
25. *Kauṣītaki* (*brāhmaṇa*)
26. *Bṛhajjābāla*
27. *Nṛsiṃhatāpanīya* (deux parties)
28. *Kālāgnirudra*
29. *Maitreya* (ou *Maitreyī*)
30. *Subālā*
31. *Kṣurikā*
32. *Mantrikā*
33. *Sarvasāra*
34. *Nirālamba*
35. *Śukarahasya*
36. *Vajrasūcī* (ou *°sūcikā*)
37. *Tejobindu*
38. *Nādabindu*
39. *Dhyānabindu*
40. *Brahmavidyā*
41. *Yogatattva*
42. *Ātmabodha*
43. *Nāradaparivrājaka*
44. *Triśikhibrāhmaṇa*
45. *Sītā*
46. *Yogacūḍāmaṇi*
47. *Nirvāṇa*
48. *Maṇḍalabrāhmaṇa*
49. *Dakṣiṇāmūrti*
50. *Śarabha*
51. *Skanda*
52. *Tripādvibhūtimahānārāyaṇa*
53. *Advayatāraka*
54. *Rāmarahasya*
55. *Rāmatāpanīya* (deux parties)
56. *Vāsudeva*
57. *Mudgala*
58. *Śāṇḍilya*
59. *Paiṅgala*
60. *Bhikṣuka*
61. *Mahā*
62. *Śārīraka*
63. *Yogaśikhā*
64. *Turīyātītāvadhūtā*
65. *Saṃnyāsa*
66. *Paramahaṃsaparivrājaka*
67. *Akṣamālikā* (ou *°mālā*)
68. *Avyakta*
69. *Ekākṣara*
70. *Annapūrṇā*
71. *Sūrya*
72. *Akṣi*
73. *Adhyātma*
74. *Kuṇḍika*
75. *Sāvitrī*
76. *Ātma*
77. *Pāśupatabrahma*
78. *Parabrahma*
79. *Avadhūta*
80. *Tripurātāpinī*
81. *Devī*
82. *Tripura*
83. *Kaṭha(rudra)*
84. *Bhāvanā*
85. *Rudrahṛdaya*
86. *Yogakuṇḍalī*
87. *Bhasmajābāla*
88. *Rudrākṣajābāla*
89. *Gaṇapati*
90. *Darśana* (ou *Jābāladarśana*)
91. *Tārasāra*
92. *Mahāvākya*
93. *Pañcabrahma*
94. *Prāṇāgnihotra*
95. *Gopālatāpinī* (deux parties)
96. *Kṛṣṇa*
97. *Yājñavalkya*
98. *Varāha*
99. *Śātyāyana* (*Śāṭyāyanīya*)
100. *Hayagrīva*
101. *Dattātreya*
102. *Gāruḍa*
103. *Kalisaṃtaraṇa*
104. *Jābāli*
105. *Saubhāgyalakṣmī*
106. *Sarasvatīrahasya*
107. *Bahvṛca*
108. *Muktikā*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

APPENDICE 13

Principales mesures de poids (*Śārṅgadharasaṃhitā*)

Paramāṇvādimāna «Mesures à partir de l'atome» (Magadha)

35 paramāṇu = 1 trasareṇu ou vaṃśī
6 trasareṇu = 1 marīci
6 marīci = 1 rājikā
3 rājikā = 1 sarṣapa
8 sarṣapa = 1 yava
4 yava = 1 guñjā
5 guñjā = 1 paṇa
6 guñjā = 1 māṣa
4 māṣa = 1 śāṇa = 1/2 tola
2 śāṇa = 1 kola = 1 tola = 11 gr, 664
2 kola = 1 karṣa = 2 tola = 23 gr, 328
2 karṣa = 1 ardhapala = 4 tola = 46 gr, 656
2 ardhapala = 1 pala = 8 tola = 93 gr, 312
2 pala = 1 prasṛti = 16 tola = 186 gr, 624
2 prasṛti = 1 kuḍava = 32 tola = 373 gr, 248
2 kuḍava = 1 mānikā = 1 śarāva = 746 gr, 496
2 mānikā = 1 prastha = 2 śarāva = 1492 gr, 992
4 prastha = 1 āḍhaka = 1 pātra = 5971 gr, 968
4 āḍhaka = 1 kalaśa = 1 droṇa = 23887 gr, 872
2 kalaśa = 1 śūrpa
2 śūrpa = 1 droṇī
4 droṇī = 1 khārī
100 pala = 1 tulā
2000 pala = 1 bhāra

Vrīhyādimāna «Mesures à partir du grain de riz»

4 vrīhi = 1 guñjā
5 guñjā = 1 paṇa
8 paṇa = 1 dharaṇa
2 dharaṇa = 1 karṣa

4 karṣa = 1 pala
100 pala = 1 tulā
20 tulā = 1 bhāra

Sarṣapādimāna «Mesures à partir du grain de moutarde»

8 sarṣapa = 1 yava
2 yava = 1 rakti
2 rakti = 1 valla
4 valla = 1 māṣa
4 māṣa = 1 śāṇa
2 śāṇa = 1 karṣa
2 karṣa = 1 śukti
2 śukti = 1 pala = 93 gr, 312
2 pala = 1 prasṛti

2 prasṛti = 1 kuḍava
2 kuḍava = 1 māṇika
2 māṇika = 1 prastha
4 prastha = 1 āḍhaka
4 āḍhaka = 1 droṇa
2 droṇa = 1 śūrpa
2 śūrpa = 1 khārikā
100 pala = 1 tulā
20 tulā = 1 bhāra

Kāliṅgamāna «Mesures du Kaliṅga»

12 sarṣapa = 1 yava
2 yava = 1 guñjā
3 guñjā = 1 valla
8 guñjā = 1 māṣa

4 māṣa = 1 śāma, niṣka ou ṭaṅka
6 māṣa = 1 gadyāṇa
10 māṣa = 1 karṣa
4 karṣa = 1 pala = 93 gr, 312

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

IMPRIMERIE NATIONALE. J. 202776

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

BIBLIOTHÈQUE
DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

I. **Éléments de sanskrit classique**, par Victor Henry, professeur à l'Univer sité de Paris. Un vol. in-8°. Paris, 1902.

II. **Précis de grammaire pâlie**, accompagné d'un choix de textes gradués par Victor Henry, in-8°. Paris, 1904.

III. **L'Inde classique**, Manuel des Études indiennes, par Louis Renou et Jea Filliozat. Tome II avec le concours de Paul Demiéville, Olivier Lacombe Pierre Meile, in-8°. Paris, 1953.

A paraître :

IV. **L'Inde classique**, par Louis Renou et Jean Filliozat, tome III.

PUBLICATIONS RÉCENTES
DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

A. Série des *Publications*.

XXXI. **Entretiens du maître de Dhyâna Chen-Houei du Ho-tsö (668-760)** par Jacques Gernet, in-8°. Hanoi, 1949.

XXXII. **Coutumier de la tribu Banhar, des Sedang et des Jarai de la pro vince de Kontum**, par Paul Guilleminet, 2 vol. in-8°. Paris-Hano 1952.

XXXIII. **Prières accompagnant les rites agraires chez les Mu'ong de Mâr dûc'**, par Jeanne Cuisinier, in-8°. Paris-Hanoi.

XXXIV. **Les régimes matrimoniaux du Sud-Est Asiatique. Essai de droit comparé indochinois**, par Robert Lingat. *Sous presse.*

B. Série *Collections de Textes et Documents sur l'Indochine.*

III. **Inscriptions du Cambodge**, éditées et traduites par G. Cœdès, in-8°. Paris vol. III, 1951 ; vol. IV, 1952.

C. Série du *Bulletin*.

XLIV. (1947-1950). Mélanges publiés en l'honneur du Cinquantenaire d l'École française d'Extrême-Orient.

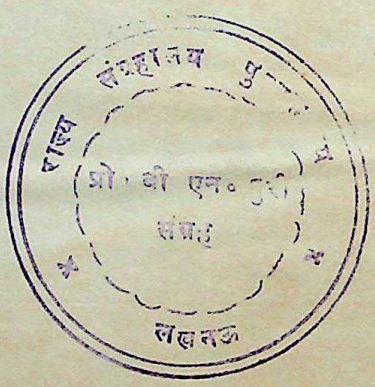
XLV. (1951).

XLVI (1952).

Dépositaire des séries de publications de l'École française d'Extrême-Orient en Franc
Adrien Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice. Paris (VI°).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh